

RESEPTIO

1 / 2013

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti



Ekumenia postsekulaarissa kontekstissa

KIRKKOHALLITUS⁺

RESEPTIO 1/2013

PÄÄKIRJOITUS

Ekumenia postsekulaarissa kontekstissa	3
--	---

I KIRKOT JA (POST)SEKULAARI EUROOPPA

Kirkko ja postsekularismi – kohti Jumalaa, kohti maailmaa <i>Tomi Karttunen</i>	5
Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön yleiskokous Firenzessä 20.-26.9.2012 <i>Tomi Karttunen ja Matti Repo</i>	21
Kirkko tänään – Suomen evankelis-luterilaisen kirkon nykytilanne <i>Kimmo Kääriäinen</i>	29
Huomenna <i>Seppo Häkkinen</i>	35

II ”TUNNETTU JA TUNTEMATON JUMALA” SEKÄ ”KOTIEN KRISTILLINEN KASVATUS” LUTERILAIS-ORTODOKSISESSA DIALOGISSA

Suomen evankelis-luterilaisen ja Suomen ortodoksisen kirkon väliset XI teologiset neuvottelut 22.–23.11.2012 Järvenpäässä: Tiedonanto <i>Seppo Häkkinen</i>	43
Avaussanat <i>Seppo Häkkinen</i>	47
Tunnettu ja tuntematon, tunnustettu Jumala <i>Ari Ojell</i>	49
Tunnettu ja tuntematon Jumala – ortodoksisia näkökohtia <i>Andreas Larikka</i>	58
Tunnettu ja tuntematon Jumala – luterilais-ekumeenisia näkökohtia <i>Tomi Karttunen</i>	71
Koti kristillisenä kasvattajana <i>Soili Penttonen</i>	87

III IDENTITEETIT KOHTAAVAT: LUTERILAIS-HELLUNTAILAINEN DIALOGI MEILLÄ JA MAAILMALLA

Luterilais-helluntailainen dialogi Suomessa vuosina 1987–2012 <i>Tomi Karttunen</i>	98
Suomen ev.-lut. kirkon ja Helluntaiherätyksen teologiset keskustelut ekumeenisen keskustelun osana <i>Risto A. Ahonen</i>	108
Veljeyttä vai veljeilyä? Helsingin Saalem-seurakunnan suhde ekumeniaan 1928–2011 <i>Klaus Korhonen</i>	115
Helluntailaisuus - liike vai kirkko? <i>Arto Hämäläinen</i>	121

IV MATKARAPORTTIEN TIIVISTELMÄT

Anglo-Nordic-Baltic Theological Conference:

Life Together – *Being Human in Tomorrow's World*, Mirfield 3.–7.9.2012

Siiri Toiviainen ja Mika Pajunen 133

Secure foundations on the past and aspirations for the future:

Lutheran Theological Education for Communion Building towards 2017,

18.–23.10.2012 Wittenberg

Päivi Salmesvuori 133

Raportti matkasta Moskovaan 25.–28.11.2012

Seppo Häkkinen 134

Kirkkojen Maailmanneuvoston ekumeenisten sihteerien kokous,

Bossey 4.–6.12.2012

Tomi Karttunen 135

Luterilaisen maailmanliiton toinen työpaja Odessassa, Ukrainassa 16. -19.1.2013

Seeking Conviviality: Re-forming Community Diakonia in Europe

Ulla Siirto (ent. Jokela), Maria Kulju, Marjut Lukkarinen 136

Pohjoismaainen EKK:n yleiskokousvalmistelukokous sekä

Nordic-Baltic Ecumenical Secretaries -kokous, Dragör 28.–31.1.2013

Tomi Karttunen 137

Kirkko ja juutalaisuus -työryhmän opintomatka Lontooseen 22.–25.10.2012

Anu Heikkinen 138

Raportti kielikurssista Pietarin Hengellisessä Akatemiassa 30.09.–28.10.2012

Marita Tuomi 139

Vuosi tähtilipun varjossa: Raportti opiskeluvuodesta Gettysburgissa

Kaisu Hirvonen 139

V HAETTAVANA OLEVAT STIPENDIT 140

ISSN 1235-8878

RESEPTIO/Kirkkohallituksen ulkoasiain osasto, teologiset asiat

Osoite: PL 185, 00161 Helsinki, p. 09-1802287, kotisivu: <http://sakasti.evl.fi/reseptio>

Toimitus: TT Tomi Karttunen (päätoimittaja), TM Tapani Saarinen (toimitussihteeri)

Etukannen kuva (arkkipiispa Kari Mäkinen, arkkipiispa Leo ja piispa Teemu Sippo):

Kimmo Kääriäinen.

Takakannen kuva: Taneli Ala-Opas.

Paino ja taitto: Unigrafia Oy



Ekumenia postsekulaarissa kontekstissa

Alkuvuonna, kristittyjen ykseyden rukousviikon tietämissä käytiin keskustelua ekumeniasta nykyisessä suomalaisessa yhteiskunnassa ja siitä, miten se liittyy kansainväliseen keskusteluun kirkon tulevaisuudesta. Näin tavallaan jatkettiin viime syksyn porinaa siitä, mitä Haastettu kirkko -raportin alaviistoiset tunnusluvut merkitsevät.

Kansainvälinen ja ekumeeninen kanssakäyminen tarjoavat mahdollisuuden miettiä itse ja välittää toisille, mitä meille kirkkoina ja kansana kuuluu, kun asiaa katsotaan suomalaisen luterilaisen silmin. Toisen kirkon erilainen konteksti ja ekumeenisen kumppanin erilaisen kirkollisen tradition tarjoama tulkintahorisontti antavat mahdollisuuden peilata omaa identiteettiä monipuolisemmin. Näin avautuu mahdollisuus tehdä uusia löytöjä ja nähdä sekä solmia uusia yhteyksiä.

Suomalaisessa ekumeniassa on päästy tiettyyn tuttuuden vaiheeseen. Meillä on ainutlaatuinen mahdollisuus Euroopan luterilaisten ja jopa yleensä evankelisten kirkkojen joukossa ymmärtää ja käydä keskusteluja ortodoksisten veljien ja sisarten kanssa sekä ymmärtää heitä. Tässä meitä auttavat niin historialliset yhteydet itäiseen kristillisyyteen, aika autonomisena osana Venäjän keisarikuntaa, pitkä teologisten dialogien sarja Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa mutta myös ja

ehkä ennen muuta ekumeenisesti avoin Suomen ortodoksinen kirkko.

Suomen ortodoksinen kirkko on jo hyvän aikaa ollut kokoaan suurempi kansainvälinen ekumeeninen toimija ja läheinen keskustelukumppani, jonka kanssa olemme voineet avoimesti käydä keskusteluja niin käytännöllisistä kuin teologisista aiheista. Hyvä esimerkki tästä ovat vuoden 2012 neuvottelut äärimmäisen ajankohtaisista mutta samalla syvän juurevista ja kirkon hengelliseen identiteettiin puretuvista aiheista: ”Tunnettu ja tuntematon Jumala” sekä ”Koti kristillisenä kasvattajana”.

Emme kuitenkaan ole saaneet olla ekumeenisessa keskusteluyhteydessä uraa uurtavasti vain ortodoksien kanssa vaan myös esimerkiksi helluntailiikkeen veljien ja sisarten. Dialogimme helluntailiikkeen kanssa ovat hedelmöittäneet myös kansainvälistä keskustelua. Vaikka yleisesti ottaen ortodoksit ehkä mielletään kristittyjen ”oikean laidan” edustajiksi ja helluntailaiset ”vasemman laidan”, on molemmilla perinteillä syvät yhteiset juuret isien opissa ”jumalallistumisesta” (theosis). Ne edustavat omilla tavoillaan kumpikin vahvaa pneumatologiaa, oppia Pyhän Hengen toiminnasta ja ihmistä muuttavasta vaikutuksesta. Helluntailaisuuteen tämä impulssi tuli jo taustalla vaikuttaneen metodismin ja erityisesti idän isiin perehtyneen John Wesley'n teologian

kautta. Kuten tunnettua, myös Lutherin käsitys ”uskossa läsnä olevasta Kristuksesta” on näiden ajatusperinteiden kanssa samansuuntainen: Kristuksessa hyväksi tehty puu tuottaa hyvää hedelmää.

Uuden vaiheen näihin keskusteluihin tuo hengenmaisema, jota on kutsuttu post-sekulaariksi. Tällä ei tarkoiteta sitä, että maallistumisen aika olisi ohi. Modernisaatio ja maallistuminen ei kuitenkaan ollut niin suoraviivaista ja vääjäämätöntä kuin erityisesti 1800-luvulta asti povattiin. Muut eivät seuranneetkaan Eurooppaa, ja Eurooppa näyttääkin olevan se poikkeus mannerten joukossa etenevine maallistumisineen. Kristinuskon ja kirkot ovat elinvoimaisia ja kasvavia niissä maanosissa, jotka muutenkin näyttävät nousevan globaalilla kartalla entistä vaikutusvaltaisempaan rooliin kriisiään työstävän Euroopan vaikutuksen kaventuessa. Euroopassakin on havaittu liikettä asetelmissa: niin uskonservatismia kuin vahvistuneita sekularistisia asenteita. Vuoden 2001 syyskuu toi koventuneet asenteet uskonnon näkyvyyteen julkisuudessa, mutta samalla uskonnosta voidaan myös puhua entistä avoimemmin ja uskonnonvapausasiat ovat nousseet Euroopan mahtimaiden, ehkä näkyvimmin Saksan asialistalle. Kansainvälinen kehitys on pakottanut myös Suomea kehittämään omaa toimintastrategiaa uskonnonvapausasioissa.

Postsekulaarissa kontekstissa joutuvat niin sekularistit kuin vakaumukselliset uskovat opettelemaan toisen kohtaamista. Niinpä esimerkiksi katolinen kirkko ei ole keskittynyt ”uskon vuotena” vain uuteen evankeliointiin maallistuneessa

Euroopassa vaan myös uskontojen väliinseen kohtaamiseen, kristinuskon ja juutalaisuuden välisen suhteen rakentamiseen sekä dialogiin entistä avoimemmin myös ateistien ja uskonnottomien kanssa ”courtyard of gentiles” -keskustelufoorumien kautta. Paavi Benedictuksen rakennettua kirjallis-teologista ja ajatuksellista perustaa mutkattoman oloinen ja ihmisiä lähelle tuleva paavi Franciscus voinee edistää luovaa vuorovaikutusta uudella tavalla.

Spirituaaliteetin vaaliminen sekä ykseyden etsiminen ja kunnioittaminen moneudessa on keskeinen ja perustava osa ekumeenista toimintaa. Vain Pyhä Henki voi johdattaa kirkkoa kohti uudistumista, reformaation toteuttamista ekumeenisessa mielessä. Uskosta, opista, teologiasta ja etiikasta sekä käytännön haasteista puhuminen ja oman näkemyksen selvittäminen auttavat kohtaamaan tasapainoisemmin myös oman kirkon haasteita. Ei vain ”kirkko” vaan kirkot ovat haastettuja ja kutsutut toimimaan yhdessä yhteyden, todistuksen ja palvelun vahvistamiseksi - ihmisarvoisen elämän edistämiseksi tavalla, jossa hengellinen ulottuvuus ihmisyyden erottamattomana osana otetaan luontevalla tavalla huomioon. Tämän tehtävän hoitamisessa tarvitaan myös uskontojen välistä vuoropuhelua sekä rakentavaa keskustelua niiden kanssa, jotka eivät omaa uskonnollista vakaumusta. Ekumenia auttaa sekä keräämään voimia että opettaa terveellistä nöyryyttä ja auttaa rukoilemaan apua Isältä ja Pojalta ja Pyhältä Hengeltä.

Tomi Karttunen
teologisten asiain sihteeri

I KIRKOT JA (POST)SEKULAARI EUROOPPA

Kirkko ja postsekularismi – kohti Jumalaa, kohti maailmaa

Esitelmä pohjoispohjoismaisessa pappeinkokouksessa
Muoniossa 13.–16.8.2012

Tomi Karttunen

1. Sekularisaatioteesi ja sen kritiikki

Maallistuminen etenee kaupungissa ja kirkossa, uskonto palaa takaisin mm. politiikan kentälle. Uushenkisyys nostaa päätään, pyhiinvaellukset kiinnostavat, mutta usko kristinuskon oppeihin näyttää vähenevän aiempaa jyrkemmin, vauvoja jätetään kastamatta, suvivirsi laulamatta ja ateistien määrä lisääntyy Suomessa kyselyjen mukaan. Tämänäyttymiset kysymyksenasettelut ovat ymmärtääkseni otsikon ”postsekularismi ja kirkko” vallinnan taustalla – missä oikein mennään ja mitä minun ja meidän pappeina ja kirkkona pitäisi tehdä? Ennen kuin käymme pohtimaan, mitä on postsekularismi ja mitä siitä pitäisi ajatella, määrittelen hie-man käsitteitä, kuten sekularisaatio ja sekularismi sekä sosiologisen sekularisaatioteesin kritiikki.

Juridinen, kirkollisesta maalliseen käyttöön siirtymistä tai ilmiötä kuvaava termi sekularisaatio eli maallistuminen sai 1800-luvulla ideologisia värejä, kun tietyt liikkeet asettivat tavoitteekseen kirkon vaikutusvallan poistamisen yh-

teiskunnassa. Tuloksena oli sekularismi, ideologia, jonka kannattajat naturalistisesti kieltävät kaiken yliluonnollisen ja siihen viittaavat toiminnot ja puolustavat ei-uskonnonlaisia tai uskonnonvastaisia periaatteita sekä henkilökohtaisen moraalin että sosiaalisen organisaation perustana.¹

Sosiologiseen käyttöön termi sekularisaatio tuli, kun 1900-luvun alkupuolella Max Weber ja Émile Durkheim aloittivat varsinaisen sekularisaatioteorian muotoilemisen. Toisistaan eriyvästä näkemyksistä huolimatta molemmat olivat sitä mieltä, että uskonnot häviävät modernissa yhteiskunnassa. Tämä sekularisaatioteoria sai moneksi vuosikymmeneksi vallitsevan paradigman aseman sosiaalitieteissä. Vasta 1960-luvulla Afrikan siirtomaiden vapautuessa ja kolmannen maailman aseman ollessa tapetilla sekä idän ja lännen blokkiutuessa alettiin uskonnon ja länsimaisen yhteiskunnan suhdetta tutkia uudelleen. Alkoi esiintyä myös kritiikkiä sekularisaatioteoriaa kohtaan. Monet tutkijat korostivat eroa deskriptiivis-analyttisen sekularisaatio-

¹ Häkkinen 2010, 41.

teorian ja ideologisen uskontokritiikin välillä. Tilaa sai ajatus, että uskonto ei välttämättä häviäkään eikä edes sen asema heikkene.²

Sekularisaatioteorian kolme keskeistä perustetta ovat:

- 1) Uskonnon heikentyminen. Tieteen ja teknologian edistämä antroposentrisen ja naturalistinen todellisuuskäsitys, joka merkitsee maailman riisumisesta uskonnollisesta ja sitä myöten *uskonnon heikentymistä*.
- 2) Yhteiskunnan funktioiden eriytyminen. Kirkko ja muut instituutiot ovat rakenteellisesti eriytyneet toisistaan, eikä kirkko ole enää ”keskellä kylää” vaan sen asema on kapeutunut. Uskonnosta tulee *privatisoitunutta*.
- 3) Elintason yleisesti kohotessa voimakkaasti sekä näkyvien elämän riskien vähetessä eksistentiaalinen turvallisuudentunne lisääntyy, eikä ole enää niin suurta tarvetta varautua kontrolloimattomiin tapahtumiin uskottomalla ”korkeampaan” tai kosmiseen voimaan.³

Etenkin 1980-luvun puolivälistä alkaen klassinen sekularisaatioteesi sai osakseen yltyvää kritiikkiä. Kun aiemmin oli nähty uskonnollinen Yhdysvallat läntisen kulttuuripiirin poikkeuksena ja

sekularisoituva Eurooppa mallina, nyt alettiinkin nähdä, että Eurooppa onkin päinvastoin poikkeus muun maailman rinnalla. Erityisesti kolme ilmiötä loivat tunnetta ”uskonnon paluusta”:

- 1) Missionaarinen menestys etenkin Afrikassa ja Aasiassa;

Sosiologifilosofin Jürgen Habermasin analyysin mukaan etelän kasvavat kirkot edustavat konservatiivista kristillisyyttä. Konservatiivinen kristillisuus siis korreloi kirkon kasvun kanssa. Missionaarinen menestys näyttää olevan riippuvaista myös mm. organisaation joustavuudesta. Ylikansallinen ja monikulttuurinen roomalaiskatolinen kirkko mukautuu globalisaatioon paremmin kuin kansallisesti organisoituneet protestanttiset kirkot. Dynaamisimpia ryhmiä näyttävät kuitenkin olevan islamin desentralisoituneet verkostot erityisesti Saharan eteläpuolisessa Afrikassa sekä ekstaattista, karismaattisten johtajien inspiroimaa uskonnollisuutta edustavat evankelikaalit erityisesti Latinalaisessa Amerikassa.⁴

- 2) Fundamentalistinen radikalisoituminen (esim. Khomeinin Iran);

Nopeimmin kasvavia uskonnollisia liikkeitä, kuten tiettyä osaa helluntailaisista sekä radikaaleja muslimeja voidaan Habermasin mielestä kutsua ”fundamenta-

2 Kääriäinen 2003, 90-91.

3 Kääriäinen 2003, 91-96; Habermas 18.6.2008, 1; Häkkinen 2010, 42.

4 Habermas 2008, 2.

listisiksi”. Ne joko taistelevat modernia maailmaa vastaan tai eristäytyvät siitä.

3) Uskonnoissa olevan väkivalta potentiaalinen poliittinen instrumentalisointi (esim. Lähi-itä).⁵

Usein maalliset konfliktit syttyvät liekeihin vasta, kun ne koodataan uskonnollisella terminologialla. Esimerkkeinä Habermas mainitsee Lähi-idän, hindunationalismin sekä USA:n Irakin sodan.⁶

Kun sekularisaatioteesistä keskustellaan, ei lähtökohtana kuitenkaan ole välttämättä mustavalkoinen joko tai -ajattelu, vaan teoriaa tarkennetaan ottamalla käsitteeseen teorian eri osia erikseen. Uskonnon ja modernisaation välinen suhde pyritään tällä tavoin selvittämään mahdollisimman hyvin. Monissa tulkinnoissa on keskeistä huomio uskonnon yhteiskunnallisessa merkityksessä.⁷ Nostan ensin esiin joitakin sosiologisia pohdintoja ja palaan myöhemmin tilanteen filosofisempaan ja teologisempaan analyysiin.

Ranskalainen Danièle Hervieu-Léger keskittyy teoriassaan uskontoon yhteisen perinteen siirtäjänä, muistina. Ilman muistia ja sitä myöten identiteettiä on vaikea kohdata myöskään tulevaisuutta.

Sekularisoitumisen eteneminen onkin tämän mukaisesti yhteydessä kyvyttömyyteen ylläpitää sitä muistia, traditiota, joka on uskonnollisen elämäntulkinnan perusta. Yhteiskunnat ovat Hervieu-Légerin mukaan ”menettäneet muistinsa” (vrt. esim. Niall Ferguson). Yhteinen traditio on kuitenkin yhteiskunnan olemassaolon edellytys. Monikulttuurisuuskin edellyttää oman kulttuurin tuntemista.⁸

José Casanovan mukaan uskonnon ja valtion kiinteä suhde on useimmissa tapauksissa edistänyt uskonnollisten uskomusten ja käytänteiden häviämistä. Kirkoilla on Casanovan mukaan mahdollisuus siirtyä uudella tavalla julkiseen tilaan ryhtymällä yksilön puolustajiksi ja tukemalla universaaleja oikeuksia kuten uskonnonvapautta. Niiden tulisi siis siirtyä valtiosuuntautuneesta yhteiskuntaorientoituneeksi. Uskontojen tulee muistuttaa moraalin intersubjektiiivisista edellytyksistä.⁹

Jürgen Habermas on sitä mieltä, että tilastotiedot puolustavat sekularisaatioteesin paikkansa pitävyyttä. Hänen mukaansa ongelma on käsitteiden ”sekularisaatio” ja ”modernisaatio” epätarkassa käytössä. Habermasia itseään puolestaan on kritisoitu sidonnaisuudes-

5 Habermas 2008, 2.

6 Habermas 2008, 2. Näiden uskonnon näkyvyyteen liittyvien seikkojen lisäksi on mm. huomautettu, että sekularisaatioteesi on sidoksissa modernistiseen ideologiaan eikä sitä näytetä voitavan soveltaa globaalisti. Teorian edustajien on katsottu myös vähättelevän socialististen maiden, erityisesti Venäjän ”uskonnollistumista” (Kääriäinen 2003, 96-105).

7 Kääriäinen 2003, 108-109.

8 Kääriäinen 2003, 109-111.

9 Kääriäinen 2003, 111-114.

ta modernistiseen paradigmaan varsin-kin varhempina vuosinaan. Esimerkiksi missiologi Lesslie Newbiginin tulkitsi sekularisaation johtaneen, ei rationaaliseen modernismiin vaan uuspakanalliseen yhteiskuntaan; islamin ekspansioon yhdistyneenä sekularisaation eteneminen saa hänet etsimään kirkon aitoa missionaarisuutta kristikunta-tilanteen jälkeisessä maailmassa modernin ja postmodernin kulttuurin kontekstissa ristin ja ylösnousemuksen valossa.¹⁰ Joka tapauksessa myös Habermas liittyy Casanovan teesiin, että uskonto ei välttämättä menetä merkitystään ja relevanssiaan. Tästä hän päätyy kuvaamaan Euroopan tilaa ”post-sekulaarina” siinä mielessä, että yhteiskunnan tulee sopeutua uskontojen yhä jatkuvaan olemassaoloon.

2. Postsekularistinen yhteiskunta: mukavuusalueen häiriintymisestä jaettuun kansalaisuuteen ja kulttuurisiin eroihin

Habermas viittaa postsekularismilla erityisesti kolmeen ilmiöön:

- 1) Se että globaalien konfliktien esittään usein liittyvän uskontoon muuttaa yleistä tietoisuutta. Eurooppalaiset tulevat tietoiseksi omasta poikkeavasta asemastaan maailmassa.

- 2) Uskonto lisää merkitystään myös kansallisesti julkisessa tilassa. Kirkot voivat vaikuttaa julkiseen mielipiteeseen ja tahtoon esittämällä punnittuja puheenvuoroja avaintemoista.
- 3) Kolmas tekijä ovat maahanmuuttajat ja pakolaiset erityisesti maista, joissa on perinteinen kulttuurinen tausta. Muiden uskontojen edustajat kotinurkilla haastavat tiedostamaan uskonnon läsnäolon omassa elämänpiirissä.¹¹

Mitä sitten pitäisi tehdä? Habermas pitää ensinnäkin valtion maallistamista oikeana vastauksena uuden ajan alun tunnustuksellisiin sotiin. Hallitusten piti omaksua neutraali positio rauhan ja järjestyksen vuoksi. Vähitellen on saavutettu uskonnonvapaus, joka kuitenkin voidaan taata vain siten, että kansalaiset eivät ghettoudu uskonnollisiin yhteisöihin barrikadien taakse ja eristäydy toisistaan. Oikeusvaltio periaatteessa takaa uskonnonvapauden perusoikeutena ilman, että se olisi mielivallasta riippuvaista. Suvaitsevaisuutta tulee kuitenkin harjoittaa myös jokapäiväisessä elämässä eikä vain teoriassa.¹²

Habermas korostaa aidon inklusiivisuuden edellyttävän, että liberaaleja asenteita ei sotketa yhdentekevyyteen. Tulee taata integraatio ja tasapuolisuus yhteis-

¹⁰ Keskitalo 1999, 246.

¹¹ Habermas 2008, 3. Postsekulaarisesta teologiasta pohjoismaisen kansakirkkoteologian haasteena ks. Eckerdal 2012, 108-223.

¹² Habermas 2008, 4-6.

kunnassa, jossa yhdenvertainen kansalaisuus ja kulttuuriset erot ovat toisiaan täydentäviä eivätkä konfliktissa toistensa kanssa. Radikaalit monikulttuurisuuden ajajat puolustavat kollektiivisia identiteettejä ja syyttävät sekularisteja ”valistusfundamentalismista”, kun taas sekularistit tähdentävät vähemmistöjen integrointia vallitsevaan poliittiseen viitekehukseen ja syyttävät monikulttuurisuuden puolustajia valistuksen arvojen pettämisestä. Joissakin Euroopan maissa on olemassa myös kolmas vahva puolue näiden rintamalinjojen välillä. Joka tapauksessa taistellaan katkerasti siitä, onko kulttuurisen identiteetin säilyttäminen ensisijaista vai jaettu kansalaisuus.¹³

Radikaalin monikulttuurisuusajattelun, joka korostaa eri kulttuurien yhteensovittamattomuutta, vaarana on Habermasin mukaan postmoderniin järjen kritiikkiin perustuva kulttuurirelativismi, joka estää universaalien periaatteiden soveltamisen myös silloin, kun suojeltaisiin vähemmistöjä eli toimii itseään vastaan.¹⁴

Toisaalta Habermas kysyy, onko sekularistinen uskonnon arvon kieltäminen lainkaan sovittavissa yhteen postsekulaarin ajattelumallin kanssa, joka etsii tasapainoa jaetun kansalaisuuden ja kulttuurien välisten erojen kunnioittamisen välillä. Näyttäisi siltä, että tarvitaan suvaitsevaisuuden opettelemista paitsi uskonnollisilta traditionalisteilta myös

sekularisteilta. Tulee kieltää uskonnon arvon polkeminen yhtä lailla kuin miesten ja naisten tasavertaisten oikeuksien uskonnollinen torjuminen. Muuten sekoitetaan Habermasin mukaan keskenään valtion uskonnollinen neutraalius ja kaikkien uskonnollisten poliittisten ilmaisujen poistaminen julkisesta tilasta. Tulee sallia uskonnolliset ilmaisut poliittisessa julkisessa tilassa, kunhan tämä erotetaan virallisista julkishallinnollisista prosesseista.¹⁵

Habermas perusteleehdottamaansa liberaalia käytäntöä ensinnäkin sillä, että myös henkilöiden, jotka eivät osaa tai halua erottaa moraalisia näkemyksiään profaaniin ja maalliseen kategoriaan, tulee saada ottaa osaa poliittiseen tahdonmuodostukseen. Toiseksi demokraattinen valtio ei voi etukäteen rajoittaa tyhjentävästi erilaisten julkisten äänten moniäänisyyttä. Muuten voitaisiin irrottaa yhteiskunta merkityksiä ja identiteettiä rakentavista varannoista, jotka ovat varsin niukat. Habermas tähdentää erityisesti sosiaalisten suhteiden merkitystä ja uskonnollisten traditioiden kykyä artikuloida herkkiä moraalisia asioita ja myötäelämistä. Jos sekularistit eivät tunnusta tätä oikeutta kanssakansalaisille, he laiminlyövät vastavuoroisen tunnistamisen periaatteen, joka on perustavan tärkeää jaetulle kansalaisuudelle. Jotta jaettu kansalaisuus toimisi, kummallekin osapuolelle on annettava mahdollisuus

13 Habermas 2008, 6-7.

14 Habermas 2008, 7.

15 Habermas 2008, 8-9.

ymmärtää uskon ja tiedon välinen suhde omista lähtökohdistaan.

Tämä kamppailuhan on meiltäkin tuttua vaikkapa suvivirsi-keskustelun tiimoilla. Euroopassa ovat tuttuja kiistat krusifikseista, kaularisteistä ja kasvot peittäivistä huiveista tai minareeteista. On kommentoitu myös poliitikkojen oikeutta käyttää uskonnollisia argumentteja. Voidaanpa tämä keskustelu nähdä myös kirkon sisäisenä. Meillä Pohjoismaissakin on ollut havaittavissa sosiologi Karel Dobbelaren toteama kirkon ja uskonnollisten yhteisöjen sisäinen sekularisaatio, maalistuminen. Seppo Häkkinen toteaa Dobbelareen ja Kati Niemelään viitaten, että ”uskonnollisten yhteisöjen transsendenttisuus on vähentynyt ja ne ovat mukautuneet yhä enemmän sekulaariin yhteiskuntaan”.¹⁶ Tämä on oirehtinut osaltaan vaikkapa kärjistyneessä keskustelussa niin kutsuttujen liberaalien ja konservatiivien kesken. 1960-luvulla kuumana käynyt keskustelu on jälleen loimunnut.

3. Sekularisaation filosofisteologinen tulkinta: eurooppalainen dualismi ja kulttuurin kriisi

Teoreettisesti kiteytyneemmän ja metatasolle menevän tulkintamallin yleiseen sosiologiseen tarkasteluun nähden tarjoaa dominikaaniajattelijaa, dogmatiikan professori Emmanuel Perrier, joka tulkitsee klassisten sekularisaatioteorioiden

nojanneen deterministiseen kausaaliiteettiajatteluun, jossa Max Weberin ”ratio-naalisuus” tai Durkheimin ”sosiaalinen funktio” aina tuottaa saman tuloksen. Ajateltiin, että kaikkialla Euroopassa saavutetaan modernisaation tavoite: autonominen subjekti, jolle on tunnusomaista oppositio uskontoa kohtaan.¹⁷

Teoriaan tuli Perrierin mukaan aukkoja, koska:

1) paikallisilla kulttuureilla oli enemmän painoarvoa kuin luultiin, jolloin deterministiset ja universaalit periaatteet eivät pitäneet ja ihmiselementti laiminlyötiin.

2) Euroopan maanosan yhteistä kulttuurista nimittäjää ei otettu huomioon. Poikkeus ei ollutkaan USA vaan Eurooppa globaalissa perspektiivissä.

3) Sekularisaatiota ei voi ymmärtää käyttämällä ainoastaan sekulaarin sosiologian käsitteitä, joissa uskonto redusoidaan pitkälti utilitaristiseen funktioon.

4) On olennaista mennä modernien dialektisten dualismien tuolle puolen: järki ja usko, yhteiskunta ja uskonto, institutio ja subjekti, viisaus ja tiede/teknologia. Näin päästään kysymään, miksi juuri Eurooppa kehitti ja vei muualle tällaisia dualismeja.¹⁸

16 Häkkinen 2010, 233.

17 Perrier 2011, 144.

18 Perrier 2011, 145.

Tältä pohjalta Perrier esittää, että: 1) sekularisaatio on tunnusomaista Euroopalle, riippuvaista kansallisista kulttuureista ja vietävissä muualle; 2) kristillinen usko ei ole kulttuuria, vaikka inkarnoituu tietyssä kulttuurissa; 3) sekularisaatiota havaitaan myös muissa maissa, jotka ovat eurooppalaisen kulttuurin vaikutuspiirissä.¹⁹

Perrier näkeekin kristinuskon ja kulttuurin risteytymisen eurooppalaisessa kulttuuripiirissä olevan sekularisaation juuri: juutalaiskristillinen kulttuuri vei eteenpäin roomalais-hellenistisen kulttuurin ambitiesiä. Eurooppalainen kulttuuri näki kristinuskossa osoituksen universaalista ideaalistaan samalla kun se katsoi ylittävänsä kristinuskon. Kristillinen Eurooppa – kristikunta – katsoo näin ollen assimiloineensa itseensä kristillisen ilmoituksen olennaiset piirteet samalla kun se katsoo voivansa luopua uskosta, johon ilmoitus kutsuu.²⁰

Vastustuskyky maallistumiselle on Perrierin havaintojen mukaan Euroopassa suurempaa yhteiskunnissa, joissa kansan poliittinen identiteetti on kytköksissä uskonnolliseen identiteettiin. Sekularisaatio kiihtyy, kun kansallinen identiteetti on ollut pitkään erossa uskonnollisesta identiteetistä, kuten Tsekissä tai Virossa tai silloin, kun poliittinen järjestelmä on kansallistanut uskonnollisen identiteetin, kuten Ranskan laicité-ajattelussa, jossa

valtion ja julkisen tilan uskonnottomuutta vaalitaan osana ranskalaista identiteettiä. Kaiken kaikkiaan Perrier näkee uskonnollisen kriisin ilmentymänä kansallisten identiteettien käymistilasta.²¹ Samansuuntaiseen johtopäätökseenhän voi tulla esimerkiksi ajateltaessa Suomea, joka on kansainvälistynyt vauhdilla 90-luvun alusta lukien.

Perrierin analyysin johtopäätös Euroopan tilanteesta on, että kristilliset arvot assimiloineet kristillinen kulttuuri ajattelee tulevansa toimeen ilman noiden arvojen perustaa eli uskoa. Se on myös instrumentalisoineut nuo arvot saavuttaakseen omat universaaliset tavoitteensa. Samalla Euroopan sisäinen dynamiikka on kuitenkin jähmettynyt niin hyvässä kuin pahassa. Oksat eivät viheriöi puusta irrotettuna. Perrier kysyykin: onko Euroopasta tullut oman kulttuurinsa panttivanki?²²

Eurooppa suhtautuu Perrierin mukaan ambivalentisti sen arvoja kannattelevaan uskonnolliseen traditioon. Kirkko on yhtäältä viimeinen instituutio, joka muistuttaa sen omasta menneisyydestä, jolle se on kääntänyt selkänsä ja toisaalta Eurooppa etäisesti liittyy kristilliseen arvopohjaan, joka on syvällä sen sielussa.²³ Toisaalta on puhuttu ”uskonnon paluusta” tai ”transformaatiosta”. Sosiologi Grace Davie on todennut, että eurooppalaiset uskovat omalla tavallaan, vaikka eivät kuulu

19 Perrier 2011, 145.

20 Perrier 2011, 145.

21 Perrier 2011, 147–148.

22 Perrier 2011, 148.

23 Perrier 2011, 149.

kristilliseen yhteisöön. Perrier kuitenkin toteaa, että todellisuudessa uskonnolliseen yhteisöön kuulumattomuus näyttää johtavan pikemminkin epäuskoon kuin vaihtoehtoihin uskomuksiin.²⁴ Keväällä julkistetun kirkon tutkimuskeskuksen tutkimuksen mukaan näin on juuri tilanne myös Suomessa, jossa ateistien määrä on viidessä vuodessa lisääntynyt kymmenen prosenttiyksikköä 21 prosenttiin.

Perrier erottaa neljä tasoa, joilla eurooppalainen kulttuuri on assimiloitunut ja neutralisoinut kristillisen uskon:

- 1) Moraalin päämäärä on redusoitunut maallisten saavutusten tavoitteluun, jossa henkilökohtainen kokemus on normatiivinen ja moraali sekundaarista henkilökohtaisten valintojen oikeuttamista.
- 2) Kun kristillisen uskon eksistentiaalinen merkitys on tyhjentynyt, usko Kristukseen väistyy yhdentekevien uskomusten tieltä, jolloin mikään ei ole todella tärkeää. Uskonnollinen tietämys on ohutta ja kun uskon siirtäminen perheiden ja yhteisön kristillisen kasvatuksen kautta ei enää toimi, kahden tai kolmen sukupolven jälkeen ihmiset eivät enää pidä itseään kristittyinä. Nukkuva hengellinen elämä johtaa epäkypsään uskoon, jota viehättää mielikuvitukSELLINEN, sentimentaalinen ja irrationaalinen.

3) Uskonnollisen tajun heikkeneminen yhdistyneenä kyvyttömyyteen nähdä maailmaa muusta kuin hyödyn tai tieteellisen tekniikan kautta sekä välittömän tunteen korostamiseen on johtanut kirkon liturgisen elämän näivettymiseen. Liturgia tuntuu tylsältä, kieli käsittämättömältä, kun merkit eivät puhu eikä liturgian välittämällä todellisuudella ole kosketuspintaa arkisessa elämässä.

4) Neljäs tekijä on yhteiskunnan funktionaalinen differentioituminen. Kirkon elämä rajataan tiettyyn lokeroon ja funktioon. Tämä on johtanut myös esimerkiksi kirkollisten avustajajärjestöjen professionalisoitumiseen ja toimimiseen sosiaalisten tai humanitaaristen järjestöjen pelisäännöillä arvojaan myöten. Differentioituminen on johtanut myös kyvyttömyyteen hahmottaa yhteiskunnan eri sektorien välisiä yhteyksiä.²⁵

Perrier näkee eurooppalaisen kulttuurin fragmentoituneen dualismeihin, jotka eivät kommunikoi ja muodostavat keinoitekoisia vastakkainasetteluja: usko ja järki, luonto ja kulttuuri, moraali ja laki, rakkaus ja seksuaalisuus, yksilö ja valtio, tosiasia ja merkitys, vapaus ja velvollisuus, aine ja henki, julkinen ja yksityinen tila, traditio ja edistys, asiantuntijat ja päätöksentekijät jne. Eurooppalainen sekularisaatio on siis ennen muuta kulttuurinen ja antropologinen kriisi, jonka

²⁴ Perrier 2011, 149.

²⁵ Perrier 2011, 149–151.

näkyvin tunnusmerkki on sen uskonnollinen ulottuvuus.²⁶

Perrier näkeekin kolme haastetta kirkolle Euroopassa: 1) muisti, 2) lähetys ja 3) antropologia ja pyhyys, kaiken kaikkiaan kokonaiskuvan muodostaminen ihmisestä ja yhteiskunnasta.

1960-luvun keskiväli muodostaa Perrierin mukaan uskonnon sosiologisesti selvästi havaittavan käännekohdan tarkasteltaessa uskonnon asemaa Euroopassa. Tällöin kuluttajayhteiskunta kehittyi ja ei-uskonnollisesta humanistisesta demokratiamallista tuli kansojen uusi projekti. Tätä tuki myös suurten ikäluokkien tuleminen aikuisikään. Kaikki eivät toki edenneet yhtä jalkaa, vaan osa maista ja alueista saavutti käännekohdan myöhemmin.

Katolisen kirkon näkökulmasta Vatikaanin II konsiili loi 1960-luvulla myönteisen ilmapiirin, joka kuitenkin pian vaihtui kriisin hallintaan. Meilläkin keskusteltiin Tiililän Kirkon kriisistä ja Teinosen Kriisin kirkosta. Muitakin pamfletteja tuotettiin. Aluksi ajateltiin, että ongelmien syynä oli se, että kirkko oli viivästyttänyt uudistumistaan ja modernin kohtaamista liian pitkään – kuulostaako tutulta. Etsittiin uusia kristillisen elämän muotoja, jossa avainsana oli katkos, jopa uskon perustotuksien hylkääminen. Kyseltiin, eikö esimerkiksi pitäisi hylätä seurakuntaorganisaatio? Eikö ero pappien ja maallikoiden välil-

lä ollut menettänyt merkityksensä; oliko uskonnollinen elämä yhä oikeutettua? Tämä liike ei onnistunut pysäyttämään uskonnonharjoituksen laskua. Se kuitenkin tuki uusien yhteisöjen syntyä kuten Uuskatekumeeninen liike Espanjassa.

Uusille yhteisöille on Perrierin analyysin mukaan tunnusomaista voimakas yhteisöllinen ja liturginen painotus. Ensisijaista on hengellinen kokemus elävästä suhteesta Kristukseen Pyhässä Hengessä, liittyminen kirkon traditioon ja katoliseen tunnustukseen pitäytyminen. Traditiosta ammennetaan uutta. Tunnusmerkillistä on myös juurtuminen Raamattuun, eukaristisen palvonnan, ruusukkorukouksen ja ripin elpyminen. Saarna on keerygmaattista ja kristillisen elämä saa käytännön ilmaisan evankelioinnissa sekä oikeudenmukaisuuden ja laupeuden töissä. Näistä uusista yhteisöistä mainittakoon Chiara Lubichin Focolari, St. Egidion yhteisö tai Don P. Perrinin seurakuntaevankelioinnin solut Italiassa, Taizé jne. Huomionarvoista on, että keskeistä eivät ole uutuudet vaan kyky tarjota elävä ja elämää antava kokemus kohtaamisesta Kristuksen kanssa. Ainakin St. Egidio ja Taizé ovat tuttuja myös pohjoisessa Suomessa ja varmaan myös naapurimaissa. Kristillinen kulttuuri on nykypolvelle niin vierasta, että sen aarteet vaikuttavat Perrinin mukaan uutuuksilta, esimerkiksi: ikonitaide, ortodoksinen liturgia ja negro spirituaalit, erämaaisät, Filokalia, Mestari Eckhart, kirkon isät tai juutalainen teologia jne.

²⁶ Perrier 2011, 151.

Innovaatio löydetään siis soveltamalla uudella tavalla Traditiota, ei katkaisemalla juuria. Tähän liittyy Johannes Paavali II:n Paavali VI:n vuoden 1975 kiertokirjeen Evangelii Nuntiandi pohjalta esiin nostama ajatus ”uudesta evankelioinnista”. Benedictus XVI on puolestaan perustanut vuonna 2011 Uuden evankelioinnin neuvoston.

4. Postkonstantinolainen kirkko ja postsekularismi: uusi evankelointi ja ytimeen keskittyminen

Dietrich Bonhoeffer puhui aikanaan siitä, että kuljemme kohti maailman täysikäisyyttä ja että kirkko ei enää voi pitää selviönä perinteisen länsimaisen kristikuntamallin jatkumista entisellään. Hän puhui ”uskonnottomasta kristinuskosta” ja ”raamatullisten käsitteiden ei-uskonnollisesta tulkinnasta”. Bonhoeffer ei tarkoittanut, että uskonto sinällään häviää, mutta kirkon ja kristikunnan sisäinen todellisuus ja asema maailmassa ja erityisesti länsimaaisessa kulttuuripiirissä muuttuu historiallisen tapahtumaketjun seurauksena. Vastalääkkeenä pitää keskittyä ”rukoukseen ja oikein tekemiseen” eli Kristukseen ja hänen seuraamiseensa, ”olemiseen toisia varten”, spiritualiteettiin ja etiikkaan ja porautua sekä Raamatun ja kristillisen uskon ydinsanomaaan että toimintaympäristöön ja ihmisten elämismaailmaan sen valossa entistä vakavammin. Tulee ylittää rutiininomaiset rajat silloin, kun todellisuus ja asianmukaisuus sitä edellyttävät. Toiminta ei ole mielivaltaista vaan sisältölähtöistä. Tärkeää on osallisuudesta Kristukseen

kumpuava kristillinen elämä. Asetelma ei ole triumfalistinen vaan Bonhoeffer alleviivaa ”Jumalan oman ajan odottamisen” tärkeyttä. Toivosta ja luottamuksesta tulevaisuuden uskon ja elämän lähteenä kertoo myös runo, virsi ”Von Guten Mächten”, ”Hyvyyden voiman ihmeelliseen suojaan” – valoisasti ja realistisesti.

Kuten esimerkiksi entinen Vatikaanin ekumeniakardinaali Walter Kasper on todennut, Bonhoeffer oli niitä harvoja, jotka jo 30–40-luvulla havaitsivat kirkon saapuneen ”jälkikonstantinolaiseen aikaan” ja pohti, mitä tämä edellyttää kirkon ja kristittyjen kutsumuksen kannalta. Nostan esiin kardinaali Kasperin synteesin sekä joitain ajatuksia myös kirkkomme Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa käymistä neuvotteluista syksyllä 2011 aiheesta *Kirkko yhteisönä. Kristillinen identiteetti ja kirkon jäsenyys*.

Kardinaali Walter Kasper pohtii tuoreessa kirjassaan *Katholische Kirche. Wesen, Wirklichkeit, Sendung* (2011) uutta evankelointia kirkon haasteena. Kasper alleviivaa, että kyse ei ole mistään muusta kuin Jeesuksen Kristuksen evankeliumin tuomisesta uuteen tilanteeseen uudella tavalla. Kyse ei ole kuitenkaan mistään pika-aktiosta vaan pitkästä ja työläästä kypsymisprosessista, uudelleen ajattelun ja kääntymisen prosessista, jonka keskuksena ja syvyytenä on evankeliumi itse. Pohjana on siis Jumalan ja ihmisen välinen yhteys, kommuunio, ”ihmisen jumalallistumisen” idea ja Jumalan Hengen asuminen meissä, viime kädessä patristinen oppi Jumalan synty-

misestä ihmisessä. Kovasti kuulostaa siis samankaltaiselta kuin suomalaisen Luther-tutkimuksen korostus uskossa läsnä olevasta Kristuksesta ja yhdistymisestä uskon kautta Kristukseen ja hänen läsnä olevaan rakkauteensa patristisen jumalallistumisajatuksen paralleelina.

Kasper korostaa, että ytimeltään on kyse pääsiäistapahtumasta, kuolemista vanhalle ja uuden esiin tulemisesta. Tässä mielessä olemme vielä alussa. Hän tähdentää: ”Uusi evankelioiminen edellyttää itse-evankeliointia. Sokeat eivät voi taluttaa sokeita (Mt. 15:14).”²⁷ Tämä ajatus muistuttaa mm. Dietrich Bonhoefferin ajatusta – Horst Georg Pöhlmannin muotoilemana –, jonka mukaan tulee puhua ensin Jumalalalle, jotta voisi puhua Jumalasta. Joka tapauksessa ensin tulisi havahtua omaan tilaansa ja kirkon sisäisen sekularisaation todellisuuteen, jotta voi antaa uskottavan todistuksen sekulaarissa ja etenkin postsekulaarissa yhteiskunnassa.

Uudessa evankelioinnissa ei ole Kasperin mukaan kyse mistään uusista pastoraalisista ohjelmista vaan olennaiseen ja fundamentaaliseen keskittymisestä uudella intensiteetillä luovasti. Tulevaisuuden kirkkoa rakennetaan hänen mukaansa perustehtävien eli *martyrian*, todistuksen ja *leiturgian*, jumalanpalveluselämän sekä *diakonian* pohjalta.

- 1) Ihmiset tarvitsevat evankeliumin ruuista leipää, jota välitetään tuoreesti, teologisesti ja eksegeettisesti perustellusti, elämänläheisesti ja kiinnostavasti. Kristilliseen kasvatukseen ja kaikki ikävaiheet käsittävään katekumenaattiin tulee panostaa.
- 2) Täysi, tietoinen ja toimielias osanotto liturgiaan ja sen toteuttamiseen ei ole ensi sijassa tehtävien varsin moninaista jakamista vaan sisäistä osallistumista kunnioituksen ja rukouksen hengessä. Kun liturgiaa vietetään kaikkia taiteiden mukanaan tuomia mahdollisuuksia hyödyntäen ei tarvita alituisia uutuuksia ja komervenkkejä vaan liturgia itsessään kiehtoo.
- 3) Diakonian ytimessä on Jeesuksen seuraaminen ja siten toisia varten oleminen kirkkona. Tämä merkitsee pyyteetöntä rakastamista, jolla voi olla myös evankelioiva merkitys, vaikka kyse ei saa olla ensisijaisesti lähetystyöstä tai käännättämisestä vaan lähimmäisen rakastamisesta Kristuksen jalanjäljissä. Ensisijaisista on henkilökohtainen kääntymys, vasta sitten rakenteelliset toimenpiteet. Diakonia koskettaa myös omaa elämäntyyliä, ei vähiten pappeja. Yksinkertainen elämä evankeliumin mukaan Franciscus Assisilaisen esimerkkiä seuraten on nykyajan köyhyyden keskellä jälleen Kasperin mukaan välttämätön todistus.²⁸

²⁷ Kasper 2011, 478.

²⁸ Kasper 2011, 480–483.

Myös kirkkomme ja Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa käydyissä neuvotte-
luissa todettiin samansuuntaisesti (teesi II, 1): ”...Osallisuus [seurakunta] yhteisön elämään muokkaa myös persoonan aitoa kristillistä identiteettiä, jonka vahvistaminen on yksi kirkon tärkeimmistä pastoraalisista tehtävistä tänä päivänä.” (Teesi II, 2): ”Ekklesiastisen [kirkollisen] identiteetin muotoutumisen jatkuvassa prosessissa pysyvät muuttumattomina Raamatun sanoma, vanhan kirkon uskontunnustukset sekä kirkon isien ja opettajien perintö. Samalla kirkko ei voi jättää vastaamatta nykypäivän yhteiskunnan uusiin haasteisiin.” (teesi II, 5): ”Kirkon sanoma ja toiminta liittyvät olennaisesti yhteen. Siellä missä kirkon jäsenet elävät uskonsa mukaisesti osoittaen kristillistä rakkautta teoissaan ja suhtautumisessaan ympäröivään maailmaan, kirkon jäsenyys vahvistuu ja kirkko vetää puoleensa uusia jäseniä.”

Taustalla oli mm. arkkimandriitta Kirill Govorunin esitelmä, jossa hän totesi: ”...on ilmeistä, että kirkon tehtävänä on meidän postsekulaarisena aikanamme erottaa syntyvissä postsekulaarisissa identiteeteissä piilevät aidosti kristilliset ainekset niihin lisätyistä sekulaarisista aineksista. Konkreettisesti puhuaksemme, tällainen tehtävä olisi esimerkiksi kertoa siitä, että kristillisyyteen eivät kuulu kommunistiset tai radikaalisti konservatiiviset fasisminomaiset ideologiat. Ihmisiä tulisi varoittaa sotkemasta näitä ideologioita kristillisyyteen.” Ki-

rillin esitelmän taustalla on tässä erityisesti venäläinen yhteiskunta. Toisaalta meilläkin on tapana toisinaan samastaa sekulaari humanismi, liberaali demokratia ja kristillisyyys tai toisaalta tulkita asioita liian ahtaasti tietyn hengellisen perinteen lävitse. Molemmissa tapauksissa on vaarana, että kristinuskko ideologisoituu.

Esimerkki pohjoismaisesta kontekstista. Ekklesiologian professori Sven-Erik Brodd alusti viime vuoden lopulla *Nordic Folk Church Ecclesiologies* –konferenssissa pohjoismaisten kansankirkkojen ekklesiologioista. Hän muistutti kirkko-opillisen tutkimuksen ja sen huomioon ottamisen tärkeydestä. Muussa tapauksessa jokin ulkoinen epäasianmukainen kriteeri voi vääristää kysymyksenasettelun. Esimerkiksi ”menestys”, konsumerismi tai nykyinen yhteiskunnallinen individualismi voivat asettaa omat kriteerinsä, jotka peittävät kirkon oman sanoman ja yleiset yhteiskunnalliset arvot ja uskomukset ottavan aseman, mikä johtaa kirkon sisäiseen sekularisaatioon.²⁹

Kansankirkkojen identiteetin hahmottaminen teologisesti, yhteiskunnallisesti ja kulttuurisesti paikallisen ja globaalin rajapinnassa on varsin ajankohtaista myös Pohjoismaissa – niin hiipuva jäsenistön ja kristillisen perinteen tuntemuksen rapautumisen antamien hälytysmerkkien kuin kirkko ja valtio -suhteen uudelleen järjestelyjen vuoksi erityisesti Norjassa

²⁹ Brodd 2011, 8–9.

mutta myös muualla. Otan tähän päätteeksi esimerkin suomalaisesta todellisuudesta piispa, kirkkososiologian tutkija Seppo Häkkisen ajatusten pohjalta.

Häkkinen totesi edellä mainituissa neuvotteluissa Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa esitelmässään näin: ”Sitoutumisen ihanteena on kirkon jäsenyys, tiettyjen kristillisen opin perusasioiden tiedollinen hallinta ja niihin liittyvä päivittäinen uskonelämä ja arjen kristillisuus.” Sitoutumisen ihanteen ja todellisuuden jännitteessä vaikuttavat Häkkisen mukaan 1) Perinteisen yhteisöllisyyden heikentyminen, mikä on johtanut kirkkoon kuulumisen vähenemiseen, 2) Kirkon identiteetti on hämärtynyt. Modernisaatio on johtanut kirkon sisäiseen eriytymiseen ja maallistuminen merkinnyt kristillisen uskontulkinnan muuttumista, 3) Kirkon muuttumattoman sanoman ja muuttuvan toimintaympäristön välinen jännite on vahvistunut modernisaation ja ”privatistikristillisyyden” myötä.

Vastalääkkeitä pohdittaessa Häkkinen korostaa, että ratkaisevaa on ensinnäkin se, pystyykö kirkko ottamaan huomioon ihmisen yksilöllisyyden menettämättä samalla yhteisöluonnettaan, muodostamaan uudenlaista yhteisöllisyyttä. Häkkistä voisi kommentoida, että tämä on luterilaisuuden ja yleensäkin kristillisyyden perusdilemma: yksilön ja yhteisön välinen tasapaino lähtien kolmiyhteisestä jumalakäsityksestä. Toinen tällainen jo varhaisiin dogmeihin palau-

tuva jännitekenttä sisältyy jumalallisen ja inhimillisen väliseen paradoksaaliseen suhteeseen.

Toiseksi Häkkinen korostaa aiemmin mainitsemieni teologikommentaattorien tapaan, että sisäisen sekularisaation, kirkollisen ja jäsenidentiteetin hämärtyminen, haaste merkitsee, että kirkon on oltava tietoinen omasta ominaislaadustaan ja identiteetistään kirkkona. Kristillisen kotikasvatuksen ja kirkon kasvatustoiminnan pitää tukea sekä yksilöllistä että yhteisöllistä identiteettiä.

Kolmanneksi kontekstuaalisuus haastaa uudistamaan toimintaa ja ottamaan huomioon kristillisen uskon kokonaisvaltaisuuden. Eeva Martikainen kuvaa postmodernia todellisuutta: ”Ihmisen ulkopuolinen, toinen toisistaan irralliset elämänalueet hallitsevat häntä omine lainalaisuuksineen, joita ei voi ymmärtää toisen elämänalueen lainalaisuuksien avulla.”³⁰ Kristillinen vastaus tähän kokonaisvaltaisen uskon ja hahmotuksen ongelmaan avautuu uskosta pyhään Kolminaisuuteen, Luojaan, Lunastajaan ja Pyhittäjään. Ihminen ei ole radikaalisti autonominen, koska Jumala on Luoja, Isä, Poika ja Pyhä Henki. Moninaisuudesta löytyy ykseys Jumalassa. Luotu ei itsessään ole rajaton ja ikuinen, mutta ikuisuus on tullut aikaan. Kristuksessa ihmiseksi tullut Rakkaus on ihmistä suurempi ja kannattelee häntä – tavalla, jossa armo ja totuus sekä vapaus ja vastuu kulkevat käsi kädessä. Kolmiyhteys

30 Martikainen 1999, 19.

kannattelee ja lähettää maailmaan, jossa hän on kätketysti läsnä.

Häkkisen esittämät näkökohdat voitaisiin ehkä tiivistää Kasperin tapaan näihin kolmeen: martyria, leiturgia ja diakonia - siis: kohti Jumalaa, kohti maailmaa. Inkarnaatiossa nämä molemmat näkökohdat yhdistyivät ja loivat perustan kirkolle ja sen jäsenenä elämiselle tässä maailmassa. Tulkitsen siis postsekularismin haasteeksi kirkolle olla oma itsensä ja kohdata pluralistinen todellisuus, jossa yhtäältä elävät niin etsintä, välinpitämättömyys kuin vihamielisyysskin. Tarvitaan vahvaa identiteettiä, jolle tunnusomaisista on myös nöyryys kuunnella ennen kuin sanotaan oma punnittu sana. Sanan ei tule jäädä vain puheeksi vaan johtaa diakoniaan ja todistuksen antamiseen sanoin ja teoin, niin että kristillinen perinne ja nykyaika kohtaavat. Tuo kohtaaminen elävöittää parhaimmillaan kirkon ja yksittäisen kristityn elämää paikallisesti ja globaalisti.

POSTSEKULARISMI JA KIRKKO – KOHTI JUMALAA, KOHTI MAAILMAA: 12 KOOTTUA HAASTETTA

1) MARTYRIA. Saarna hengellisenä, teologisesti syvällisenä ja elämänmakuisena puheena. Lähetyksen, kristillisen todistuksen näkeminen osana kirkon olemusta, sisään ja uloshengitystä. Lähetyksen paikan perustelu ulkoisen ja sisäisen sekularisaation paineessa. Kirkon

olemuksen kuuluu lähetettynä oleminen mutta myös ihmisen kohtaaminen, todistus mutta ei käännytys. Kirkon työntekijöiden oman hengellisen elämän hoidon tärkeys.

2) LEITURGIA. Jumalanpalveluselämän kehittämisprojekti. Jumalanpalvelus aidosti seurakuntaelämän keskuksiksi luonnollisella tavalla.

3) DIAKONIA. Kirkon diakonisuus osana kirkon olemusta. Vain toisia varten oleva kirkko on kirkko, jolla on tulevaisuus. Tästä kasvavat niin diakonia kuin kristillinen todistus.

4) YHTEISÖLLISYYS. Yhteisöllisyyden vahvistaminen seurakunnissa, kirkon omasta olemuksesta ja toiminnan lähtökohdista nouseva rakenne kuntauudistuksen kourissa. Virka- ja seurakuntalaisrakenteen näkeminen toisiaan täydentävinä. Kirkon sisäisen yhtenäisyyden ja vuoropuhelun vahvistaminen.

5) MAAHANMUUTTAJAT MAHDOLLISUUTENA. Maahanmuuttajien tarjotun potentiaalin hyödyntäminen ottamalla heidät ekumeenisesti vastaan eri seurakuntiin: tämä on yksi esimerkiksi Kirkkohallituksen ulkoasiain osaston painopisteistä Suomessa: pitkällä aikavälillä maahanmuuttajatyö ja rikastunut jumalanpalveluselämä osa normaalia seurakunnan toimintakulttuuria

6) KOTIEN KRISTILLINEN KASVATUS: kirkon tulevaisuuden kannalta ratkaisevan tärkeää. Ei vain lasten ja nuor-

ten vaan myös aikuisten ja ikäihmisten kristillisen identiteetin rakentaminen ja vahvistaminen, kokonaiskatekumenaatti.

7) RAAMATTU KÄYTTÖÖN JA KUNNIAAN – Raamattun hengellinen lukeminen, Raamattu kirkon kirjana, historiallisen tutkimuksen hyöty ja rajat.

8) EKUMENIA JA KIRKON KANSAINVÄLISET SUHTEET kanavana kirkkojen yhteiseen perintöön ja uudistumiseen, yhteisen todistuksen ja palvelun vahvistaminen yhteyden rakentamisen ja voimavarojen yhdistämisen kautta

9) USKONTODIALOGI JA USKONTAJEN YHTEISTYÖ: yhteiskunnan uskonnollisten perinteiden huomioon ottamisen edistäminen ja yhteiskuntarauhan vahvistaminen. Edellyttää oman identiteetin ja perinteen tuntemista.

10) REFORMAATION MERKKIVUOSI 2017 mahdollisuutena itsearviointiin ja perinteen tuomiseen tähän päivään uudella tapaa: Sana ja sakramentit, kirkon sakramentaalisuus ja luterilaisen spiritualiteetin aarteiden hyödyntäminen, ekumeenisen Luther-tutkimuksen löydöt seurakuntaelämää hedelmöittämään

11) KONTEKSTUAALISUUS JA VASTAKULTTUURISUUS: Kriittinen solidarisuus suhteessa vallitsevaan yhteiskuntaan. Kirkon ja sen sanoman läsnäolo julkisessa tilassa ja mediassa – median kohtaamisen ongelmat: selkeää, mutta ei pinnallista kieltä ja kokonaisviestintää, verkko haltuun mutta ei anneta sen mää-

rätä koko todellisuutta: henkilökohtaisen kohtaamisen arvo

12) MUISTI JA KOKONAISKUVA: Ilman yhteyttä lähteille, juuriin, kristinuskon myönteinen vaikutus yhteiskunnassa on vaarassa haihtua ja hävitä – vrt. ampu mistapaukset, yhteiskunnan koventuminen, individualismi, hedonismi, päämäärättömyys

Kirjallisuus:

Brodd, Sven-Erik

- 2011 Studying Ecclesiologies at Work in the Nordic Folk Churches – Nordic Folk Church Ecclesiologies. November 2011. Ecumenism in the Nordic Region. Sveriges Kristna Råd. S. 3–9.

Eckerdal, Erik

- 2012 Folkkyrkans kropp. Einar Billings ekklesiologi I postsekulär belysning. Doktorsavhandling Uppsala 2012.

Habermas, Jürgen

- 2008 Notes on a Post-Secular Society. Both religious and secular mentalities must be open to a complementary learning process if we are to balance shared citizenship and cultural difference. 18.6.2008.

Häkkinen, Seppo

- 2010 Ihanne ja todellisuus. Jäsenyyteen sitoutuminen Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa 1960-luvulta 2000-luvulle.
2011 Ihanne ja todellisuus. Jäsenyyteen sitoutuminen Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa – Reseptio 1/2012, s. 101–113.

Kasper, Walter Kardinal

- 2011 Katholische Kirche. Wesen, Wirklichkeit, Sendung. 3. durchgesehene Auflage. Herder Freiburg, Basel, Wien.

Keskitalo, Jukka

- 1999 Kristillinen usko ja moderni kulttuuri. STKSJ 218. Helsinki.

Kääriäinen, Kimmo

- 2003 Teorioita uskonnon ja yhteiskunnan muutoksesta – Moderni kirkkokansa. Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhanella. Kimmo Kääriäinen, Kati Niemelä, Kimmo Ketola. KTJ 82. S.87–121.

Martikainen, Eeva

- 1999 Teologian perusmalleja klassisesta postmoderniin. STKSJ 219. Helsinki.

Perrier, Emmanuel

- 2011 The Blackwell Companion to Catholic Church. Ed. by James F. Buckley, Frederick Christian Bauerschmidt and Trent Pomplun.

Siikaniemi 2011 – kirkko yhteisönä

- 2012 Reseptio 1/2012.

Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön yleiskokous Firenzessä 20.-26.9.2012

Tomi Karttunen ja Matti Repo

Tiivistelmä

Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön (EPKY, ent. Leuenbergin kirkkoyhteisö) yleiskokouksen teemana oli ”Vapaa tulevaisuutta varten”. Osanottajia, eniten saksalaiselta kielialueelta, oli kokoontunut 220 Convitto della Calza –luostariin Firenzen keskustan tuntumaan. Yhteisön ekumeenisen kehityksen kannalta keskeisintä oli oppikeskusteludokumenttien käsittelyssä julki lausuttu tarve selvittää yhteisön itseymmärrystä, erityisesti sen kirkko-opillista peruskäsitettä ”kirkollinen yhteys” (Kirchengemeinschaft, church fellowship) sekä piispan viran ja yleensä viran kolmisäikeisyyden ymmärtämistä. Yhteisö pyrkii lähestymään tulevaisuudessa etenkin Anglikaanista kommuuniota ja järjestää sarjan konferensseja katolisen kirkon kanssa Leuenbergin konkordian ekumeenisesta mallista. Onkin mahdollista, että konkordian ekumeenisesta mallia kehitetään kohti ekumeenisen liikkeen yleistä päämäärää, kirkon näkyvän ykseyden tavoittelua. Reformaation merkkipuoden vieton ekumeenisen toteuttamisen mahdollisuus vahvistunee sitä kautta, että uudessa presidiumissa on kaksi luterilaista ja yksi katoliseen ja anglikaaniseen ekumeniaan myönteisesti suhtautuva reformoitu. Kirkkomme esittämä rakentavan kriittinen linja ja osallistuminen yhteisön teologiseen työskentelyyn voi tukea tätä kehityskulkua.

Kokouksen yleisteemat

Firenzen kokouksen asialistalla olivat presidiumin ja pääsihteerin raportit toimikauteen, teologinen pääsesitelmä, kirkkoyhteisön tulevaisuus sekä yleisesti ottaen protestanttisten kirkkojen uudistumis- reformipyrkimykset sekularisointuneessa eurooppalaisessa kontekstissa, vuoden 2017 reformaation 500-vuotisjuhlan vietto, ekumenia ja uskontojen moninaisuus Euroopassa.

Keskeinen osa yleiskokousta oli myös oppikeskustelu- ja muiden EPKY:n Budapestin 2006 yleiskokouksen jälkeen valmistelemien raporttien käsittely etukäteen jyvitettyissä ryhmissä. Käsitellyt raportit olivat: 1) Scripture, Confession, Church, 2) Ministry, Ordination, Episkope, 3) Stand up for Justice, 4) Training Ministry, 5) Anchor in Time sekä 6) Ecclesia semper reformanda. Piispa Matti Repo oli sijoitettu käsittelemään raporttia numero kaksi, Ministry sekä teologisten asiain sihteeri yhdessä ruotsalaistarkkailijan ja parin norjalais- ja tanskalaisedustajan kanssa raporttia kuusi eli Ecclesia semper reformanda.

Tulevia ekumeenisia keskusteluja ajatellen merkittävimmäksi pitää arvioida raportin Ministry, Ordination, Episkope käsittelyä sekä oppikeskustelujen valmistelua kirkollisen yhteyden (church

fellowship) käsitteestä, sekä konsultaatioiden valmistelu roomalaiskatolisen kirkon kanssa Leuenbergin ekumeenisesta mallista.

Teologinen pääesitelmä sekä presidiumin ja pääsihteerin raportit

Teologisen pääesitelmän piti EPKY:n presidiumiin kuluneena toimikautena varapresidenttinä kuulunut professori Michael Beintker Münsteristä. Esitelmässään *Frei für die Zukunft. Die evangelischen Kirchen zwischen Reform und Reformation* hän otti lähtökohdaksi Jeesuksen nk. jäähyväispuheet (Joh. 14-17). Niissä hän kiinnitti huomiota erityisesti kolmeen seikkaan: "...läheinen sidos Jeesukseen Kristukseen, luottamus Hengen tulemiseen ja rakkauden käytäntö. Voisi myös sanoa: kristillinen seurakunta tulee vapaaksi tulevaisuutta varten, kun se ymmärtää Ristiinnaulitun ja Ylösnousseen elämänsä perustana, kun se rukoo Pyhän Hengen tulemistä ja kun sen elämän ilmaisut ovat rakkauden energioiden läpäisemiä. Kristus-sidos, Hengen lupaus ja rakkauden käsky ovat Jeesuksen Kristuksen kirkon elementaarisimmat tulevaisuuden periaatteet. Lisä ei olisi neljännen evankeliumin mukaan tarpeen. *Satis est.*"

Tämän lähtökohdan valossa Beintker sitten tarkasteli ihmisen eksistentiaalista turvattomuutta sekularisoituneessa Euroopassaa pitkälti jo Karl Jaspersin 30-luvulla esittämien näkymien valossa, joihin myös esimerkiksi Dietrich Bonhoeffer teoksessaan *Ethik* viittaa. Kes-

keinen johtopäätös on: "Jumalan arvon kieltäminen johtaa ihmisen hylkäämiseen." Johtopäätös muistuttaa Dietrich Bonhoefferin natsi-Saksan kontekstissa esittämää ajatusta, jonka mukaan modernin ajan aatehistoria osoittaa konkreettisesti, miten ihmisen itse palvonta johtaa mitä syvimpään nihilismiin ja ihmisten halveksimiseen.

Beintker huomaa, että sekularisaatio ja ei-kirkollistuminen eivät kuitenkaan ole johtaneet uskon ja hengellisyyden hylkäämiseen vaan uskon korvikkeiden kukoistukseen: pelastus- ja maailmanse-litysideologioiden, ruumiin palvonnan, lifestyle-suunnittelun, turismin ja vapaa-aikateollisuuden eikä vähiten esoteriikan. Tarvitaan reformia ja reformaatiota, jolla on selkeä teologis-hengellinen perusta eikä neuroottista reformipaatosta. Beintker viittasi lopuksi Lutheriin, jolle uudistuminen oli ensimmäiseksi ja viimeiseksi "Jumalan asia". Tarvitaan Raamattua, rukousta ja teologiaa. Reformaatiota ei saa aikaan ihminen itsestään käsin vaan se on "tapahtuma, jonka aikaan saajana on Jumala".

Muuten hyvässä esitelmässä kiinnitti huomiota alun tendenssimäinen ja epä-johdonmukainenkin kritiikki kristillistä traditiota ja sen merkitystä hengellisteologisena resurssina. Sama tendenssimäisyys näkyi Beintkerin arvioissa eri tunnustuksista rikkautena, jotka eivät tarvitse häivyttämistä. Taustalla on mitä ilmeisimmin Leuenbergin konkordian opillisten sisältöjen ja niiden välisten erojen merkityksen häivyttäminen "his-

toriallisina ilmenemismuotoina” sekä tästä näkökulmasta konkreettisten tunnustusten välisten erojen häivyttäminen lopulta lausumattomaksi jäävän Jeesuksen Kristuksen evankeliumin valossa.

Beintkerin johtopäätös reformaation teologisesta luonteesta kytkeytyi alussa mainittuihin ”Kristus-sidoksen, Hengen lupauksen ja rakkauden käskyn” ulottuvuuksiin. Tästä käsin hän summasi: ”... reformaatio on liikettä katumuksessa kohti Jeesusta Kristusta todellisena vii-
ni puuna.”

Presidiumin raportissa kehuttiin Leuenbergin konkordiaa ja katsottiin sen edistäneen Alankomaiden protestanttisen kirkon, Keski-Saksan evankelisen kirkon ja Ranskan yhdistyneen protestanttikirkon syntyä. Vähemmän huomiota kiinnitettiin kirkkojen jäsenmäärän dramaattiseen putoamiseen ja pitkälti tästä johtuviin taloudellisiin ongelmiin liitosten takana. Esimerkiksi Ranskassa ja Hollannissa luterilaisten määrä on varsin pieni. Taus-
talla on myös yleinen tendenssi, jolla etsitään suuruuden ekonomiaa yhteiskunnassa liikemaailman malleista innoitett² hakien.

Presidium korosti myös toimiaan ”yhteisen profestanttisen profiilin” eteen sekä katsoi vahvistaneensa ”protestanttisten ääntä Euroopassa”. Tämä keskeinen lähtökohta välittyi presidiumin raportissa niin ekumeniaan kuin vaikutustoimintaa käsiteltäessä: ”EPKY:n ekumeenisten dialogien päätavoite on antaa ääni protestanttisten kirkkojen omille erityisille

aiheille muiden kirkkojen rinnalla eurooppalaisella näyttämöllä”. Vaikuttamistoiminnasta todetaan: ”...meidän pitää miettiä, miten protestanttinen ääni voidaan tulevaisuudessa parhaiten nostaa esiin Brysselissä ja vahvistaa sitä edelleen tässä ekumeenisessa yhteydessä”. Keskusteluissa myös kyseenalaistettiin sen mielekkyys, että korostetaan näin paljon ”protestanttista ääntä” ekumeenisen liikkeen yhteisten tavoitteiden rinnalla ja jopa ohi. Kertomuksessa mainittiin myös presidiumin matkasta Suomeen ja Ruotsiin kesäkuussa 2010, joka ei tosin pyörtänyt päätöstä olla allekirjoittamatta konkordiaa, mutta raportin mukaan vierailut vahvistivat olemassa olevan yhteistyön tason.

Pääsihteeri Michael Bünker kertoi EPKY:n päämajan muuttaneen v. 2007 Berliinistä Wieniin Budapestin yleiskokouksen päätösten seurauksena. Samalla ”allekirjoittajayhteisöstä” tuli eurooppalainen organisaatio, jolla on säädellyt jäsenkriteerit. EPKY:llä on Wienissä viisi työntekijää ja sen tulot ovat 225.400 €. Tulot tulevat pääosin jäsenmaksuista. Suurimman osan maksaa evankelisten kirkkojen unioni Saksasta. Ensimmäistä kertaa oli yleiskokouksessa stuertteja Norjan kirkon organisoimina. Budapestin jälkeen on kehitetty myös alueellista työtä ja perustettu jo aiemmin olemassa olleiden Kaakkois- ja Luoteis-Euroopan alueiden rinnalle uudeksi alueryhmäksi Reinin kirkkojen konferenssi. Bünker puhui toiveikkaasti myös Pohjois-Euroopan ryhmän muodostamisesta, johon ottaisivat osaa myös Ruotsin ja Suo-

men ”evangeliset kirkot”, jotka eivät ole allekirjoittaneet konkordiaa. Hanke on kuitenkin edennyt varsin nihkeästi. Pohjois-Saksan uusi yhdistynyt kirkko, ”Nordkirche” tulisi suunnitellusti myös mukaan. Uusi alueryhmä on myös perustettu, kun Euroopan latinalaiset protestanttikirkot organisoituivat omaksi ryhmäkseen. Uusi vastuualue EPKY:llä on diasporatyö, kun se ottaa vastuulleen Euroopan diaspora-avun työryhmän toiminnan.

Yleiskokouksen tekemät henkilövalinnat

EPKY:n 13-jäseniseen neuvostoon tuli tällä kertaa vuorostaan tanskalaisjäsen, pastori Kirsten Jörgensen Tanskan evankelis-luterilaisesta kansankirkosta ja varajäseneksi TM, tohtorikoulutettava Kristin Graff-Kallevåg Norjasta. Näin ollen länsipohjoismainen vaikutusvalta väheni hieman, kun Stephanie Dietrichin pois jäännin myötä jäi pois myös varapresidentin paikka.

EPKY:n vt. presidentiksi valittiin piispa Friedrich Weber Braunschweigin evankelis-luterilaisesta maakirkosta. Weber vastaa VELKD:ssa suhteista katoliseen kirkkoon Saksassa. Hän käytti myös puheenvuoron, jossa oli valmis Leuenbergin konkordian ns. sovitetun erilaisuuden mallin kriittis-analyttiseen tarkastelemiseen. Weber on muutenkin painottanut tehtävän kuvansa mukaisesti suhteita katoliseen kirkkoon ja välttänyt yksipuolista ”protestanttisen profiilin” korostamista. Toiseksi varapresidentik-

si valittiin Sveitsin reformoidun kirkon uusi kirkkopresidentti Gottfried Locher, joka on ekumeenisesti avarasti suhtautuva myös katoliseen ja anglikaaniseen kirkkoon päin. Toiseksi varapresidentiksi valittiin Klára Tarr Cselovszky Unkarin kirkon ulkoasiain osastolta. Presidiumin koostumus näyttäisi lupaavalta ajatellen EPKY:n ekumeenisen mallin ja perussuuntauksen mahdollista kehittämistä vähemmän ”protestanttista profiilia” ja enemmän laajempaa ekumeenista yhteistyötä korostavaksi.

EPKY:n ekumeeninen toiminta

Kertomuskaudella Budapestin vuoden 2006 yleiskokouksen jälkeen EPKY on käynyt monia ekumeenisia keskustelutarjoja. Niinpä se ensinnäkin solmi teologisten keskustelujen pohjalta yhteistyösopimuksen Euroopan baptistiliiton kanssa, vaikka yhden kristillisen kasteen tunnustamiseen ei vielä yleisesti ottaen päästy. Toisekseen ortodoksisten kirkkojen kanssa käytiin keskusteluja kasteesta ja päädyttiin suosittamaan molemminpuolisesti toisen kristillisen kasteen tunnustamista. Esimerkiksi Saksassahan on vuonna 2007 toteutettu Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen -yhteisön parissa varsin laajapohjainen kristillisen kasteen keskinäinen tunnustaminen. Siinä oli paikallisesti mukana myös esimerkiksi Venäjän ortodoksien kirkon edustaja, mutta Venäjän ortodoksinen kirkko kirkkona ei ole asiakirjaa hyväksynyt vaan allekirjoitus jää yksittäisen henkilön allekirjoitukseksi. Mukana on kuitenkin myös Saksassa toimivia ortodoksisia kirkkoja.

Porvoon kirkkoyhteisön jäsenkirkon näkökulmasta on kiintoisaa, että kirkkoyhteisö on käynyt keskusteluja myös Britannian ja Irlannin anglikaanisten kirkkojen kanssa. Kokouksessa allekirjoitettiin *Memorandum of Affirmation and Commitment between the British and Irish Anglican Churches and the Community of Protestant Churches in Europe – Leuenberg Church Fellowship*. EPKY:n ja Anglikaanisen kommuunion katsottiin olevan Jeesuksen Kristuksen näkyvän ykseyden päämäärästä yhtä mieltä, vaikka päämäärän saavuttamisen elementeistä on erimielisyyttä ja lisäkeskusteluja kaivataan lisääskelien ottamiseksi. On kuitenkin havaittavissa selvä ero, kun EPKY määrittelee näkyvän ykseyden ”todistukseksi” yhteistyön palvelussa ja todistuksessa maailmalle ja anglikaanit puolestaan Lambethin nelikulmion pohjalta määrittelevät ykseyden edellytyksiksi kanoniset Kirjoitukset, ekumeeniset uskontunnustukset, kaksi Herran sakramenttia ja ”historiallisen piispuuden paikallisesti sovellettuna”.

Katolinen ja ortodoksinen kirkko ovat korostaneet Leuenbergin ekumeenisen mallin olevan protestanttinen ekumeeninen malli, johon katoliset eivät periaatteellisista syistä voi yhtyä. Se edellyttäisi näet protestanttisen ajattelumallin omaksumista. Kun EPKY kuitenkin on käynyt keskusteluja ortodoksien kanssa kasteen keskinäisestä tunnustamisesta ja etsii tapoja keskustella myös katolisten kanssa, ja yhteisön sisäisessäkin yhteyden luomisessa on ilmennyt haasteita, näyttää

siltä, että EPKY on alkanut entistä vakavammin ottaa esitetyn kritiikin huomioon. Korostettiin myös, että EPKY:n ei tule ohittaa toiminnassaan esimerkiksi KMN:n Faith and Order-komission työtä. Toiveita herättävää vuoden 2017 ekumeenisen vieron kannalta on, että hyväksyttiin osaksi Europa reformata –projektin tehtäväksi antoa resoluutio, jonka mukaan EPKY:n tulee toimia yhteistyössä ”ekumeenisten partnerien, erityisesti roomalaiskatolisen kirkon kanssa, jotta reformaation 500-vuotismerkkivuosi voidaan kokea merkittävänä panoksena ekumeeniseen prosessiin”.

Presidiumin raportista – jossa Leuenbergin konkordian ekumeenista mallia, kuten tavallista, keuhuttiin - keskustellessa kiinnitettiin huomiota siihen, että tulee selvittää, mitä oikein tarkoitetaan ”sovittamisella”, kun puhutaan sovitettun erilaisuuden mallista tai, minkälainen asema piispan viralle annetaan. Yhteisössä kun on painotettu synodaalista ajattelua ja kaavailtu jopa Euroopan protestanttista synodia, joka antaisi ”yhteisen protestanttisen äänen Euroopassa”. Pohjolan piispaalliset jäsenkirkot eli Tanskan ja Norjan kirkot ovat olleet varsin skeptisiä tätä hanketta kohtaan. Myös ”kirkollisen yhteyden” (Kirchengemeinschaft) käsitettä on määrää selvittää tulevassa yhteisön ekumeenisessa projektissa.

Yleiskokous hyväksyi käynnistettäväksi tai jatkettavaksi seuraavia ekumeenisia dialogeja:

1) Konsultaatiot roomalaiskatolisen kirkon kanssa Leuenbergin kirkkoyhteisön ekumeenisesta mallista

2) Keskustelujen jatkaminen anglikaanisten kirkkojen kanssa Memorandum of affirmation and commitment –asiakirjan pohjalta.

3) Neuvostoa pyydetään etsimään sopivia tapoja yhteistyön kehittämiseen Euroopan baptistiliiton kanssa vuoden 2010 sopimuksen pohjalta.

4) Neuvostoa pyydetään etsimään sopivia tapoja jatkaa konsultaatioita Euroopan protestanttisten kirkkojen kanssa

5) Yleiskokous pyysi neuvostoa luomaan kontakteja helluntailaisiin kirkkoihin ja karismaattisiin yhteisöihin ja etsimään sopivia muotoja keskustella heidän kanssaan.

6) Yleiskokous pyysi neuvostoa etsimään sopivia muotoja käydä keskustelua ja tehdä yhteistyötä maahanmuuttajakristittyjen kanssa. Se suosittelee läheistä yhteistyötä tällä alueella Euroopan kirkkojen siirtolaiskomission kanssa.

7) Yleiskokous pyytää neuvostoa järjestämään konsultaation, jossa jäsenkirkot voivat pohtia kokemuksiaan uusien ilmestyvien kristillisten ryhmien kanssa.

Uskontodialogia ajatellen hyväksyttiin tutkimusprojektin ”uskontojen moninaisuus” käynnistäminen, jonka on määrä tutkia teemaan liittyvää monimutkaista

kokonaisuutta ja teologisia implikaatioita.

Ministry, Ordination, Episkope

Edellisen yleiskokouksen v. 2006 käynnistämä kirkon virkaa, siihen vihkimistä sekä kaitsentaa käsittelevä tutkimusprojekti saatiin päätökseen, kun Firenzen yleiskokous hyväksyi raportin *Ministry, Ordination, Episkope*. Aihe on mitä tärkein katolisen kirkon sekä ortodoksisten ja anglikaanisten kirkkojen kanssa käytävien neuvottelujen kannalta, mutta myös EPKY:n omien jäsenkirkkojen keskinäisen yhteyden tiivistämisen kannalta. Itse konkordia oli tyytynyt toteamaan, että kirkollinen yhteys ”sisältää molemminpuolisen ordinaation tunnistamisen” käsittelemättä virkaan liittyviä teologisia kysymyksiä. Tunnustaminen oli välttämätöntä konkordian mahdollistaman alttarin ja saarnatuolin yhteyden tähden, mutta konkordian metodi edellytti näiden kysymysten sijoittamista sellaisen historiassa kehittyneiden muotojen joukkoon, jotka eivät koske kirkon perustaa eivätkä voi olla kirkkoja erottavia. Tällöin tehtiin kuitenkin ekklesiologinen oletus myös muiden kuin saksalaisten maakirkkojen osalta, ja Suomen ev.-lut. kirkon näkökulmasta se tuntuu edelleen rajoittavan yhteisön käymiä ekumeenisia neuvotteluja. Osin kysymyksiä selvensi v. 1994 hyväksytty asiakirja *Die Kirche Jesu Christi*, jonka vaikutuksesta Tanskan ja Norjan kirkot allekirjoittivat konkordian.

Nyt hyväksyttyyn uuteen asiakirjaan kirkkomme antoi jo aiemmin lausunnon kiinnittäen huomiota siihen, että siinä tulkitaan ”kaitsenta” (episkope) funktioksi, jota voi hoitaa yhtä hyvin erityinen virka (piispa, superintendentti) kuin kirkollinen päätöksentekoeelin (synodi). Tällöin kuitenkin kaitsenta ymmärretään lähinnä hallinnoksi ja sen hengellinen ulottuvuus kaventuu. Ratkaisu on jossain mielessä ymmärrettävä saksalaisessa tilanteessa, jossa toisilla kirkkoilla on piispoja ja toisilla ei, mutta se vaikeuttaa piispanviran ymmärtämistä hengellisenä virkana sekä estää näkemästä virkaan vihkimistä historiallisessa jatkumossa kirkon jatkuvana rukouksena Pyhälle Hengelle sen pysymiseksi uskossa ja siitä nousevissa todistuksen ja palvelun tehtävissä. Protestanttisissa näkökulmissa vaikuttaa piispanvirkaan kytkeytyvän valtaan liittyviä mielikuvia.

Uusi asiakirja ei valitettavasti kykene ratkaisemaan tätä jännitettä. Siihen liittyy laaja eksegeettis-historiallinen taustatyö, jossa episkope käännetään ”johtamiseksi” perinteisen ”kaitsennan” sijasta ja näin tuetaan sen pitämistä pikemminkin hallinnollisena ja rakenteellisena kuin persoonallisena ja hengellisenä asiana. Asiakirja käsittelee kuitenkin kiitettävällä tavalla useita virkaan ja vihkimiseen liittyviä teemoja. Se sijoittaa viran osaksi koko Jumalan kansan missiota ja jäsentää sen suhdetta yhteiseen pappeuteen. Asiakirja katsoo viran perustuvan Kristukseen ja kehittyneen evankeliumin vaikutuksesta ja Pyhän Hengen johdatusessa. Samalla viitataan hieman varo-

vaisesti karismoihin; vahvempi kytkentä niihin olisi voinut auttaa kaitsennan viran käsittelyssä. Toisaalta asiakirja pyrkii torjumaan ”kolmisäikeisen viran” siten, kuin se on BEM-dokumentin pohjalta otettu esiin Porvoon sopimuksessa, mutta samaan aikaan myönnetään, että protestanttisissakin kirkkoissa on kehittynyt tietty kolminainen ”virkojen järjestys”, johon lukeutuvat sanan ja sakramentin, diakonian ja kaitsennan virat. Näin asiakirja vahvistaa pappisviran yhteistä ymmärtämistä ja ottaa mm. kriittisesti kantaa Saksan luterilaisten aloittamaan käytäntöön erottaa virkaan vihkiminen ja papillisiin tehtäviin valtuuttaminen toisistaan.

Lisäksi asiakirja käsittelee joitakin eurooppalaisten kirkkojen sisällä ja niiden välillä kiisteltäviä teemoja, kuten homoseksuaalisessa parisuhteessa elävien hyväksymistä papiksi vihittäviksi. Tähän teemaan se ei varsinaisesti ota kantaa; sitä vastoin se suosittelee kaikille jäsenkirkkoilleen pappisviran avaamista myös naisille. Työryhmässä kuitenkin arvosteltiin asiakirjaa siitä, että se liittää nämä kaksi kiisteltäviä teemaa toisiinsa ja siten vaikeuttaa neuvotteluja esimerkiksi ortodoksien kanssa.

Oppikeskusteluraporttien yleinen käsittely

Yleiskokouksessa käsitellään ryhmissä ja hyväksytään yleisistunnossa monia teologisia ja kirkon toimintaan liittyviä asiakirjoja, jotka on valmisteltu joko Budapestin vuoden 2006 yleiskokouksen

jälkeen tai aloitettu niiden työstäminen jo ennen sitä. Myös kirkon ulkoasiain neuvosto tai teologisten asiain toimikunta on antanut muutamista EPKY:n dokumenteista, kuten Ministry, Ordination, Episkope; Scripture, Confession, Tradition; Stand up for Justice tai Training Ministry lausunnon. Lisäksi Timo-Matti Haapiainen osallistui Ecclesia semper reformanda -tutkimusprojektiin.

Epäselvyys siinä, mikä asema konkordian jälkeisillä oppikeskusteluilla on, kävi ilmi esimerkiksi siinä, että norjalainen piispa totesi oppikeskusteluraportteja käsiteltäessä, että ei voi hyväksyä virkaa, kaitsentaa ja ordinaatiota käsittelevää dokumenttia ja sen suosituksia sanamuodolla ”ottaa omakseen” (adoptoida), koska siitä seuraisi velvoite suosittaa Norjan kirkon synodia hyväksymään sellaista, mikä on Norjan kirkon linjan vastaista. EPKY:n työryhmä kun ei ollut ottanut annettua palautetta esimerkiksi diakonin virkaa ajatellen riittävän vakavasti. Vastauksessa hänelle todettiin, että nämä ovat vain suosituksia ja lopulliset päätökset ovat Norjan kirkon kirkolliskokouksen oma asia. Korostettiin myös oppikeskustelujen ”prosessinomaisuutta”. Samalla kuitenkin jäi epäselväksi, mihin prosessi johtaa tai mihin sillä tähdätään.

Joka tapauksessa keskusteluja on yleisesti ottaen käyty hyvässä ilmapiirissä ja annettu tilaa myös toisenlaisten näkemysten esittämiselle, vaikka eriäviä näkökulmia ei ainakaan välittömästi ole aina kirjattu raportteihin. Silti näyttää siltä, että kirkkomme lausunnot ja ke-

hittämisehdotukset ovat edistäneet dokumenttien paranemista ensimmäisistä versioista. Myös meidän kannaltamme kiintoisaa ja informatiivista materiaalia on tarjolla, vaikka EPKY:n ekumeeninen malli ja tietyt peruskorostukset omalta osaltaan ohjaavat dokumenttien peruskenteita tavalla, joka poikkeaa Pohjolan luterilaisten kirkkojen linjauksista yleisemminkin. Erityisesti Saksan, Norjan ja Tanskan luterilaiset haluavat kuitenkin rakentaa siltä myös Porvoon kirkkoyhteisöön. Tanskalaisille oli hankalaa yhtyä yleiskokouksen sosiaalieettiseen kannanottoon Euroopan ajankohtaisesta tilanteesta, koska heillä ei ole valtiokirkkona kirkolliskokousta ja perinne on ollut, että Tanskassa kirkko keskittyy teologiaan ja julistukseen, valtio politiikkaan.

Yleiskokousväkeä liikuttaneen puheenvuoron käytti Lähi-idän evankelisten kirkkojen neuvoston pääsihteeri Rosangela Jarjous, joka totesi tervehdyksessään, että Lähi-idän kristittyjen tilanne ei ole koskaan ollut niin huono kuin nyt arabikevään jälkeen. Syyrian kristityt eivät hänen mukaansa halua Qatarin ja Saudi-Arabian rahoittamien voimien pääsevän valtaan, koska jäljet pelottavat. He haluavat seurata johtoa, joka takaa Lähi-idän kristittyjen uskonnonvapauden. Jarjour sanoi myös vetoavasti, että alueen kristityt kokevat tulleen unohdetuiksi ja hylätyiksi.

Kirkko tänään – Suomen evankelis-luterilaisen kirkon nykytilanne

Esitelmä suomalais-ugrilaisessa pappeinkokouksessa Tartossa 28.9.2012

Kimmo Kääriäinen

Kirkko elää muuttuvassa toimintaympäristössä, joka haastaa kirkkoa uudistumaan. Sanoma on pysyvä, mutta tavalla millä kirkko sanomaansa välittää on huomioitava se missä ympäristössä toimitaan. Tämän oivalsi jo Paavali kun hän sanoi olevansa juutalaisille kuin juutalainen.

Suomen evankelis-luterilainen kirkko on ollut monien haasteiden keskellä edellisen suomalais-ugrilaisen pappeinkokouksen jälkeen. Kuvaan tässä esityksessä niitä muutoksia, joita kirkon toimintaympäristössä ja toiminnassa on tapahtunut näinä vuosina. Piispa Seppo Häkkinen tulee myöhemmin luomaan katseen tulevaisuuteen.

Toimintaympäristön voimakas muutos on haastanut kirkon arvioimaan tilannettaan ja rakentamaan entistä kauaskantoisempia tulevaisuuden suunnitelmia. On nähty, että seuraavan viikon, kuukauden tai edes vain seuraavan vuoden toiminnan suunnittelu ei riitä, vaan on katsottava pidemmälle.

Samalla tavalla kuin lukuisat muut organisaatiot, myös kirkkomme laati yhteisen strategian. Helmikuussa 2008 Kirkkohallitus hyväksyi koko kirkon yhteisen strategian *Meidän kirkko – Osallisuuden*

yhteisö. Siinä määriteltiin kirkon perustehtävä, kirkon arvot, kirkon tulevaisuuden visio sekä toiminnan suuntaviivat vuoteen 2015.

Meidän kirkko -strategian mukaan ”kirkon tehtävä on kutsua ihmisiä armollisen Jumalan yhteyteen, tuoda elämään kestävä perusta ja rohkaista välittämään lähimmäisistä ja luomakunnasta.”

Suuntaviivat ovat joukko tietoisia, priorisoituja valintoja ja ne kertovat miten visioon päästään. Suuntaviivojen avulla kirkko pystyy reagoimaan asianmukaisella tavalla ympäristössä tapahtuviin muutoksiin. Meidän kirkko -strategiassa on linjattu kuusi strategista suuntaviivaa vuoteen 2015:

1. Hengellinen elämä vahvistuu
2. Huolehdimme heikommista ja kannamme maailmanlaajaa vastuuta
3. Vahvistamme kirkon jäsenyyden merkitystä
4. Viemme viestiä
5. Rakenteet palvelevat toimintaa
6. Kirkon uudistuminen jatkuu

Meidän kirkko -strategiassa keskeiseen asemaan nostetaan paitsi seurakunnat, myös strateginen suunnittelu kirkon muilla tasoilla. Strategian toteutuminen edellyttää näin ollen yhteisiin tavoitteisiin sitoutumista keskushallinnon yksiköissä, hiippakunnissa, seurakunnissa ja kirkollisissa järjestöissä sekä hengellisissä liikkeissä. Viime vuosina on valmistunut useita kirkon työmuotoja käsitteleviä strategioita ja toimintalinjauksia, joissa *Meidän kirkko* -strategian linjauksia on täsmennetty koskemaan tiettyjä kirkon työmuotoja.

Seurakuntien tehtävänä on ollut pohtia, mitä suuntaviivat käytännössä merkitsevät omassa seurakunnassa. Kirkon yhteinen strategia voi esittää vain yleisiä suuntaviivoja, sillä seurakuntien todellisuus poikkeaa tavattomasti toisistaan. Toimintaympäristö pääkaupunkiseudulla on aivan toisenlainen kuin pienessä seurakunnassa Pohjanmaalla. Tämä tuli selvästi esille kun edellisessä virassani Kirkon tutkimuskeskuksen johtajana vierailin lukemattomissa seurakunnissa eri puolilla Suomea ja perehdyin eri seurakuntien tunnuslukuihin. Pelkästään kirkkoon kuuluvien osuus voi vaihdella 50 prosentista 95 prosenttiin.

Kirkon yhteiset hankkeet

Seurakuntien määrä on vähentynyt nopeasti. Vielä 1990-luvulla seurakuntia oli lähes 600, nyt niiden määrä on noin 450 ja tulevana vuosina määrä tulee laskemaan nopeasti. Syynä seurakuntien määrän vähenemiseen ovat seurakuntaliitok-

set. Osa niistä on vapaaehtoisia: pienet seurakunnat eivät tule taloudellisesti toimeen yksin ja liittyvät yhteen toisten seurakuntien kanssa. Suurin osa liitoksista johtuu kuitenkin kuntaliitoksista. Kun kunnat yhdistyvät, seurakuntien on yhdistyttävä tai muodostettava seurakuntayhtymä, sillä lainsäädännön mukaan saman kunnan alueella voi olla vain yksi seurakunta tai seurakuntayhtymä. Tulevana vuosina kuntien määrän odotetaan vähenevän radikaalisti, mikä heijastuu suoraan seurakuntiin.

Seurakuntien yhdistyminen tuo seurakunnille monenlaisia haasteita. Ne koskevat sekä työntekijöitä että seurakunnan jäseniä. Miten seurakunta voi olla edelleen yhteisö jos sen koko kasvaa yhtäkkiä kolmesta tuhannesta kolmeenkymmeneen tuhanteen? Muutokset heijastuvat myös ystävyysseurakuntatoimintaan: monia aiempia suomalaisia ystävyysseurakuntia ei enää ole olemassa itsenäisinä seurakuntina. On tärkeää saada ystävyysseurakuntayhteydet ajan tasalle, jotta hallinnolliset muutokset eivät estä hyvin toimivia ystävyysseurakuntasuhteita. Olemme aloittaneet ystävyysseurakuntasuhteiden kartoituksen Suomessa ja toivomme voivamme tehdä sitä hyvässä yhteistyössä sisarkirkkojemme kanssa.

Tietotekniikassa on tapahtunut viime vuosina valtavia edistysaskeleita. Tietoverkko ei ole kirkolle enää vain väline, vaan uusi toimintaympäristö. Yhteisöt eivät muodostu enää vain kasvokkain kohtaamalla, vaan yhä enemmän virtu-

aalisesti, esimerkiksi Facebookin kautta. Tässäkin on osattava olla juutalaisille juutalainen ja kreikkalaisille kreikkalainen. Erityisesti nuoret käyttävät paljon aikaa verkossa, pitävät toisiinsa yhteyttä ja muodostavat virtuaalisia yhteisöjä. He ovat ”nettinatiivi” sukupolvi, jolle elämä tietoverkoissa on arkipäivää – toisin kuin tällaisille yli viisikymppisille seniileille.

Kirkossamme käynnistyi vuonna 2009 ”Hengellinen elämä verkossa” -hanke. Sen päämääränä on jäsenten kohtaaminen myös verkossa. Kirkon toiminta verkkotyössä alkoi useilla sivustoilla ja yhteisöissä. Tavoitteena on saada verkossa tehtävä työ osaksi seurakunnan perustoimintaa. Painopiste onkin siirtynyt seurakunnissa tehtävän verkkotyön kehittämiseen, koordinointiin ja ohjaukseen. Vuoden 2011 lopussa oli koulutettu jo yli 1 200 kirkon työntekijää käyttämään verkkoa työssään.

Suomessa seurakunnat olivat olemassa ennen kuntia. Seurakunnat olivat myös ensimmäisiä jäsenrekisteriviranomaisia. Kun seurakunnat ovat olleet itsenäisiä, myös jäsenrekisterit ovat olleet itsenäisiä eikä kirkolla ole ollut yhteistä jäsenrekisteriä. Sellaista on rakennettu vuodesta 2008 lähtien ja tämän vuoden aikana uusi jäsentietojärjestelmä pitäisi saada käyttöön. Sen avulla parannetaan jäsentietoihin perustuvia seurakuntien palveluja. Se luo myös uusia mahdollisuuksia hyödyntää jäsentietoja seurakuntien toiminnallisten palvelujen suunnittelussa ja kohdistamisessa.

Samaa sukupuolta olevien parisuhteet

Kirkko on joutunut ottamaan kantaa vuonna 2002 voimaan tulleeseen lakiin samaa sukupuolta olevien parisuhteesta. Lain mukaan samaa sukupuolta olevat parisuhteensa rekisteröineet saavat eräitä poikkeuksia lukuun ottamatta samat oikeudet ja velvollisuudet kuin aviopuolisot. Rekisteröity parisuhde on kuitenkin avioliitosta erillinen oikeudellinen institutio.

Kun laki tuli voimaan, kirkolliskokous päätti lähettää parisuhdelain seurauksia kirkossa koskevan asian piispainkokoukselle siihen liittyvien teologisten ja juridisten näkökohtien selvittämiseksi. Piispainkokouksen asettaman työryhmän mietintö *Kirkko ja rekisteröidyt parisuhteet* julkaistiin vuonna 2009. Vuonna 2010 piispainkokous hyväksyi selvityksen *Parisuhdelain seuraukset kirkossa*. Laajassa selvityksessä kuvataan kirkon kannanottoja avioliitosta, perheestä ja samaa sukupuolta olevien parisuhteista ja arvioidaan parisuhdelain seurauksia raamatuntulkinnan, luterilaisen etiikan, ekumenian, liturgisen perinteen, sielunhoidon ja lainsäädännön näkökulmasta. Lopuksi selvityksessä esitetään johtopäätökset ja toimenpidesuosituksia. Kirkolliskokous käsittelee selvitystä vuonna 2010 ja hyväksyi piispainkokouksen selvityksessä esitetyt johtopäätökset kristillisestä avioliitosta, ihmisarvosta ja rukouksen mahdollisuudesta rekisteröityjen parisuhteiden solmineiden puolesta ja antoi piispainkokouksen tehtäväksi pastoraalisen toi-

mintaohjeen laatimisen. Pastoraalinen ohje rukouksesta rekisteröidyn parisuhteensolmineiden puolesta ja heidän kanssaan hyväksyttiin piispainkokouksessa helmikuussa 2011.

Tässä asiassa on tärkeä kiinnittää huomiota kahteen yksityiskohtaan. Ensimmäkin Suomessa ei ole sukupuolineutraalia avioliittoa kuten Ruotsissa, vaan avioliitosta erillinen instituutio, rekisteröity parisuhde. Toiseksi, kirkolliskokous ei hyväksynyt siunauskaavaa parisuhteen rekisteröineille, vaan kyse on vapaa-muotoisesta rukouksesta niiden ihmisten puolesta, jotka ovat solmineet rekisteröineen parisuhteen.

Kirkon jäsenet

Kirkkoon kuuluvien osuus suomalaista on laskenut, samoin kirkon jäsenmäärä. Kirkkoon kuului vuoden 2011 lopussa 77,2 prosenttia suomalaisista. Kirkon läsnä oleva väestö vuoden 2011 lopussa oli 4 170 000, vuonna 2007 jäseniä oli 4 330 000. Tärkeimpinä kirkkoon kuulumisen syinä pidetään kirkollisia toimituksia ja kirkon tekemää auttamistyötä, sekä kotimaista että kansainvälistä diakoniaa.

Kirkosta eroaminen on ollut vilkasta vuodesta 2003 lähtien ja se säilyi korkeana viimeisten neljän vuoden aikana. Vuosina 2007–2011 kirkosta erosi 225 000 henkeä, mikä vastaa 5,4 prosenttia kirkon jäsenistä. Vastaavana aikana kirkkoon liittyi lähes 50 000 henkeä. Nuoret aikuiset olivat aktiivisimpia kirkkoon liittyjiä

kuten myös kirkosta eroajia. Sekä kirkkoon liittyminen että kirkosta eroaminen oli vilkkaina Helsingin hiippakunnassa.

Vuonna 2010 kirkosta erosi yli 80 000 henkeä. Suurin tekijä eronneiden määrän räjähdysmäiseen kasvuun oli televisiossa esitetty keskusteluohjelma homoseksuaalisuudesta – sen jälkimainingeissa kirkon jätti yli 40 000 henkeä. Suurin osa teki ratkaisunsa sen vuoksi, että kirkon edustajien kannanotot koettiin liian suvaitsemattomiksi – pieni osa taas jätti kirkon siksi, että se koettiin tässä asiassa liian liberaaliksi.

Tulevaisuutta ajatellen huolestuttava trendi on se, että erityisesti nuoret aikuiset jättävät kirkon. Tämä näkyy selvästi kun tarkastellaan eri-ikäisten suomalaisten kirkkoon kuulumista. Lapsista kastetaan kirkon jäseneksi lähes 80 prosenttia, kirkkoon kuuluvien osuus lisääntyy 15-vuotiasissa pitkälti rippikoulun vuoksi: heistä kirkkoon kuuluu yli 88 prosenttia. Kirkkoon kuuluvien osuus on alhaisin 26–32-vuotiaiden keskuudessa, joista kirkkoon kuuluu noin 67 prosenttia.

Syntyneistä lapsista 77,9 prosenttia kastettiin evankelis-luterilaisen kirkon jäseniksi vuonna 2011. Kastettujen osuus on ollut pitkään laskusuunnassa, mutta vuosina 2007–2011 laskua oli yli kuusi prosenttiyksikköä, mikä on enemmän kuin koskaan aikaisemmin vastaavana ajanjaksona. Myös kirkolliset avioliittoon vihkimiset ovat menettäneet suosiotaan. Vuonna 2011 vain reilut puolet kaikista avioliitoista oli kirkollisia. Las-

ku on hyvin nopeaa koko 2000-luvun. Osa laskusta selittyy sillä, että yhä useampi nuori aikuinen ei kuulu kirkkoon eikä heillä näin ole oikeutta kirkollista vihkimiseen. On kuitenkin huomattava, että kirkollisten vihkimisten osuus on vähentynyt nopeasti myös kirkon jäsenten keskuudessa.

Muuttoliike

Suomi on muutamassa vuosikymmenessä muuttunut lähtevän siirtolaisuuden maasta maahanmuuttomaaksi. Ulkomaiden kansalaisia on Suomessa noin 180 000 ja määrän ennustetaan ylittävän 300 000 jo vuonna 2020. Vaikka maahanmuutto tuo meille lisääntyvässä määrin muita kuin kristittyjä, on tärkeä muistaa, että noin kaksi kolmesta maahanmuuttajasta on kristittyjä. Tällä hetkellä maahanmuuttajista vain murto-osa päättyy kirkkomme jäseniksi.

Ulkomaalaisten määrän kasvu on ollut erittäin nopeaa, sillä vuonna 1990 ulkomaalaisia oli vain 26 000. Ulkomaalaiset saapuvat Suomeen pääsääntöisesti perhesyistä, opiskelemaan, työn tähden tai humanitaarisin perustein. Ulkomaalaisia asuu kaikkialla Suomessa, mutta erityisen paljon heitä on pääkaupunkiseudulla (45 prosenttia ulkomaalaisista). Tilastokeskuksen väestöennusteiden mukaan joka neljäs pääkaupunkiseudulla asuva on ulkomaalainen runsaan kymmenen vuoden kuluttua.

Maahanmuutto on lisännyt eri uskontojen vaikutusta Suomessa. Erityisen nope-

asti on kasvanut islaminuskoisten määrä. Heitä on yli 50 000.

Uskontojen välisen vuoropuhelun ja yhteistyön merkitys on lisääntynyt ja tämän kehityksen voidaan ennakoida jatkuvan. Tässä kontekstissa USKOT-foorumin perustaminen tammikuussa 2011 oli merkityksellistä. Perustajajäseninä olivat kolmen monoteistisen uskonnon, kristinuskon, islamin ja juutalaisuuden yhteisöt. Sääntöjensä mukaan foorumi toimii yhteiskuntarauhan vaalimiseksi ja tarvittaessa yhteistyössä myös muiden uskonnollisten yhteisöjen kanssa.

Uskontodialogin merkitys on lisääntynyt ja se tulee jatkossa yhä tärkeämmäksi. Merkittävää on myös se, että tietyissä kysymyksissä kirkkomme voi käyttää puheenvuoroja yhdessä muiden uskontojen edustajien kanssa – monissa asioissa olemme kumppaneita, joilla on yhteiset tavoitteet. Esimerkkinä tästä on uskontojen yhteinen vetoomus oman uskonnon mukaisen uskonnonopetuksen puolesta, jossa allekirjoittajina olivat oma arkkipiispamme, ortodoksinen arkkipiispa, katolinen piispa, Suomen islamilainen neuvosto ja juutalaiset. Uskontojen yhteinen ääni kuuluu tietyissä kysymyksissä paremmin kuin enemmistökirkon ääni yksinään.

Lopuksi

Monet jo aiemmin näkyvissä olleet muutostrendit ovat huomattavasti nopeutuneet ja vahvistuneet viime vuosien aikana. Kirkon ei kuitenkaan tarvitse

olla näiden keskellä ajopuu, joka kulkee virran mukana. Kirkkoa on historiansa kuluessa koeteltu monella tavalla ja se on selvinnyt vaikeissakin olosuhteissa. Suomessa kristillisen yhtenäiskulttuurin aika on takanapäin, mutta tämä ei välttämättä ole kirkolle haitaksi. Erilaiset mielipiteet, joskus kiistatkin ovat tuoneet kirkon ja sen sanoman kiinnostavaksi keskusteluaiheeksi. Kirkon jäsenyys on tullut tietoisemmaksi, kun se ei enää ole itsestäänselvyys. Hengellinen etsintä ja elämän perustavien kysymysten pohtiminen ei ole kadonnut. Kirkon sanomalla on kysyntää! Tässä tilanteessa kirkon tulee seurata aikaansa ja kohdata erilaiset jäsenensä. Paavalin alussa mainitsemaani viisautta on syytä yhä noudattaa.

Huomenna

Esitelmä suomalais-ugrilaisessa pappeinkokouksessa
28.9.2012 Tartossa

Seppo Häkkinen

Johdanto

“Morgen, morgen, nur nicht heute, sagen immer faule Leute.” Tämä sanonta on jäänyt mieleeni koulun ensimmäisiltä saksantunneilta, kun opettelimme saksan ääntämistä. ”Huomenna, huomenna, ei vielä tänään, sanovat aina laiskat ihmiset.” On helppo jättää asiat ja ratkaisut huomiseen. Mutta se mitä tänään teemme, luo tulevaisuutta, jonka kerran löydämme edestämme.

Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa on jo reilun viiden vuosikymmenen ajan pyritty varautumaan tulevaisuuteen tulevaisuustyöskentelyn avulla. Se on johtanut muun muassa Kirkon tutkimuskeskuksen perustamiseen, seurakuntasuunnitteluun, kirkon työn pitkän aikavälin suunnitelmiin (mm. *Kirkko 2000 -prosessi*), strategiatyöskentelyyn (mm. *Läsnäolon kirkko, 2002, Meidän kirkko – osallisuuden yhteisö, 2007*) sekä tulevaisuusselontekoon joka neljäs vuosi (*Kirkko 2020, 2010*). Viimeisimpänä toimena on kirkolliskokoukseen perustettu erityinen tulevaisuusvaliokunta.

Tässä esitelmässäni hyödynnän edellä mainittua kirkkomme ensimmäistä tulevaisuusselontekoa. Ensin nostan esille yhteiskunnan ja toimintaympäristön kir-

kolle asettamia haasteita sekä arvojen ja asenteiden muutoksia. Sen jälkeen pohdin, miten kirkon tulisi näihin vastata.

Yhteiskunnan muutostrendit kirkon haastajina

Suomalainen yhteiskunta on ollut kansallisesti, kulttuurisesti, kielellisesti ja uskonnollisesti hyvin yhtenäinen. Kirkolla on ollut vahva asema ja se on osaltaan ollut luomassa hyvinvointiyhteiskunnan pohjaa. Tilanne on muuttunut huomattavasti viime vuosikymmenen taitteessa. Yhtenäiskulttuuri ja sen myötä vanhat yhteiskunnalliset rakenteet ja instituutiot joutuivat murrokseen.

Perinteinen yhteisöllisyys on heikentynyt. Yhteiskunnassa pyritään yhä suurempiin hallinnollisiin yksiköihin pieniä kuntia yhdistämällä. Kunta on muuttunut paikallisyhteisöstä hyvinvointipalvelujen järjestäjäksi. Ihmiset eivät ole valmiita sitoutumaan pitkäksi aikaa ja esimerkiksi ihmissuhteita voidaan vaihtaa aiempaa kevyemmin perustein. Varjopuolena on inhimillisten kohtaamisten pinnallistuminen ja ihmisten turvaverkostojen heikentyminen.

Hyvinvointiyhteiskuntamme on muuttumassa kilpailuyhteiskunnaksi, jossa

kansalaisen tärkein tehtävä on kuluttaa ja omalla työllään lisätä taloudellista kasvua. Taloudellisen kasvun tavoittelussa inhimilliset arvot jäävät jalkoihin. Suomessa viime vuosina tapahtuneet perhesurmat ovat herättäneet keskustelun siitä, olemmeko rakentamassa yhteistä elämäämme liian kovien arvojen varaan.

Tietotekniikan kehittyminen muuttaa tällä hetkellä koko maailmaa. Yhteiskunnan palvelut siirtyvät verkkoon ja kyky hyödyntää uutta teknologiaa määrittää vahvasti ihmisten ja organisaatioiden vaikutusvaltaa tulevaisuuden yhteiskunnassa. Maailmanlaaja verkottuminen synnyttää samanhenkisten ihmisten pienryhmiä, virtuaaliyhteisöjä. Varsinkaan nuorille asuinpaikkaan tai sukulaissuhteisiin sidotut lähiyhteisöt eivät ole samalla tapaa merkityksellisiä kuin ennen.

Tulevaisuudessa maailmanlaaja keskinäinen riippuvuus syvenee entisestään. Maailman väkiluvun kasvu, sotien ja ympäristökatastrofien aiheuttama pakolaisuus ja köyhyys ovat yhteisiä huolenaiheitamme. Eriarvoistuminen lisääntyy. Ilmastomuutos vaikuttaa koko luomakuntaan syvästi ja peruuttamattomasti. Turvattomuutta aiheuttavat myös pandemiat ja terroriteot, yhteiskunnalliset levottomuudet sekä rikollisuuden kasvu.

Kansainvälisyys alkaa nykyään kotiovelta. Suomessa on entistä enemmän maahanmuuttajia. Monikulttuurisuus ja –uskontoisuus on tulevaisuuden Suomessa kasvava ilmiö. Tämä merkitsee kulttuurien ja uskontojen välisen vuoropuhelun

tarpeen kasvua sekä uskontokasvatuksen merkityksen lisääntymistä. Maahanmuutto vahvistaa uskonnollisuutta. Maahanmuuttajat tuovat mukanaan omat uskonnolliset perinteensä. Suurin osa maahanmuuttajista on kristittyjä.

Maan sisäinen muuttoliike on vilkasta. Vuosittain asuinpaikkaa Suomessa vaihtaa noin 800 000 henkilöä. Kunnasta toiseen heistä muuttaa noin 250 000 henkeä. Suurin muuttaneiden ikäluokka on 20–24-vuotiaat. Erityisesti ihmisten halukkuus muuttaa kaupunkeihin on lisääntynyt viime vuosina. Muuttotappiokunnat ovat suurten haasteiden edessä.

Suomen väestö ikääntyy kansainvälisesti tarkasteluna erityisen nopeasti. Tulevina vuosikymmeninä kuolleisuus ylittää syntyvyyden, joskin maahanmuutto pitää väestönkasvua yllä. Työikäisten määrä alkoi merkittävästi vähentyä jo vuonna 2010. Erityisen nopeasti ikääntyvät syrjäisemmät seudut, kaupungeissa väestörakenne on monipuolisempi.

Työelämän muutokset ovat olleet suuria. Työntekijöiltä vaaditaan yhä enemmän ja heidän on oltava valmiita kouluttautumaan jatkuvasti. Työ- ja vapaa-aika sekoittuvat. Yhteiskunta toimii tauotta, vuorokausi- tai viikkoryhmistä riippumatta. Liiallisen työhön uppoutumisen riski kasvaa. Työpaikat eivät enää ole niin pysyviä kuin ennen. Työttömyysaste on korkea. Samaan aikaan ollaan huolissaan työvoimapulasta.

Arvojen ja asenteiden muutokset kirkon haastajina

Edellä kuvattujen yhteiskunnan muutostrendien lisäksi myös ihmisten arvomaailmassa ja asenteissa tapahtuneet muutokset vaikuttavat olennaisesti kirkon tulevaisuuteen. Kiteytän nämä muutokset neljään trendiin. Luonnollisesti nämä kehityskulut kietoutuvat monin tavoin toisiinsa.

Ensinnäkin kriittisyys instituutioita kohtaan on kasvanut. Suuriin poliittisiin, taloudellisiin ja sosiaalisiin yhteisöihin suhtaudutaan varauksellisesti. Yksilön elämismaailma irtautuu ja etääntyy instituutioiden ja organisaatioiden maailmasta, kuten saksalainen filosofi Jürgen Habermas on todennut jo pari vuosikymmentä sitten. Ihminen haluaa vapaasti elää omaa elämäänsä ilman sitoutumisen kahleita. Itse asiassa on syntynyt vastakainasettelu vapauttaan varjelevan kansalaisen ja suuren valtakoneiston välille. Valtion lisäksi esimerkiksi puolueita, ammattiliittoja ja kirkkoa pidetään instituutioina, joita kohtaan esiintyy kriittisyyttä.

Toiseksi individualismi eli yksilöllistyminen on voittanut jatkuvasti alaa. Jokainen ihminen voi rakentaa oman olemuksensa ja elämänsä omien valintojensa kautta. Individualismissa ihminen antaakin yksilöllisyytensä toteuttamiselle suuren arvon. Siksi hän pyrkii itsensä toteuttamiseen sekä luovuutensa ja aloitteellisuutensa kehittämiseen.

Kolmantena kehitystrendinä on yleistynyt edelliseen läheisesti liittyvä privatis-

mi eli yksityisyys. Sillä tarkoitetaan ajattelua ja asennoitumista, jonka mukaan asiansi eivät kuulu kenellekään, vaan ne ovat yksityistä eli privaattielämäni. Ihminen on itse vastuussa itselleen, ei muille, eikä elämän valvojiksi päästetä ulkopuolisia. Perinteiset yhteisöt, kirkko niihin mukaan lukien, ovat jääneet etäälle. Niiden tilalle ovat tulleet uudentyyppiset työn ja vapaa-ajanvieron yhteisöt, myös nettiyhteisöt, mutta ennen kaikkea yksilön oma vapaus ja riippumattomuus niistä. Yhä useampi asia on yksityisasia.

Neljäs kehitystrendi on suoraa seurausta edellisistä. Pluralismi merkitsee moniarvoisuutta; ihminen elää kulttuurisesti ja aatteellisesti maailmankatsomusten ja mitä erilaisimpien arvojen ”tavaratalossa”. Hän poimii osan sieltä, toisen täältä, naapurin arvot saattavat olla tyystin ristiriidassa omiemme kanssa. Menneinä aikoina ihmisten arvot ja elämäntapa määräytyivät pitkälti heidän viiteryhmänsä perusteella, esimerkiksi säädyn tai yhteiskuntaluokan mukaan. Piti elää ”säädyllisesti”, siis oman säädyn normien mukaan. Nytemmin yhä harvempi samaistuu mihinkään yhteiskuntaluokkaan. Tämä merkitsee sitä, että arvoja ja moraalialia ei enää omaksuta johonkin yhteiskuntaluokkaan samaistumisen perusteella eikä myöskään perintönä vanhemmilta.

Uskonnollisuus on aina sidoksissa ympäröivään yhteiskuntaan ja sen muutoksiin. Yhteiskunnan rakenteessa tapahtuvat muutokset johtavat siihen, että yksittäisten ihmisten elämäntavat muuttuvat,

heidän arvostuksensa vaihtuvat ja heidän asennoitumisensa elämään muuttuu. Kun tällaiset muutokset ovat samansuuntaisia ja koskettavat riittävän suurta joukkoa ihmisiä, vaikutukset näkyvät lopulta kaikilla kulttuurin osa-alueilla. Siten on selvää, että edellä kuvatuilla suomalaisen yhteiskunnan muutoksilla on ollut vaikutusta myös suomalaisten uskonnollisuuteen. Ne kohdistuvat kirkkoon ulkopuolelta, mutta näkyvät voimakkaasti myös sen sisällä. Kriittisyys instituutioita kohtaan, individualismi, privatismi ja pluralismi ovat sellaisia trendejä, jotka ovat muuttaneet uskonnollisuutta ja samalla haastaneet kirkon.

Tulevaisuuden kirkko

Miten kirkko vastaa yhteiskunnallisten tulevaisuudentrendien sekä ihmisten arvoissa ja asenteissa tapahtuneisiin muutoksiin? Millainen on tulevaisuuden kirkko, kirkko huomenna?

Kun pohditaan tulevaisuuteen varautumista, piispainkokous pitää tulevaisuusselonteosta antamassaan lausunnossa tärkeänä viittä teologista periaatetta. Samalla ne viittaavat siihen, millainen on kirkko huomenna.

Ensinnä *kirkko pysyy uskollisena identiteetilleen*, tunnustukselleen ja tehtävälleen. Kirkon perustehtävä on hengellinen. Augsburgin tunnustuksen (VII, 1–2) mukaan kirkon tekee kirkoksi se, että evankeliumia julistetaan puhtaasti ja sakramentit toimitetaan oikein. Kirkolla on oma arvopohjansa, jonka valossa

kaikkea opetusta on arvioitava. Kirkkolaki ja kirkkojärjestys alkavat kumpikin viittauksella siihen, että kirkon usko pohjautuu Raamattuun, vanhan kirkon kolmeen uskontunnustukseen sekä luterilaisiin tunnustuskirjoihin. (Ks. KL 1:1; KJ 1:1) Kun kirkkoa uudistetaan protestanttisen periaatteen mukaisesti (*ecclesia semper reformanda est*), uudistusten tulee perustua kirkon pysyvään arvopohjaan. Raamattua ja kirkon tunnustuksia on tulkittava ja sovellettava uusissa tilanteissa, mutta historiassa muotoutuneena, meitä edeltävänä *traditiona* ne ovat muuttumattomia.

Evankeliumin puhdas julistaminen ja sakramenttien oikein toimittaminen merkitsevät sitä, että Suomen evankelis-luterilainen kirkko osallistuu Jumalan pelastavaan toimintaan maailmassa. Luukkaan evankeliumin (4:16–22) mukaan Jeesus aloitti julkisen toimintansa sovittaen itseensä Jesajan kirjan sanat: ”Herran henki on minun ylläni, sillä hän on voidellut minut, ilmoittamaan köyhille hyvän sanoman, julistamaan vangituille vapautusta ja sokeille näkönsä saamista, päästämään sorretut vapauteen ja julistamaan Herran riemuvuotta”.

Kirkon työ pyrkii tavoittamaan koko ihmisen: hänen fyysisen, henkisen, sosiaalisen ja hengellisen todellisuutensa. Jeesus ei erotellut toisistaan tärkeitä ja vähemmän tärkeitä tehtäviä. Ilosanoman julistaminen, sokeitten, vangittujen ja sorrettujen auttaminen kuuluivat yhtä lailla hänelle annettuun tehtävään. Kirkko on kutsuttu todistamaan sanoin ja te-

oin Jumalan rakkaudesta, joka on ilmentynyt Kristuksessa. Diakoninen vastuu heikoimmista lähimmäisistä ja pyrkimys sosiaaliseen oikeudenmukaisuuteen on alusta asti ollut keskeinen osa kristillistä elämänmuotoa. Asettumalla köyhien, muukalaisten sekä muiden marginalisoitujen puolelle kirkko voi antaa vakuuttavan todistuksen Kristuksesta myös suomalaisessa yhteiskunnassa.

Kirkkoa, joka seisoo luovuttamattoman uskonperintönsä varassa ja toimii siksi profeettallisesti, arvostetaan. Mutta se voi kohdata myös vainoa ja vastustusta. On siksi varauduttava siihen, että tehtävälleen uskollinen kirkko herättää myös vastustusta. Viime aikoina kritisyys kirkkoa ja kristinuskoa kohtaan on voimistunut. Silloinkin ainut kestävä perusta toiminnalle on siinä, että kirkko pysyttäytyy Jumalan sanassa ja toteuttaa Jeesuksen sille uskomaa lähetystehtävää.

Toiseksi *kirkon ykseys toteutuu moninaisuudessa*. Muuttuvassa toimintaympäristössä on tärkeä pitää kiinni siitä, että luterilaisuus ja ekumeenisuus eivät sulje pois toisiaan, vaan kuuluvat yhteen ja että kirkon ykseys sulkee sisäänsä hengellisen elämän monimuotoisuuden. Luterilainen usko ankkuroituu eri kirkkokuntia yhdistävään yhteiseen perintöön. Raamatusta kirkkoa kuvataan vertauskuvilla, jotka painottavat ykseyttä erilaisuudessa (esim. 1. Kor. 12, Ef. 4).

Edellä sanotulla on kauaskantoisia seurauksia. Ne liittyvät sekä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ekumeenisiin

suhteisiin että kirkon sisäiseen yhtenäisyyteen.

Kirkossa on kaikilla tasoilla eletävä todeksi avointa ekumeenista asennetta muita kristittyjä kohtaan. Kirkossa on pyrittävä sisäiseen yhtenäisyyteen – siihen, että sitoudutaan yhdessä Kristuksen evankeliumiin. Itsestään selvää on, että yhtenäisyys ei merkitse yhdenmukaisuutta eikä aina yksimielisyyttäkään. Kaikessa tulee kuitenkin vallita rakkaus, joka on kärsivällinen ja lempeä. (1. Kor. 13:4)

Kristityt ovat usein kipuilleet rakkauden ja keskinäisen yhteyden toteuttamisessa: jo Uudessa testamentissa näkyy varhaisen kristittyjen eripura. (Ks. esim. 1. Kor. 1:10–17) Pyrkimys ykseyteen ja keskinäiseen rakkauteen on kuitenkin otettava vakavasti, sillä Kristus itse rukoili opetuslapsiensa olevan yhtä, niin kuin hän ja Isä ovat yhtä. Kristittyjen keskinäinen ykseys on todistus maailmalle. (Joh. 17:11, 20–21)

Tehtäessä käytännön toiminnallisia linjauksia ja hallinnollisia päätöksiä on syytä pitää mielessä seuraavat kysymykset: Edistetäänkö näin kirkollista yhteyttä ja viestitäänkö maailmalle, että kirkossa vallitsee kristittyjen keskinäinen rakkaus? Luodaanko kirkkoon näin tilaa legitiimille monimuotoisuudelle? Tuntevatko eri tavoin ajattelevat ja erilaisia asioita arvostavat kristityt, että näin kaikki voivat olla mukana samassa kirkossa?

Kolmanneksi *kirkko pysyy itsenäisenä suhteessa valtiovaltaan*. Kirkon teolo-

ginen olemus ja tehtävä eivät riipu siitä, mikä on kirkon yhteiskunnallinen asema. Suomen evankelis-luterilaisella kirkolla on kansankirkkoaseman myötä ollut hyvä mahdollisuus toteuttaa lähetyskäskyä kastamalla ja antamalla kristillistä opetusta. Kirkolla on yhä melko laajat ja itsenäiset toimintamahdollisuudet suomalaisessa yhteiskunnassa.

Kirkon suotuisa yhteiskunnallinen asema ei ole itsestäänselvyys. Kirkon ja valtion suhteet voivat rakentua monin tavoin. Historia tarjoaa esimerkkejä siitä, että ne voivat myös muuttua nopeasti. Kirkon on kaukonäköisesti varauduttava myös sellaisiin yhteiskunnallisiin muutoksiin, joiden myötä sen asema julkisoikeudellisenä yhteisönä saatetaan kyseenalaistaa. Kirkon tulee pyrkiä kaikissa toimissaan itsenäisyytensä vaalimiseen ja toimintamahdollisuuksiensa takaamiseen. Kirkon tulee myös vaalia valppaasti omaa hengellistä profiliaan, jotta se ei samastuisi liiaksi ympäröivään yhteiskuntaan ja siinä vallitseviin arvoihin.

Kristityt ovat kutsuttuja toimimaan ympäröivässä yhteiskunnassa ja elämään rauhassa kaikkien ihmisten kanssa. (Jer. 29:7; Room. 12:18) Voi kuitenkin syntyä tilanne, jossa evankeliumi velvoittaa kirkon nostamaan rohkeasti äänensä esimerkiksi yhteiskunnallista sortoa tai epäoikeudenmukaisuutta vastaan. Tällöin on toteltava enemmän Jumalaa kuin ihmisiä. (Ks. Apt. 5:29; CA XVI)

Ihmisoikeuksien ytimeen kuuluu uskonnonvapaus, jonka vahvistamisen tulee

kuulua kirkon yhteiskuntasuhteiden kärkitavoitteisiin. Vastaava toimintavapaus kuuluu myös muille kristillisille kirkkoille ja uskonnollisille yhteisöille. Moniuskontoisessa yhteiskunnassa kirkon tulee toimia yhdessä paitsi muiden kirkkojen myös eri uskontojen edustajien kanssa uskonnonvapauden kaikinpuoliseksi edistämiseksi.

Neljänneksi *kirkko pysyy avoimena vuoropuhelulle*. Suomalaisen yhteiskunnan moniuskontoistuminen johtaa siihen, että luterilaisuudella ei tule olemaan tällä vuosisadalla enää samanlaista ”monopoliasemaa” kuin aikaisempina vuosikatoina. Muut kirkot ja kristilliset yhteisöt sekä erilaiset uskonnot ja maailmankatsomukset ovat tulleet pysyväksi osaksi Suomen katsomuksellista kenttää.

Uskontoteologisessa keskustelussa on noussut esiin periaatteellisia näkökulmia, joiden varassa kristityt voivat kohdata toisten uskontojen edustajia:

- Kristityt ovat kutsuttuja todistamaan toivosta, joka heillä on Kristuksessa
- Jumalan pelastava toiminta ulottuu sinnekin, missä emme sitä näe
- Kristityn asenteen uskontodialogissa tulee perustua rakkauteen
- Kristityn keskeisiin hyveisiin kuuluu nöyryys ja vieraanvaraisuus
- Uskontodialogi ei edellytä omista uskonnokäsityksistä luopumista

- Julistus ja uskontodialogi kuuluvat molemmat kirkon missioon

Monien uskontojen läsnäolo suomalaisessa yhteiskunnassa haastaa etsimään yhteistoiminnan malleja uskontojen välisen rauhan lujittamiseksi ja paikallistason sosiaalisten ongelmien ratkaisemiseksi. Uskontojen kohtaamisen lisäksi kirkko joutuu julistamaan sanomaansa yhteiskunnassa, jossa uskontokriittisen vähemmistön ääni on voimistunut. Tämän takia kirkossa on valmistauduttava perustelemaan uskoa uudella tavalla sekä täsmentämään kristillisen uskon suhdetta esimerkiksi luonnontieteelliseen maailmankuvaan.

Viidenneksi *kirkko on tietoinen roolistaan osana globaalia kristikuntaa*. Suomen evankelis-luterilainen kirkko on osa maailmanlaajaa Kristuksen kirkkoa. Maailmassa, jossa viestintäyhteydet ja matkustaminen ovat tehostuneet ennen näkemättömiin mittasuhteisiin, kirkkojen on entistäkin tärkeämpää pitää yllä keskinäisiä ekumeenisiä yhteyksiä. Kahdenvälisten suhteiden lisäksi tämä tapahtuu kansainvälisten ekumeenisten foorumien välityksellä.

Globaali tietoisuus merkitsee ekumeenista asennetta muita kirkkoja kohtaan sekä valmiutta vuoropuheluun muiden uskontojen kanssa. Mutta se merkitsee myös kansainvälistä solidaarisuutta ja valmiutta puolustaa maailman kaikkein köyhimpien perusoikeuksia. Kristilliseen uskoon kuuluu oikeudenmukaisuuden ja yhtäläisen ihmisarvon vaatimus, sillä

Raamatun mukaan jokainen ihminen on Jumalan kuva. Erityisesti Jumala kantaa huolta maailman nälkäisistä, kodittomista ja sorretuista. (Ks. esim. Jes. 1:17, 58:6–7; Matt. 25:31–46)

Suomen evankelis-luterilainen kirkko on perinteisesti kantanut kansainvälistä vastuuta. Kirkon Ulkomaanapu ja kirkon viralliset lähetysjärjestöt ovat toteuttaneet vuosikymmenien ajan kristillistä lähimmäisenrakkautta eri puolilla maapalloa. Myös kirkon kannanotoissa on kotimaisten huolenaideiden rinnalla tuotu yhteiskunnan päättäjien tietoisuuteen maailmanlaajuisia ongelmia.

Globaaliin vastuuseen kuuluu vastuu yhteisestä maapallostamme. Ympäristökysymysten tulee olla keskeinen osa kirkon tulevaisuustyöskentelyä. Ensinnäkin siihen velvoittaa jo luomiskertomuksessa ihmiselle annettu tehtävä viljellä ja varjella maata. (1 Ms. 2:15) Toiseksi, ympäristökysymysten kautta kirkon eskatologinen opetus löytää tarttumapintoja yleisempään kulttuuriin, sillä monet sekulaarit ajattelijat ovat omaksuneet apokalyptisen puhettavan puhuessaan ekologisista uhkakuvista. Kolmanneksi, kristillisen uskon mukaan myös luomakunta odottaa eskatologista vapautusta. (Ks. Room. 8:18–25.)

Huominen on Jumalan

Kirkkona emme ole ajopuu, joka vain ajalehti uskomusten, arvostusten, arvojen ja yhteiskunnan muutoksen keskellä. Me voimme itse vaikuttaa tulevaisuu-

teen. Tulevaisuusselonteossa todetaan: ”Kirkolla on mahdollisuus vaikuttaa moniin ajankohtaisiin kysymyksiin. Tulevaisuuden kirkossa tarvitaan entistä enemmän valppautta ja tietoisia ratkaisuja. Emme voi siirtää tulevaisuuteen niitä päätöksiä, jotka täytyy tehdä nyt. Muutosten keskellä on välttämätöntä kysyä, mihin suuntaan ja millä vauhdilla kirkko on menossa, mutta ennen kaikkea sitä, mihin haluamme edetä.”

Tulevaisuuden siemenet itävät menneisyyden maaperässä ja kasvavat nykyisyydessä. Joudumme koko ajan tekemään huomista koskevia ratkaisuja. Rohkeuden tähän tehtävään antaa luottamus kaikkivaltiaaseen Jumalaan, kirkon Herraan. Hänen on myös huominen.

II ”TUNNETTU JA TUNTEMATON JUMALA” SEKÄ ”KOTIEN KRISTILLINEN KASVATUS” LUTERILAIS- ORTODOKSISESSA DIALOGISSA

**Suomen evankelis-luterilaisen ja Suomen ortodoksisen kirkon
väliset XI teologiset neuvottelut 22.–23.11.2012 Järvenpäässä:
Tiedonanto**

Seppo Häkkinen

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon valtuuskuntien väliset yhdennettoista teologiset neuvottelut pidettiin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vieraana 22.–23. marraskuuta 2012 Järvenpäässä.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskuntaa johti piispa Seppo Häkkinen ja jäsenenä olivat TT Sammeli Juntunen, TT Elina Hellqvist, kirkkoherra Petri Karttunen, perheneuvoja Saara Kinnunen, teologisten asiain sihteeri Tomi Karttunen ja vs. työalasihteeri Ari Ojell. Suomen ortodoksisen kirkon valtuuskuntaa johti metropoliitta Panteleimon ja jäsenenä olivat arkkimandriitta Andreas Larikka, TT Mikael Sundkvist, TT Pekka Metso, M.Div. Soili Penttonen ja piispan sihteeri Jukka Mäntymäki.

Neuvottelussa oli kaksi aihetta, ”Tunnettu ja tuntematon Jumala” sekä ”Koti kristillisenä kasvattajana”.

Avaussanoissaan piispa Häkkinen muistutti Suomen Ekumeenisen Neuvoston 10 vuotta sitten Charta Oecumenica

-asiakirjan pohjalta laadittujen Ekumeenian hyvien tapojen pääperiaatteista. Ensimmäkin hän painotti, että ”Ekumeeninen yhteistyö rakentuu yhteiselle uskolle, jonka mukaan tunnustamme Herran Jeesuksen Jumalaksi ja Vapahtajaksi Raamatun mukaan. Sen vuoksi pyrimme yhdessä täyttämään yhteistä kutsumustamme yhden Jumalan, Isän, Pojan ja Pyhän Hengen kunniaksi.” Toiseksi hän piti tärkeänä luottamuksena ja avoimuutena ilmenevää keskinäistä kunnioitusta. Kolmanneksi hän tähdensi, että ”ekumeenia merkitsee myös sitä, että pyrimme ymmärtämään toisiamme ja pääsemään mahdollisimman laajaan yksimielisyyteen uskossa ja elämässä.”

Metropoliitta Panteleimon kuvasi op-pikeskustelujen käymistä luontevaksi. Olisi outoa, jos emme niitä kävisi, koska kirkkojen ekumeeninen kohtaaminen on käytännön elämässä jatkuvaa todellisuutta. Teologiset keskustelut tukevat myös käytännön ekumeeniaa. Meidän tulee olla aktiivisia, jotta emme taantuisi kirkkojenvälisissä suhteissa. Sotien jälkeen vilkastunut ekumeeninen yhteydenpito on

tuonut keskuuteemme paljon myönteistä. Sitä on: avoimuus, suoraselkäisyys, toinen toisensa kunnioittaminen ja yhdessä toimiminen.

Tunnettu ja tuntematon Jumala

Aiheesta alustivat TT Ari Ojell ja TT Tomi Karttunen sekä arkkimandriitta, kirkkoherra Andreas Larikka.

Alustuksessaan Ojell käsitteli kappadokialaisiin isiin lukeutuvan ja Nikean-Konstantinopolin uskontunnustukseen merkittävästi vaikuttaneen Gregorios Nyssalaisen käsitystä teologiasta Jumalan puheena, jossa hän ilmaisee itsensä meille oman sanansa kautta. Olemukseltaan tuntematon Jumala opitaan tuntemaan täydellisesti hänen tahtonsa mukaan rakkautena Jeesuksessa Kristuksessa. Hänessä täyttyvät laki ja profeetat. Isä tunnetaan Pyhässä Hengessä ”kasvoista kasvoihin” Pojan kautta Kristusta seuraamalla. Jumalan ilmoitus välittyy kirkon uskon ja elämän yhteydessä, osallisuudessa Kristukseen, joka alas laskeutuneena kuuluu kaikille. Jumalan tuntemattomuus tarkoittaa Gregoriokselle sitä, että hänessä on aina uutta löydettävää, kun seuraamme Kristusta rakkaudessa, Jumalan tahdon mukaan.

Karttunen lähestyi teemaa osoittaen luterilaisen teologian alkujuuria kirkon yhteisessä perinnössä. Näin on esimerkiksi Nikean tunnustuksen puolustajan kirkkoisä Athanasiuksen teologiassa. Athanasios korosti – kappadokialaisten isien tavoin – Kristus-Logosta sillan luo-

jana Jumalan ja ihmisten välillä. Teologin oppi on ilmoitettu Raamatussa, joka toimii ikään kuin tradition kärkenä. Oppi puhuu Jumalasta aina ”Jumalana meille”, ei abstraktiona. Itsensä ilmoittanut Jumala on tavoitettavissa kirkossa sanassa ja sakramenteissa. Kolminaisuusopin ymmärtämisessä Martti Lutherin ja luterilaisen teologian voidaan katsoa sisältävän aineksia niin lännen kuin idänkin teologisesta traditiosta.

Larikka tarkasteli Jumalaa mysteeriona sekä Jumalan tuntemista luonnollisen tiedon ja inkarnaation kautta. Apofaattinen teologia johtaa kokemukseen elävästä Jumalasta. Gregorios Palamaksen ajattelu ja sen taustalla oleva rukouselämän perinne säilyttävät Jumalan mysteerin, mutta kuvaavat samalla Jumalan läsnäoloa ihmisen uskonkokemuksessa. Jumala ilmestyy persoonissaan ja toiminnassaan (kr. *energeia*). Kirkon uskonymmärrystä ilmaistaan usein paradokseina, koska Jumalaa ei voi mahdollistaa rationaalsiin kaavoihin tai lauseisiin. Kuitenkin Jumalan läsnäolo on todellista ja ihmisellä on mahdollisuus oppia tuntemaan Jumalaa.

Yhteisesti todettiin, että kirkkojemme kesken ja niiden omissa traditioissa pyritään ymmärtämään uskon perustotuuk-
sia erilaisia käsitteitä käyttäen. Termien merkitys ei aina ole helposti ymmärrettävissä toisen tradition näkökulmasta. Kirkon yhteinen usko on kuitenkin enemmän kuin yksittäisten teologi-
en näkemykset. Jumalan tuntemisessa ja Jumalasta puhumisessa keskeiseksi nousee

kokemus elävästä Jumalasta, joka Jeesuksessa Kristuksessa on tullut ihmiseksi ja ilmoittanut itsensä. Tämä ilmoitus on kirkon julistuksen ja rukouselämän perusta.

Nykyajalle on tunnusomaista merkitysten etsintä ja elämäntarkoituksellinen pohdinta. Usein sitä sävyttää epävarmuus. Kirkkojemme mukaan Jumalasta voidaan puhua. Hänet voidaan oppia tuntemaan ja löytää hänestä vastaus hengelliseen etsintään. Pohjan kirkkojen toiminnalle tässä ajassa luo sanoma Jumalasta, joka on läsnä ja johon voi luottaa myös silloin, kun asiat eivät pysy hallinnassa ja ihminen kokee epäonnistuvansa elämässään.

Koti kristillisenä kasvattajana

Aiheesta alustivat M.Div. Soili Penttonen ja perheneuvoja Saara Kinnunen.

Penttosen mukaan ortodoksisen kasvatustarkemuksen periaatteet ovat Raamatussa, kirkon kanoneissa ja kirkkoisien opetuksissa. Keskeinen ajatus on perhe ekklesioulana, pienenä kirkkona. Se on kirkon yhteyden sosiaalistumisen ensisijainen paikka. Ihanteen mukaan kristityn perhe elää läheisessä yhteydessä seurakunnan jumalanpalveluselämään. Kasvatuksen tärkeimpänä tavoitteena ja päämääränä pidetään jumalayhteyden vahvistamista ja ihmisen pelastumista. Jumalanpalveluselämään osallistuminen, kristillinen opetus ja kotielämä, seurakuntayhteys ja yleensä arjen vuorovaikutustilanteet muodostavat yhden kokonai-

suuden. Yhdessä ne luovat edellytykset ihmisen kokonaisvaltaiselle kasvulle ja ehjän persoonan muotoutumiselle.

Kinnunen painotti vanhempien esimerkin ensisijaista merkitystä lapsen kristillisessä kasvatuksessa. Vanhemmille tärkeät asiat ovat tärkeitä myös lapselle. Kodissa luodaan perusta kristittynä kasvamiselle. Sitä tukevat seurakunnan kristillinen kasvatusta ja koulun uskontokasvatusta. Kodin kristillisen kasvatuksen keskeisiä muotoja ovat iltarukous, Raamatun lukeminen ja perheen yhteiset kirkkomatkat. Tärkeää on ottaa huomioon 10 ikävuoden taitekohta, jolloin lapsi siirtyy konkreettisesta ajattelutavasta kohti käsitteellistä, abstraktia ajattelumaailmaa. Jo ennen sitä tulee lapselle tarjota omia yhteyksiä seurakunnan toimintaan. Näin seurakunnasta tulee hänelle omakohtaisesti merkittävä. Monissa seurakunnissa on aktiivisesti vahvistettu yhteyksiä lapsiperheisiin. Tämän seurauksena perheiden osallistuminen kirkon toimintaan on merkittävästi lisääntynyt.

Yhteisesti todettiin, että käsityksemme kotien kristillisestä kasvatuksesta ja vastuusta ovat yhdensuuntaiset. Ajatus perheestä ”pikku kirkkona” kiteyttää molempien kirkkojen peruslähtökohdan kotien kristilliselle kasvatukselle, joka laajenee kodista seurakunnan jumalanpalveluselämään sekä koko elämän käsittäväksi. Tavoitteena tulee olla vanhempien tukeminen tässä tehtävässä isovanhempia ja kummeja unohtamatta. Luontevat yhteydet seurakuntaan ja eri sukupolvien välillä tuovat perheen elä-

mään laajemman kristillisen kasvatuksen tukiverkoston.

”kansankirkko teologisena ja käytännöllisenä kysymyksenä”.

Muuttuneessa yhteiskunnallisessa tilanteessa korostuu perheiden tukemisen merkitys. Yhteiskunnan varhaiskasvatus ja koulujen uskonnonopetus ovat edelleen tärkeitä lapsen ja nuoren identiteetin rakentajia. Identiteetin tukeminen oman uskonnon opetuksen kautta muodostaa hyvän perustan nuoren kasvuun ja toisten kohtaamiselle yhä monikulttuurisemmassa kontekstissa.

Järvenpäässä 23.11.2012

Molemmat kirkot ilmaisivat huolensa siitä, miten lapsen oikeus uskontoon toteutuu maassamme myös tulevaisuudessa. Varhaiskasvatuksen uskontokasvatus ja oman uskonnon opetukseen perustuva koulujen uskonnonopetus luovat pohjaa yksilön tasapainoiselle kehitykselle, toisten kunnioittamiselle ja yhteiskuntarauhan säilymiselle.

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

Neuvottelujen jatko

Yhteisiä teologisia oppikeskusteluja päätettiin jatkaa. Seuraavat neuvottelut pidetään vuonna 2014 Suomen ortodoksisen kirkon vastatessa järjestelyistä. Käsiteltäväksi teemaksi sovittiin alustavasti

Tänä syksynä on tullut kuluneeksi kymmenen vuotta siitä, kun Suomen ekumeeninen neuvosto hyväksyi asiakirjan *Ekumenian hyvät tavat*. Kyse on suosituksesta, joka nostaa esille ekumeeniseen toimintaan erityisesti maamme rajojen sisäpuolella liittyviä aiheita. Asiakirjan taustalla on vuonna 2001 Euroopan kirkkojen konferenssin ja Euroopan katolisten piispainkokousten neuvoston yhteistyönä syntynyt ekumeeninen asiakirja *Charta Oecumenica*. Se puolestaan pyrkii olemaan tekstimuotoon laadittu ”eurooppalainen ekumeeninen kartta”. Se ei sellaisenaan ole riittävä eri puolilla Eurooppaa tapahtuvassa kansallisessa ekumeenisessa ”suunnistuksessa”. Siksi vuosikymmen sitten hyväksyttiin ”kansallinen ekumeeninen kartta”, Ekumenian hyvät tavat. Sen avulla Suomen ekumeeninen neuvosto haluaa edistää ekumeenista yhteistyötä paikallisella ja kansallisella tasolla sekä tehdä selväksi sen, mihin ekumeeninen yhteistyö kirkkoja ja kristillisiä yhteisöjä velvoittaa.

Ekumenian hyvät tavat –suosituksen periaatteet on hyvä muistaa, kun aloitamme Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon XI teologisia neuvotteluja. Otan tässä yhteydessä esille muutaman keskeisen näkökohdan, joita asiakirjassa painotetaan.

Ekumeenisen työskentelyn lähtökohtana on yhteinen usko. ”Ekumeeninen yhteis-

työ rakentuu yhteiselle uskolle, jonka mukaan tunnustamme Herran Jeesuksen Jumalaksi ja Vapahtajaksi Raamatun mukaan. Sen vuoksi pyrimme yhdessä täyttämään yhteistä kutsumustamme yhden Jumalan, Isän, Pojan ja Pyhän Hengen kunniaksi.”

Ekumenia edellyttää keskinäistä kunnioitusta. Yhteys rakentuu luottamuksen ja avoimuuden varaan. Asiakirjan mukaan ”olemme vakuuttuneet siitä, että Jeesuksen rukous ykseyden puolesta on vahvempi kuin kristittyjen hajaannus.” Koska ekumenian tavoitteena on Kristuksen kirkon ykseys, lähtökohtamme on siinä, mikä meitä yhdistää. Emme kuitenkaan sulje silmiämme meitä erottavilta tekijöiltä. Ekumenia merkitsee myös sitä, että pyrimme ymmärtämään toisiamme ja pääsemään mahdollisimman laajaan yksimielisyyteen uskossa ja elämässä. Vuoropuhelussa opimme ymmärtämään paremmin myös omia perinteitämme. Osallistumme tähän työhön tasavertaisina kumppaneina. Asiakirja muistuttaa, kuinka ”vaikeissa kysymyksissä yritämme ymmärtää rukoillen ja avoimesti keskustellen toistemme näkemyksiä ja Jumalan Sanan tulkintaa.”

Nämä periaatteet ovat hyvä lähtökohta sille työskentelylle, johon nyt käymme. Ne on syytä palauttaa mieleemme senkin vuoksi, että kirkkomme ovat ne hyväksyneet ja niihin sitoutuneet.

Kirkkojemme välisissä teologisissa neuvotteluissa on kullakin neuvottelukerralla käsitelty sekä dogmaattista aihetta että käytännön elämästä ja suomalaisesta kontekstista nousevaa sosiaalieettistä teemaa. Kirkkojemme välinen yhteys kuvastaa sitä, että ekumeniassa tarvitaan sekä opillista että käytännöllistä yhteistyötä. Näiden XI teologisten keskustelujen teemoina ovat *Tunnettu ja tuntematon Jumala* sekä *Koti kristillisenä kasvattajana*. Molemmat teemat ovat mitä ajankohtaisimpia.

Nykyaikaa luonnehtii merkitysten etsintä. Monenlaiset elämäncatsomukselliset kysymykset kiinnostavat ihmisiä. Tämä paljastaa sen kaipauksen, joka ihmisen sisimmässä on. Kaipaus kohdistuu sala-peräisesti johonkin tämän maailman ulkopuolella olevaan, kuitenkin johonkin sellaiseen, joka välittyy tämän maailman kautta. Mikä on tämä sisimmän kaipauksen todellinen kohde? Muinaisilla kreikkalaisilla se oli ”tuntematon Jumala”, josta ei voinut tietää mitään. Uudessa testamentissa tämä Jumala tahtoo tehdä itsensä tunnetuksi Jeesuksessa Kristuksessa. Merkitysten etsinnän keskellä teema *Tunnettu ja tuntematon Jumala* on hyvin ajankohtainen.

Kodin merkitys kristillisen uskon synnyssä ja tradition siirtämisessä on keskeinen. Kodin antamaa hengellistä perustaa ja kristillistä kasvatusta ei voi korvata. Kirkkomme tuore nelivuotiskertomus *Haastettu kirkko* paljastaa sen, kuinka nopeasti viime vuosien aikana kasteiden määrä on vähentynyt ja kotien kristillinen

kasvatus heikentynyt. Tänä on erityisen huolestuttavaa. Nämä ovat kiireellisimpiä ja tärkeimpiä alueita, joihin kirkoissamme – rohkenen tarkoittaa kumpaakin kirkkoa – on tartuttava voimakkaasti. Teema *Koti kristillisenä kasvattajana* on paitsi ajankohtainen, kirkkojemme tulevaisuuden kannalta hyvin tärkeä.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon puolesta toivotan teidät lämpimästi tervetulleiksi XI teologisiin neuvotteluihin. Pyyntöni ja rukoukseni on, että Jumala siunaisi nämä neuvottelut ja antaisi Pyhän Hengensä johdatuksen keskusteluihimme. Silloin voi toteutua Ekumenian hyvät tavat –suositusten tavoite: ”Pyrimme yhdessä täyttämään yhteistä kutsu-mustamme yhden Jumalan, Isän, Pojan ja Pyhän Hengen kunniaksi.”

Tunnettu ja tuntematon, tunnustettu Jumala

Ari Ojell

1. ”Isien Isä” Gregorios Nyssalainen ja tunnustuksen teologia

Teemassa ”tunnettu ja tuntematon Jumala”, kirkkoisä Gregorios Nyssalainen¹ on erityisen kiinnostava teemaan johdattaja kahdestakin syystä. Ensinnäkin hän eräs toiseen ekumeeniseen kirkolliskokoukseen Konstantinopolissa 381 osallistuneista piispoista, jotka ottivat osaa edelleen yhdessä tunnustamamme ”yhden, pyhän ja katolisen kirkon” ekumeenisen uskontunnustuksen laadintaan. Samalla hän ei kuitenkaan ollut pelkästään yksi monista: on useita syitä olettaa hänen olleen tuon kokouksen teologinen johtohahmo veljensä Basileios Suuren menestyttyä ennen kokousta ja heidän yhteisen ystävänsä Gregorios Nazianzoslaisen vetäytyttyä kokouksesta toimittuaan hetken jopa sen puheenjohtajana. ”Nyssan tähti” – kuten Basileios veljeään kutsui

– nousi zeniittiin Konstinopolin kirkolliskokouksissa 381 ja 838 ja loisti sielä läpi vuosikymmenen tuottaen hänelle idän traditiossa kunnianimen *ho pater pateron*, ”Isien Isä”: nimi on epäilemättä seurausta roolista, joka Gregoriokselle kirkolliskokousten myötä muodostui ja myös virallisesti annettiin Nikealaisen uskon takuumiehenä,² mitä ilmentää myös hänen laatimansa katekeettinen opas papistolle³ kristinuskon keskeisten sisältöjen opettamiseksi, puolustamiseksi ja selventämiseksi niin juutalaisille kuin kreikkalaisillekin käännyttäville, haastajille tai vastustajille.

Kristillisen oppitradition ja kokonaisen trinitaarisen tunnustuksen historiallisesta näkökulmasta on erityisen hedelmällistä alkaa tarkastella juuri Gregorioksen ajattelun valossa, mitä *yhteisen tunnustuksemme mukaan* tunnemme Jumalas-

1 Seuraava esitys perustuu väitöskirjaani *One Word, One Body, One Voice – Studies in Apophatic Theology and Christocentric Anthropology in Gregory of Nyssa*, Helsinki 2007, sekä sen jälkeisiin tutkimuksiini juutalais-kristillisen teologisen apofaattisen tradition raamattuhermeneuttisista juurista. Gregorios Nyssalainen on yksi II Maailmasodan jälkeisen ajan tutkituimmista kirkkoisista. Hänen teoksistaan on vuodesta 1952 alkaen julkaistu lukuisia uusia kriittisiä tekstieditioita Brill -kustannusyhtiön sarjassa Gregorii Nysseni Opera (GNO I-X, ed. Wernerus Jaeger).

2 Keisari Theodosius asetti kirkolliskokoukseen (381) osallistuneiden piispojen keskuudestaan esittämiä henkilöitä alueelliseksi ”takuumiehiksi”, joiden kanssa ehtoollisyhteys oli merkki ortodoksisuudesta (Codex Theodosianus 16.1.3.). Yleensä henkilöiden valinta liittyi myös heidän hallinnolliseen asemaansa kirkon hierarkiassa. Siksi on huomiota herättävää, että Pontoksen maakunnassa mitättömän ja piskuisen Nyssan kaupungin piispa nimitettiin ortodoksian takuumieheksi oman metropoliittansa Helladius Kesarealaisen rinnalle.

3 *Oratio catechetica magna* GNO III/4 (PG 45, 9–105). Tämä teos korostaa Nyssalaisen roolia ”Isien Isänä” yli paikallisrajojen: ortodoksisen uskon yleisesitykselle oli Konstantinopolin kirkolliskokousten jälkeisessä kirkossa tilausta eikä ole sattumaa, että Gregorios Nyssalainen toimi sellaisen laatijana ja papiston opettajana heidän katekeettisessa ja apologeettisessa tehtävässään.

ta – ja mitä *emme* tunne: Gregorios on meille mielenkiintoinen kirkon isä sen jakautumattomalta ajalta toiseksi myös siitä syystä, että hän syvällisemmin kuin kukaan toinen omana aikanaan syventyi Jumalan tuntemattomuuden teemaan – mikä itse asiassa jalosti hänen teologisen viisautensa huomiota herättäviin mittasuhteisiinsa – niin kristillistä oppia kuin spiritualiteettia rikastuttavalla ja niitä linjakkaasti yhteen sitovalla tavalla. Kuten tunnettua, Gregorios on yksi niin sanotun kristillisen apofaattisen, Jumalan olemuksen tuntemattomuutta korostavan tradition merkittävimmistä isistä, sen juutalaisen ”kummisedän”, Jeesuksen ja apostolien aikalaisena Egyptissä eläneen Filon Aleksandrialaisen ja 500-luvun pseudonyymien syyrialaisen kirjoittajan, Dionysius Areopagitan ohella. Nyssalaisen historiallisessa kontekstissa korostuvat opillis-poleemiset ulottuvuudet, ja on tärkeää huomata, että Nikean tunnustuksen puolustajat rakensivat kolminaisuusopilliset perustelunsa näkemykselle Jumalan olemuksen tuntemattomuudesta ja nimeämättömyydestä, kun taas heidän päävastustajansa, uus-areiolaiset eunomiolaiset katsoivat, että Jumalan olemus voidaan tuntea ja myös nimetä sanan ”Syntymätön” (*agennêtos*) kautta. Eunomialaisille vain Isä oli ”tosi Jumala”: Aino-syntyinen Poika ei ollut samaa olemusta Isän kanssa ja oli ”jumala” vain

suhteessa muihin luotuihin, jotka oli Isän tahdon mukaan luonut.⁴

”Tunnettu” ja ”tuntematon” Jumalassa siis lyövät mielenkiintoisella tavalla kättä Nyssalaisen ajattelussa. Tämä ei kuitenkaan ole suuri ihme *tunnustuksen teologiaa* edustavan kirkkoisän kohdalla. Emme ehkä usein tiedosta Nikean uskoa tunnustaessamme – lausuessamme ekuumeenisen tunnustuksen mukaan apostolista uskoamme Isään, Poikaan ja Pyhään Henkeen – kuinka siinä, mitä *emme* lausu, *hiljaisuudella* samalla tunnustamme, mitä *emme* Jumalasta tunne: hänen ymmärrystämme ylempää olemustaan. Kappadokialaisten isien ilmaisema nikealaisen uskon ja tunnustuksen opillinen summa ”*yksi olemus – kolme persoonaa*” pitää tasapainoisesti sisällään Jumalan tuntemattomuuden ja tunnettavuuden elementit ja sitoo ne uskomme perustaan ja lähteeseen: Kristukseen ja kasteeseen hänen itsensä opetuslapsilleen antamansa ohjeen mukaan. Muiden kappadokialaisten Nikean puolustajien tavoin Nyssalainen opettaa ns. *lex orandi – lex credendi* periaatteen mukaisesti, että kristityn tulee uskoa niin kuin hänet on kastettu – ja että ylistyksen tulee olla sopusoinnussa uskon kanssa. Gregorios katsoo, että kaste ”Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen” ilmaisee sen uskon, jonka Herra lahjoitti opetuslapsilleen edelleen

4 Gregorios kirjoitti kolme kirjaa nimeltään ”Eunomiosta vastaan” sekä laajan kirjoituksen ”Eunomiuksen tunnustuksen kumoaminen” (CE I-III ja Ref. Eun. GNO I-II), mitkä olivat ratkaisevassa asemassa Nikean puolustajien voitossa polemiikissa Eunomioksen ja hänen kannattajiensa kanssa.

saarnattavaksi kaikille kansoille.⁵ Olemuksen mukaan Jumala on yksi, ja siksi Herra sääti, että meidän tulee katsoa vain *yhteen nimeen* olemukselle, joka on ilmaisematon ja käsittämätön – samalla kun uskomme yhteen Jumalaan jakautuu kolmelle persoonalle heidän keskinäisiä relaatioitaan kuvaavien nimiensä kautta. Jumalan luomaton luonto, jonka havaitsemme yhtäläisesti Isässä, Pojassa ja Pyhässä Hengessä ylittää kaikki nimet ja mielemme konseptit. Antaessaan uskon ja sen salaisuuden opetuslapsilleen Herra puhuu nimestä, mutta ei lisää, mikä se on, koska se on nimi kaikkien nimen yläpuolella. Tämä on Herran käskyyn ja kasteeseen sidottua *tunnustuksen teologiaa*: ekumeeninen uskontunnustus ilmaisee kasteen salaisuutta Herran opetuslapsilleen antaman uskon ja ohjeen mukaan, ja siksi siinä tunnustetaan yksi olemus kolmessa persoonassa, mutta ei etsitä Isän, Pojan ja Pyhän Hengen yhdelle ja yhteiselle olemukselle nimeä tai määritelmää.

Nikean-Konstantinopolin ekumeenisen uskontunnustuksen myötä ja sen mukaisesti kristikunta siis tunnustaa yhtäaikaaisesti ”tunnettua ja tuntematonta” Jumalaa. Mutta mitä tämä merkitsee? Jos

Jumala on olemukseltaan tuntematon, mitä silloin on se ”täydellinen (Jumalan) tunteminen” mistä Paavali puhuu, kun hän vakuuttaa: ”Nyt tietoni on vielä vaja-vaista, mutta kerran se on täydellistä, niin kuin Jumala minut täydellisesti tuntee”(1. Kor.13:2)? Tätä tematiikkaa aion seuravassa tarkemmin pohtia Gregorios Nyssalaisen ajattelun valossa. Hänen kohdallaan tarkastelu tulee aloittaa kysymällä: jos ajatellaan, että teologia on ”puhetta Jumalasta”, mistä siinä – kristillisessä mielessä – oikein onkaan kysymys?

Teologia puheena Jumalasta

Gregorios Nyssalainen on kuin täydellisen kouluesimerkki juutalais-kristillisestä ”puhuvan Jumalan” traditiosta, josta H.C. Saffrey oikein huomauttaa:

Juutalaisen tradition samoin kuin Evankeliumin tradition näkökulmasta, Jumala itse on ensimmäinen teologi. Ja tiettyssä mielessä, hänen pitäisi olla ainoa. Raamattu sisältää ilmoituksen Jumalasta, joka puhuu itsestään. Olympoksen jumalat [ts. kreikkalaisten jumalat kuten Zeus jne.] eivät koskaan toimineet tällä tavoin.⁶

5 Gregorioksen mukaan uskon sisältö johdetaan ek tēs prôtēs paradōseōs, uskon ”primaarisesta traditiosta”, jolla hän viittaa Herran asettamaan kasteeseen ja siihen liittyvään opastukseen opin lähtökohtana. Ks. Gregorioksen kirje 24 Hereetikko Herakleianukselle, GNO VIII/2, 75–79 sekä Ref Eun GNO II, 312–313, joka alkaa lex orandi – lex credendi periaatteen ilmauksella Nikealaisen uskon perustelemiseksi.

6 H.D. Saffrey, *Theology as Science* (3rd–6th centuries), in *Studia Patristica* XXIX (1997), 322. Ks. myös W. Jaeger, *The Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1965, p. 72–73, joka väittää, että Gregorios oli mukana luomassa uutta filosofista ja rationalisoitua kristinuskon muotoa nimeltä ”teologia”, toisin sanoen oli mukana ”riskialttiissa hankkeessa intellektualisoida suprintellektuaalinen”, joka loi teologian. Nämä väitteet ovat mielestäni erittäin harhaanjohtavia suhteessa Gregorioksen intentioniin suhteessa hänen käsitykseensä ”teologiasta”.

Jo paljon ennen kuin Gregorios olisi valmis edes harkitsemaan mahdollisuutta kutsua ketään Raamatun ulkopuolelta ”teologiksi”, hän sanoisi, että vaikka kaikki Raamatun pyhät todella julistavat teologiaa korkeimmalla ajateltavissa olevalla auktoriteetilla – ja eräällä tapaa ovat ”teologeja” suhteessa meihin – heitäkään ei oikeastaan pitäisi kutsua teologeiksi, aivan kuin kukin heistä monena eri yksilönä erikseen auktorisoisi ”teologian”, jota julistaa.⁷ Sen sijaan, monena inhimillisenä toimijana samassa teologian julistamisen toiminnassa, heidät tulisi identifioida – kuten Raamatussa itsessään tehdään – ”Sanan palvelijoina”.⁸ Gregorios ajattelee, että teologiassa Jumala puhuu oman Sanansa, ja palvelijan panos tässä Jumalan puheen ekonomiasa (*oikonomia*) on antaa näkymättömälle Sanalle aistittava inhimillisten sanojen ja myös tekojen ”ruumis” eli aistein havaittava muoto. Gregorioksen käsitys ”teologiasta” heijastaa hänen koko ajattelunsa läpileikkaavaa inkarnatiivista motiivia: todellinen ”teologinen”, Jumalan luontoa ja olemassaolon tapaa koskeva reflektio on mahdollista vain Jumalan aloitteesta hänen lähestyessään ihmistä. Kasvu ju-

malallisessa tiedossa (*theognôsia*) edellyttää siitä, että henkilö tulee ”inkarnaation valoon”, joka on jumalallisen tiedon valoa.

Ajatukselleen uskollisena Gregorios ei esittelekään meille Moosesta ”arkkityyppisenä teologina”⁹ vaan esimerkkinä *täydellisestä Jumalan palvelijasta*, jota Jumala kutsui ystäväkseen.¹⁰ Gregorios kuvaa, kuinka Mooses valaistui inkarnaation valosta (palava pensas), kykeni kuulemaan äänen taivaista, nousi vuorelle seuraten Jumalan ääntä – ja tuli itse instrumentiksi, joka heleästi soitti Hengen säveltä. Oltuaan Sanan koulutuksessa sankassa pilvessä missä ”Jumala oli” (2. Moos. 20:21), hän palveli Jumalaa tämän puhemiehenä kansalleen. Niinpä yhtä usein kuin hän nousi Jumalan vuorelle, *hän tuli myös alas* tältä Jumalan puheen (*theologia*) ja jumalallisen tiedon (*theognôsia*) vuorelta toimittaakseen ”alas” laaksoon koko kansan yhteiseksi hyväksi kaiken, mitä tahansa hän vastaanottikin Jumalalta ”ylhäällä”. Kansa vuoren juurella ”kuunteli Moosesta kiitollisena, pitäen luotettavana kaikkea mitä kuulivat henkilöltä, joka oli vihit-

7 Paljastavasti kaikissa töissään Eunomiasta vastaan Gregorios ei kutsu ”teologiksi” ketään paitsi Eunomiasta: tämä on poleeminen keino saada hänet näyttämään ylimieliseltä ja naurettavalta. Ks. minun ’Service or Mastery? ‘Theology’ in Gregory of Nyssa’s *Contra Eunomium II*’, in Gregory of Nyssa: *Contra Eunomium II* (Eds. L. Karfikova, S. Douglass, J. Zachhuber) Leiden 2004, 473–484.

8 Luuk. 1:2.

9 Aleksandrialaisessa traditiossa tämä olisi ollut luonnollinen ja jo perinteinenkin identifikaatio aina Filonmista alkaen, ks. Filonin *De vita Moysis II*, 115, *De praemiis et poensis* 53, and *Quaestiones in Exodum II* 88 missä Moosesta kutsutaan ”mestartiteologiksi”. Klement seuraa Filonia, ks. *Stromateis I* 150,4–5. Aiheesta ks. Anniew van den Hoek, *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis: an early Christian reshaping of a Jewish model*. Leiden 1988, 49–51, ja Ronald Williamson, *Jews in the Hellenistic World: Philo*. Cambridge 1989, 72–73.

10 *VM II* 314, 317. (*De vita Moysis (VM) Sources Chrétiennes* 1^{bis} 2^e).

ty jumalallisiin mysteereihin”.¹¹ Mitä Mooses Gregorioksen mukaan aina toi vuorelta alas mukanaan, oli *Kristus* eri muotoisena, ennen kaikkea “maapäällisenä temppelinä”, ”taivaallisen tempelin” tarkkana kaltaisuutena, ja Lakina, joka ilmaisi Jumalan tahdon, jota ihmiset julistivat eläessään sen mukaan. Gregorioksen tulkinnasta Mooseksen elämästä on keskeistä ymmärtää tämä aspekti: vaikka hän tulkinnassaan myös yleisesti kuvaa sielun matkaa Jumalaan, se ei ole kaikki mitä hän tahtoo sanoa ja opettaa. Yhtä keskeinen on viesti, että kaikkien ei tarvitse uskaltautua ”vuorelle” tullakseen osalliseksi jumalallisesta täytenä: kaikki mistä Mooses sai nauttia ylhäällä, on kaikkien Jumalan kansaan kuuluvien partisipoitivissa alhaalla, osallisuudessa kirkon uskoon ja sakramentaaliseen elämään, osallisuudessa Kristukseen.

Kun luemme Gregorioksen teosta Mooseksen elämästä huolellisesti, tulee täysin selväksi, että hän ensinnäkin määrittelee “teologian” “saarnaksi koskien jumalallista luontoa”,¹² jota Jumala auktorisoi. Toiseksi Gregorioksen teologia-konsepti on Kristosentrisen – ja kolmanneksi hänen mukaansa inkarnaatio on erottamatonta teologiasta, jota kuvataan

vuorelta alas kaikuvaksi ”trumpetin ääneksi”. Gregorios puhuu teologiasta, kun hän kirjoittaa: “Laki ja Profeetat kaiutivat inkarnaation jumalallista mysteeriä... viimeisimmät äänet ovat kuuluneet Evankeliumin julistamisen kautta.”¹³

Mikä pätee Raamatun pyhien kohdalla, ei ainakaan yhtään vähempää koske meitä: meidänkään joukossamme ei ole teologeja, jotka auktorisoivat Jumalaa koskevaa puhetta, mutta samalla jokaisen meistä pitäisi julistaa teologiaa, joka kommunikoi tietoa Jumalasta hänen tahtonsa mukaan ja ylistää Jumalaa, joka teologiassa lopulta paljastuu Pyhässä Hengessä Kristuksen kautta Isän, Pojan, ja Pyhän Hengen pyhänä kolmiyhteytenä. Gregorios oli oivaltanut, että jo yksinkertainen tunnustus ”Jeesus Kristus on Herra” on aito vaikkakin verhottu *trinitaarinen tunnustus* – ja siksi teologiaa jo kaikkein parhaimmillaan. Ensinnäkään ”kukaan ei voi sanoa ’Jeesus Kristus on Herra’ paitsi Pyhässä Hengessä” (1 Kor 12:3) ja toiseksi, tämä tunnustus lausutaan ”Isän Jumalan kunniaksi” (Fil 2:11). Toisin sanoen, jumalallinen pyhän kolminaisuuden toiminta Pyhässä Hengessä Pojan kautta Isään on Jeesuksen herruuden tunnustamisen takana, edeltää sitä ja inspi-

11 VM II 160. Gregorios jatkaa huomauttamalla (VM II 161) kuinka 1. Kor 12:29 sanotaan, että ”kaikki eivät ole apostoleja tai profeettoja”. Vaikka Mooses ei ole ”teologi”, hänellä on hyvin erityinen jumalan antama tehtävä Jumalan ekonomiassa (oikonomia tou theou), ks. VM II 279.

12 *peri tēs theias phuseōs kērugma*, VM II 158.

13 *VM II 159*.

roi sen.¹⁴ Tämä yksinkertainen tunnustus on myös kaikkein korotetuinta teologiaa, jota ”jokainen kieli” – kuten Paavali sanoo, niin taivaassa kuin maan päällä ja maan alla (Fil. 2:10), todella, koko luomakunta – ”tunnustaa Jumalan kunniaksi” lopussa, kun kaikki mikä on olemassa, on olemassa Jumalan tahdon mukaan Pojassa ja Jumala on ”kaikki kaikessa” (1. Kor. 15:28).¹⁵

Teologia Jumalan tahdon ja rakkauden ilmauksena Kristuksessa

Minkä tahansa älyllisen puheen tai diskurssin (kr. *logos*) takana on puhujan *intentio* siitä, mitä hän tahtoo sanoa. Teologiassa, Gregorios ajattelee, puhuja on Jumala. Toisin kuin klassisessa kreikkalaisessa ”filosofisessa” teologian traditiossa, Gregorioksella Jumalan *tahdon* (*thelêsis*) käsite tiedon (*gnôsis*) sijaan konstituoii teologia -käsitteen kommunikaationa joka *koskee* jumalallista luontoa (*peri fyseôs*). Samalla tahdon käsite kvalifioi myös ideaa ”Jumalaa koskevasta tiedosta” (*theognôsia*) ja sen täydellisyydestä: se ei koskaan voi tarkoittaa Jumalan tuntemista hänen luontonsa olemuksen *mukaan* (*kata fysin / kata ousian*). Teologia, niin kuin Gregorios sen ymmärtää, on olemukseltaan

ja alkuperältään jumalallinen toiminta – siis *energeia*, jonka hän määrittelee seuraavasti: *energeia* on ”yksi ainoa *hyvän tahdon* liike ja järjestely joka toimitetaan Isästä Pojan kautta Pyhään henkeen”.¹⁶ Teologia Jumalan omana, hänen tahtonsa mukaisena ja sen ilmaisevana toimintana tekee Jumalasta tunnetun juuri sillä tapaa ja niin pitkälle kuin se on mahdollista – tai, pikemminkin, saa Jumalan ”täydellisesti tunnetuksi” juuri sillä tapaa kuin hänet voidaan täydellisesti tuntea, kuten Paavali ilmaisee: ”kasvoista kasvoihin... niin kuin minut täydellisesti tunnetaan” (1 Kor 13:12).

Paavalin ”täydellisen tuntemisen” määrittelyssä ei ole itse asiassa mitään mikä suoraan johtaisi johtopäätökseen, että täydellinen jumalatieto tulisi ymmärtää jonkinlaisena lopullisena tietona nimenomaan Jumalan luonnosta tai olemuksesta. 300-luvun kolminaisuusopillisten keskustelujen ja käytetyn sanaston näkökulmasta voisi sanoa, että Paavalin kieli on pikemminkin ”personalistista”: lopussa tieto – joka ”tietona” itse asiassa lopulta ”katoaa” siinä missä ”rakkaus pysyy ikuisesti” (1. Kor 13:8) – toteutuu persoonasta persoonaan (*prosopon pros prosopon*), kun ”minä” tulen tuntemaan [Jumalan] niin kuin ”minut” tunnetaan [Jumalan toimesta].

14 Ad simplicium (GNO III/1 61–67), jossa Gregorios keskustelee nimenomaan trinitarisesta ylistyksestä, tietoisesti päättyy tähän tunnustukseen. Aiheesta lisää, ks. minun ”Gregory on the Christocentric Simplicity of the Trinitarian Worship: The Contribution of Gregory of Nyssa’s Short Treatise Ad Simplicium Tribunal”, Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarianism (Eds. Drecoll, V. H. & Berghaus, M.) Leiden 2010, 170–227.

15 Kr. *ê ho theos ta panta en pasin*; suomalainen Kirkkoraamattu (1992) kääntää kohdan ”Jumala hallitsee täydellisesti kaikkea.”

16 Ad Abl (GNO III/1 44,23–49,1)

Personalistinen tulkinta voi itse asiassa olla juuri oikea tapa lukea Paavalia, joka selvästi esityksessään liittyy arkkityypiseen vanhatestamentilliseen kuvaan Mooseksen ja Jumalan välisestä keskustelusta ”kasvoista kasvoihin, niin kuin ihminen puhuu ystävän kanssa” (2 Moos. 33:11): tulee huomata, että Vanhassa testamentissa ”kasvot” ovat persoonan ja läsnäolon ilmaus.¹⁷ Joka tapauksessa Gregorios ainakin näyttäisi ajattelevan, että täydellisyys Jumalaa koskevassa tiedossa, Jumalan tunteminen ”kasvoista kasvoihin”, tarkoittaa Jumalan tuntemista täydellisesti hänen tahtonsa mukaan, jonka hän tekee tietäväksi ja ilmeiseksi Kristuksen persoonassa: Pojassa, joka on ”Isän hypostaasin kuva” (Hep. 1:3), jonka kautta olimme tuntemaan Isän Pyhässä Hengessä – tai, toisin sanottuna, Sanassa, jonka kautta Jumala aina puhuu ja ilmaisee hyvän tahtonsa. Jumalan tunteminen Kristuksen persoonassa ja hänen kauttaan puolestaan johtaa tuntemaan Jumalan *rakkautena* joksi kaikki tieto

lopulta transformoituu, kuten Gregorios huomauttaa viitaten Paavalin todistukseen (1. Kor. 13:8).¹⁸

Gregorioksen ”apofaattinen”, Jumalan olemuksen tuntemattomuutta korostava teologia -konsepti on samanaikaisesti huomiota herättävän kristosentrinen,¹⁹ ja tämä pätee myös hänelle ominaiseen mystiikan teologiaan. Mitä sielu Gregorioksen mukaan – tämän hän tekee täysin selväksi teoksissaan *Mooseksen elämä* ja *Laulujen Laulun kommentaari* – hengellisesti näkee tai minkä kanssa sielu on ”kasvokkain” oman järkensä pimeydessä mutta ”Jumalan rakastavan läsnäolon tunnossa” (*aisthēsis tēs parousias*)²⁰, on *Kristus*, jota sielu on seurannut ”uskossa, ei tiedossa” ”häikäisevään pimeyteen”, mihin astutaan yksin uskolla.²¹ Mutta vielä pimeydessäkin sanojen ja järkeilyn tuolla puolen sielua edelleen kutsutaan seuramaan rakasta sulhastaan, Kristusta, joka ”Jumalan äänenä” ikuisesti kutsuu morsiantaan: ”seuraa minua!”²²

17 Heprean kielen sana paniym, ”kasvot”, viittaa usein läsnäoloon ja persoonaan; Septuagintassa sen vastineena esiintyy joko sana prosōpon tai – kuten kohdassa 2. Moos.33:11 – enōpion.

18 An et Res (PG 46 96, 37). Ks. myös De mort (GNO IX 28-68), missä Gregorios viitaten 1. Tess. 2:4 sanoo, että ihmismieli ei voi käsittää jumalallista luontoa, mutta rakastaa inhimilliselle ajattelulle transsendentia Jumalaa kaikesta sydäimestä, sielusta ja voimasta.

19 Kuten Anthony Meredith, *The Cappadocians*. Crestwood, New York 2000, 77–78. toteaa, Gregorios liittää kaikkiin Mooseksen teofanioihin inkarnaatioon viittaavan tulkinnan. Ks. myös Everett Ferguson, ”Images of the Incarnation in Gregory of Nyssa’s Vita Moysis, Jesus Christ in Gregory of Nyssa’s Theology, Ateena 2005, 285–306.

20 Cant. XI (GNO 322,4–324,12).

21 Jo uskon esikuva Aabraham teki – Mooseksen tavoin – matkan jumalalliseen tuntemattomuuteen uskon, ei tiedon, varassa. CE II GNO I 252–253. Gregorioksen mukaan on turhaa työtä yrittää järkeillen käsittää tuntemattomaa Jumalaa, joka on löydettävissä ”yksin uskon kautta” (to dia monēs tēs pisteōs heuriskomenon). CE III/8 GNO 243.

22 Vanhan testamentin Korkeaveisu on Gregorioksen mukaan kuvausta juuri tästä sielun autuaasta tilasta, jossa se ”rakkauden haavoittamana” ikuisesti rakastaan kaivaten kuulee sulhasensa kutsun. Gregorioksen mukaan Mooses oppi tämän sielun autuaan tilan luonteen saadessaan katsella Jumalaa selkäpuolelta, kutsuna edelleen seurata Jumalaa saman kutsun mukaisesti, mikä alussa annettiin kalastajille. *VM* II 219–236.

Juuri seuraaminen, *akolouthia*,²³ on Gregorioksen esittämä teologinen jumalatuntemukseen tähtäävä metodi²⁴ – tarkemmin sanottuna on kysymys Sanan seuraamisesta²⁵ – ja on hyvin tärkeää huomata, että siihen ei lainkaan liity myöhemmin kristilliseen apofaattiseen traditioon Pseudo-Dionysioksen toimesta uusplatonismista adoptoitua kieltämisen (*apofasis*) tekniikkaa ja metodia (*via negationis*). Sen sijaan, että Gregorios kehottaisi kieltämään mitään aiemmin myönnetystä Jumalaa koskien, olennaista on siirtyä ja kurottua eteenpäin Paavalin tavoin: ”jättäen mielestäni sen, mikä on takanapäin, ponnistelen sitä kohti, mikä on edessä” (Fil. 3:13). Tämä nimellä *epektasis*²⁶ tunnettu opetus kiinnittyy Gregorioksen näkemykseen Jumalan olemuksen tuntemattomuuden erityisestä syystä, joka ei ole pelkästään inhimillisen järjen oma riittämättömyys käsittää Jumalaa: Jumalan olemus on ääretön (*apeiron*)²⁷ ja siksi se ei ole ”ympäröitävissä” ja hallittavissa tiedollisesti. Mutta tästä edelleen seuraa, että kasvu Jumalan tuntemisessa on myös luonteeltaan ääretöntä, myös iankaikkisuudessa kuollei-

den ylösousemuksen jälkeen, kun Jumala on ”kaikki kaikessa” (1.Kor.15:28).

Gregorioksella Jumalan olemuksen tuntemattomuus ei siis suinkaan tarkoita sitä, että Jumalasta ei voitaisi tietää mitään. Päinvastoin: itsensä lahjoittavan toiminnan, kommuunion, läsnäolon ja rakkauden kategorioissa persoonissaan *tunnetun* Jumalan (olemuksen) tuntemattomuus merkitsee, että Jumalassa on aina uutta löydettävää ja kasvu hänen tuntemisessaan on ikuista, kun seuraamme häntä hänen tahtonsa mukaan Kristuksessa. Hänessä Jumala opitaan tuntemaan, ei staattisesti vaan dynaamisesti, aina aktiivisena rakkauden kommuuniona Isän, Pojan ja Pyhän Hengen läsnäolossa ja jumalallisessa elämässä – mistä ihminen tulee osalliseksi Pyhässä Hengessä Kristuksen kautta ihmisiä rakastavan Jumalan tahdon mukaan. Gregorios pääättelee Paavalin todistuksen (Fil. 2:9) mukaan Isän tahdon olevan, että hänen ainosyntyisen Poikansa Kristuksen – tosi Jumalan – omaksumaan todelliseen inhimilliseen luontoon viittaava nimi Jeesus korotetaan siihen kunniaan, joka on

23 Kaikki neljä evankelistaa raportoivat Jeesuksen kutsun opetuslapsilleen kreikankielisessä muodossa *akolouthi moi*.

24 *Akolouthiasta* erityisenä metodina, jota Gregorios kehitti kirjoituksissaan, ks. Jean Daniélou, *L'etre et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 18–50 sekä Hubertus Drobner, ”Gregory of Nyssa as Philosopher”, *Dionysius*, Vol XVIII. New Series, 2000 Halifax. 69–103.

25 Paulos Mar Gregorios, tutkimuksessaan *Cosmic Man –The Divine Presence*. New York 1988, kuvaavasti otsikoi Gregorioksen metodia kuvaavan kappaleen: ”Akolouthia – following the Logos”.

26 Klassikkotutkimus aiheeseen – ja modernin Nyssalais -tutkimusbuumin suuri innoittaja – on Jean Dánieloun *Platonisme et Théologie Mystique*. Paris 1944.

27 Toinen, myöhempi Gregorios -tutkimuksen eittämätön klassikko käsittelee tätä teemaa: Ekkehard Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. Göttingen 1966.

kolmiyhteisen Jumalan yhdellä nimellä kaikkien nimien yläpuolella.²⁸ Lopussa, kun Jumala on kaikki kaikessa ja hallitsee kaikkea, Kristuksessa lunastettu ja uudistettu ihmisyyys julistaa Kristusta kaikissa jäsenissään ja tekee Jumalan rakkauden näkyväksi koko luomakunnassa, joka tunnustaa, ylistää ja kumartaa yhtä Herraansa Jeesuksen nimessä kolmiyhteisen Jumalan kunniaksi. Jumala saa luomakunnassaan ihmisen kasvot, meidän kasvomme, ja toistemme kasvoissa myös me näemme lähimmäisenrakkaudessa kirkkaana Kristuksen – ja tunnemme ihmisiä rakastavan Jumalan ”niin kuin Jumala minut täydellisesti tuntee”.

28 CE III/4 GNO 188.

Tunnettu ja tuntematon Jumala

- ortodoksisia näkökohtia

Andreas Larikka

Jumala mysteeriona

Jumalaa ei kukaan ole koskaan nähnyt. Ainoa Poika, joka itse on Jumala ja joka aina on Isän vierellä, on opettanut meidät tuntemaan hänet (ekeinos eksêgêsato) (Joh. 1:18). Tämä on kaikille kristityille yhteinen lähtökohta. Jumala on ”jotakin aivan muuta”, hän on näkymätön, käsitämätön, täydellisesti kaiken yläpuolella, kaikkien sanojen tuolla puolen, kaiken ymmärryksen yläpuolella. Toisaalta Jumala on kuitenkin ainutlaatuisen lähellä meitä, ja hän täyttää kaiken. Hän on läsnä persoomallisesti ja ilmaisee itsensä meille persoonana. Meidän ja kaiken yläpuolella olevan Jumalan välillä vallitsee rakkaussuhde. Tämä todellistuu erityisellä tavalla Kristuksen ihmiseksi tulemisessa, elämässä, kuolemassa ja kuolleista ylösnousemisessa.

Ortodoksinen teologia on suuressa määrin *symbolista*. Symbolit yksinänsä eivät kuitenkaan riitä kuvaamaan Jumalan tuonpuoleisuutta ja ”erilaisuutta”. Kun haluamme puhua *mysterium tremendumista*, tarvitsemme sekä negatiivisia että affirmatiivisia toteamuksia, joilla ilmaisemme pikemminkin sen, mitä Jumala ei ole, kuin sen, mitä hän on. Tätä kielämisen tietä nimitetään apofaattiseksi

teologiaksi. Mikään, mitä sanomme Jumalasta, olipa se miten oikein tahansa, ei riitä kuvaamaan elävää totuutta. Jos sanomme, että hän on olemassa, meidän on täsmennettävä sitä välittömästi lisäämällä, että hän ei ole olemassa vain yhtenä asiana muiden joukossa, vaan että hänen tapauksessaan sanalla ”olla olemassa” on ainutlaatuinen merkitys.¹

Teologian lähde

Ortodoksinen kirkko kuvailee elävästi teologian lahjan tulemistä ylhäältä: teologiaa opetetaan ylhäältä käsin ja pyhät tarttuvat siihen. Tästä on ensimmäisenä esimerkkinä Johanneksen evankeliumi. Kirkon hermeneuttinen perinne pitää teologian syntyhetkenä sitä ehtoollisen asettamisen kohtaa, jossa pyhä Johannes laski päänsä Kristuksen rinnalle. Tästä tapahtumasta teologian lahja syntyy ja ammentaa voimansa: kyse on elämää antavasta lähteestä ja virrasta.

Ortodoksinen näkemyksen mukaan koko teologian idea ilmenee kirkkoisien kirjoitusten tutkimisesta. Tradition jatkuvuus on antanut kautta vuosisatojen kirkolle sen omantunnon. Pääpaino on traditiiossa ja henkilökohtaiseen kokemukseen perustuvassa jatkuvuudessa, kaikkein

¹ Ware 1985, 21–22.

pyhimmän Hengen johdatuksessa. Tämä käsitys tietysti edellyttää kirkolle *dynaamista* ja *karismaattista* luonnetta. Jumalan Hengen innoittamana kirkko elävänä ruumiina ei koskaan jää staattiseksi vakioksi tai peläksi rakenteelliseksi instituutioksi. Tämän vakaumuksen johdosta ortodoksinen kirkko rohkeasti piirtää näkyviin ja pitää tietoisuudessaan teologian elävän jatkuvuuden apostoleista 300-luvun kappadokialaisisiin, heistä Maksimos Tunnustajaan (580–662), Simeon Uuteen Teologiin (949–1022) ja Gregorios Palamakseen (1296–1359).²

Apofaattinen teologia

Teologian olemus on hiljaisuudessa; ihminen viimekädessä voi vain vaieta. Tämän vuoksi pyhän Johannes Teologin ikoni kuvaa hänet sormet suljettujen huulten edessä todistamassa hiljaisuuden kätkemästä merkityksestä ja salaisuudesta. Apofaattinen ei-tietämisen tie ei lopulta johda meitä tyhjyyteen vaan täyteyteen. ”Kieltämisemme” ovat todellisuudessa ylitoteamuksia. Apofaattinen lähestymistapa auttaa meitä saavuttamaan sen, mikä on kaikkien positiivisten ja negatiivisten toteamusten tuolla puolen, kaiken kielen ja kaiken ajatuksen tuolla puolen. Se auttaa meitä saavuttamaan välittömän *kokemuksen* elävästä Jumalasta.³

Apofaattisen lähestymistavan kautta ortodoksinen teologia ilmaisee Jumalan absoluuttisen ylivalituden korostaen samalla hänen välitöntä läsnäoloaan kaikkialla ja joka hetki. Jumala on samaan aikaan sekä meissä, että meidän ympärillämme; sekä meidän yläpuolellamme että meidän sisimmässämme. Ihmisjärjen nousua kohti Jumalaa voidaan kuvailla luovana poissulkemisen prosessina, joka muistuttaa sielun *katharsista* ja hävittää kaikki epäjumalankuvien palvonnan piirteet. Jumalan saavuttamattomuus ei johdu yksin ihmisen langenneesta luonnosta vaan ennen kaikkea se johtuu luodun ja Luojan välisestä ontologisesta kuilusta. Tämä kuilu saa teologian opiskelijat pysymään nöyrinä, sillä se paljastaa inhimillisen järjen rajat.⁴

Uuspatristista synteesiä

1900-luvulla ns. uuspatristinen synteesi nousi ortodoksisessa teologiassa monella taholla keskeiseen asemaan. Georges Florovskin (1903–1979) mukaan ortodoksinen teologinen järjestelmä ei voi rakentua pelkästään akateemiselle oppineisuudelle ja filosofiselle mietiskelylle. Florovsky löysi kreikkalaisia isiä tutkiessaan vahvistuksen vapauden periaatteelle, ei pelkästään historiassa ja kosmologiassa, vaan kaikissa pyrkimyksissä ymmärtää ja tulkita todellisuutta ja totuutta.⁵

2 Bartolomeos 2009, 74–76.

3 Ware 1985, 22–23.

4 Bartolomeos 2009, 89.

5 Hakkarainen 2010, 135.

Florovskylle kristinusko merkitsi ajattelun vallankumousta, ihmisen arvojen ja käsitysten radikaalia muutosta ja uutta suuntautumista historiaan. kristin usko on *eskatologinen* ja sen vuoksi olennaisesti historiallinen uskonto.⁶ Florovsky arvosteli Karl Barthia (1886–1968) kirkon historiallisen ja jopa inhimillisen luonteen kieltämisestä. Hänen mukaansa Barthin näkemykset liittyivät laajemmin reformaation kirkkonäkemyksessä tapahtuneeseen murtumiseen, sokeuteen historiaa kohtaan.⁷

Florovskyn mukaan ihmisen hengellisen elämän kehittyminen kasvaa ihmisen osallistumisesta jumalan vapaudesta. Bysantin teologisessa omistautumisessa kristologiaan ja sen mukaisissa väitteilyissä kehittyi näkemys Jumalan ja ihmisen välisestä suhteesta. Sen luovan synteessin kehitti Maksimos Tunnustaja, jonka mukaan ihminen luotiin niin, että Jumala saattoi syntyä ihmiseksi.

Inhimillinen vapaus tuhoaa itsensä hylätessään Jumalan. Ihminen lakkaa erillään Jumalasta olemasta alkuperäisesti ja todellisesti inhimillinen. Florovskyn mukaan kristinusko on liturginen uskonto. Kirkko on ennen muuta jumalanpalvelusta suorittava yhteisö.⁸

Florovskyn esittämän kokoavan tulkinnan mukaan ihminen ei opi tuntemaan Jumalaa käsitteellisten lakien tai periaatteiden dialektisen metodin kautta. Jumalan tunteminen toteutuu kirkon karmismaattisessa kokemuksessa. Kokemus suodaan nille, joilla on puhdas mieli ja sydän. Heidän ruumiinsa ja sielunsa kirkastuu Jumalan luomattomasta valosta.⁹

Jumalan olemuksen tuntemisesta ja tuntemattomuudesta

Kysymykseen Jumalan transsendenssin ja immanenssin välisen suhteen oikeasta määrittelystä tuo varsin keskeisen lisänsä keskustelu siitä *miten* ns. palamismi ja uuspalamismi ovat suhteessa kappadokiolaisten isien teologiaan.¹⁰

1300-luvun tunnettu Palamas-Barlaam-kiista on hyödyllinen kysymyksen avaamiselle. Tosiasia on, että Palamasta pidetään Idän kirkossa auktoriteettina – reliikit ovat kunnioitettavissamme Tessalonian katedraalissa ja suuressa paastossa ortodoksit kaikkialla viettävät Palamakselle omistettua sunnuntaita – mutta Länessä usein hyvinkin epäilyttävänä.

Niin Palamas kuin Barlaamkin puhuivat ”Jumalan tuntemisesta” luostariperinteen

6 Florovsky 1974, 58–60.

7 Hakkarainen 2010, 136.

8 Hakkarainen 2010, 137.

9 Hakkarainen 2010, 150.

10 Karttunen 2012, 8.

suoman kontemplatiivisen ”näkemisen” puitteissa? Kysymys ei liene tiedosta koskien Jumalan olemassaoloa tai tekoja. Barlaamkin oli sitä mieltä, että pelastus ankkuroituu Kristukseen ilmestymiseen. Hesykastinen riita koski kolmatta tasoa Evagrioksen esittämässä järjestelmässä: välitön yhteys Jumalaan (unmediated communion).¹¹

Tuntematon Jumala

Evankelista Johannes tiesi, että Jumalaa kukaan ei ole nähnyt. Myös esikristilliset filosofit alleviivasivat ”Jumalan” transsendenssisuutta. Barlaam osoitti, että Pseudo-Dionysios tarkasti noudatti esikristillisten filosofien apokatafismia. Pitääkö meidänkin noudattaa tätä Paa-valin opetuslapsena pidetyn kirjoittajan ohjetta? Myös Palamas hyväksyy Pseudo-Dionysioksen apokatafaattisen metodin. Hän kuitenkin korjasi tätä siten, että taivaallisen hierarkian välitysasema sai väistyä Kristuksessa olemiselle. Palamas oli näin ollen vapauttamassa idän teologiaa hellenistisestä platonilaisuudesta.¹²

Mistä Jumalan tuntemattomuus johtuu?

Perinteinen vastaus oli, että joko ihmisen rajoittuneisuudesta johtuen tai Jumalan olemuksesta johtuen, tämä kun aina ylittää ihmisen ymmärryksen. Ken valitsee ensimmäisen vaihtoehdon, joko sulautuu

”Jumalaan” jos pitää rajoittuneisuudesta nousemisen mahdollisena tai jos ei pidä, saa tyytyä siihen, että Jumala pysyy taivoittamattomissa.

Pseudo-Dionysioksen perusteella oli ilmeisesti mahdollista tulkita Jumalan tuntemattomuuden molemmilla tavoilla. Näkemys, että Jumala on tuntematon johtuen ihmisen rajoittuneisuudesta, kuului platonilaiseen tulkintaan ja Barlaam yhtyi tähän. Niin tekivät myös Akindynos ja Gregoras, mutta kun samalla hyväksyivät (ainakin Akindynos) hesykastien näkevän jumalallista valoa seuraus oli, että he Jumalan energioiden olemassaolon kieltäessään väittivät ihmisen pystyvän osallistumaan itse Jumalan olemukseen. Kaikki lähtivät liikkeelle essentiaalisesta filosofiasta, joka oli lähellä Tuomas Akvinolaisen ajattelua olematta silti suoraan häneltä peräisin; kyse oli samasta filosofisesta perustasta.¹³

Tunnettu Jumala A: Luonnollinen tieto

Mikä asema Jumalan tuntemisessa on ns. luonnollisella tiedolla (teologialla)?

Barlaam näki, että luonnollinen teologia oli tärkein tie Jumalan tuntemiselle samalla hyväksyen, että tämä tieto on ihmisen rajoittuneisuudesta johtuen epätäydellinen. Näin ollen antiikin fi-

¹¹ Ware 1977, 52.

¹² Meyendorff 1974, 132–133.

¹³ Meyendorff 1974, 203–204.

losofit voivat edelleen toimia tiennäyttäjinä Jumalan mystiselle tuntemiselle. Barlaamille pelastushistorian kululla – lankeemus syntiin, uudelleen luominen Kristuksessa – ei ollut ratkaisevaa vaikutusta kysymykseen ihmisen mahdollisuuksista tuntea Jumala.¹⁴

Luonnollinen teologia tarkoittaa siis, että Jumalaa voidaan tuntea epäsuorasti, hänen luomakuntaa tarkastelemalla, joko analogien havaitsemisella luomakunnan ja Luojan välillä tai sitten apokatafaattisen vertailun kautta: luomakunnan asioita havaitsemalla edetään toteamalla, että Jumala *ei* ole samaa kuin ne.

Barlaam ymmärsi Pseudo-Dionysioksen taivaallisen hierarkian vastaavalla tavalla: Dionysioksen mainitsemat voimat olivat luotuja, Jumalan itsensä pysyessä salattuna. Myös Gregoras ja Akindynos ajattelivat näin.¹⁵ Kuten edempänä tullaan huomaamaan, Palamakselle Pseudo-Dionysioksen hierarkia oli asia, jota ei voitu hyväksyä sellaisenaan jos haluttiin osoittaa Barlaamin järjestelmä vääräksi.

Palamaskin hyväksyi luonnollisen teologian aseman, mutta rajoitti sen pätevyyden. Apofaattinen Jumalan lähestyminen luodon tarkastelun kautta rajoittuu hänen mukaan vertailuihin ja älylliseen pohti-

miseen Jumalasta. Se merkitsee Jumalan irrottamista ihmismielen harhakuvista Jumalasta – tässä sen arvo – mutta tällä tavalla ei päästä todelliseen Jumalan tuntemiseen, Jumalan näkemiseen. Apofaattinen vaihe Palamaksen mielestä vain edeltää Jumalan näkemistä/todellista tuntemista, mutta ei siis itse ole sitä. Yhdistyminen Jumalaan tapahtuu hänen armostaan ja katafaattisen-apokatafaattisen kategorioiden toisella puolella.¹⁶ Barlaamista poiketen Palamas ajatteli, että ei-kristilliset filosofit erehtyivät nimenomaan suhteessa Jumalan tuntemiseen.¹⁷ Näin ollen heidän arvonsa tiennäyttäjinä ei ollut riittävä.

Tunnettu Jumala B: Inkarnaation tiedollinen seuraus

Kuten edellä nähtiin, Barlaam piti epäsuoraa tietoa Jumalasta ainoana mahdollisena tietona. Mikä merkitys pelastustapahtumilla Kristuksessa sitten oli?

Barlaam ei omassa järjestelmässään Jumalan tuntemisesta näytä antaneen tilaa Kristuksen pelastustyölle – tämä ei ole Jumalan tuntemisen edellytyksiä ratkaisevasti muuttanut.¹⁸ Kristuksen tulemisen yhteydessä tapahtuneet ihmeet – kuten Taaborin valo – kyllä edistivät Jumalan tuntemista mutta vain symboleina toi-

14 Meyendorff 1974, 127.

15 Meyendorff 1974, 205.

16 Meyendorff 1974, 206–207.

17 Meyendorff 1974, 128–129.

18 Meyendorff 1974, 127.

mien. Barlaam – kuten myös Gregoras ja Akindynos – tulkitse kirkon liturgista elämääkin siten, että toimitukset antavat mahdollisuuden ihmisen mielelle nousta kohti Jumalaa.¹⁹

Palamas reagoi Barlaamin tapaan esittää Jumalan tuntemisen epäsuorana tuntemista ainoana mahdollisena samalla kun tämä kielsi yliluonnollisen tiedon mahdollisuuden. Jos näin on, kristinuskko ei ole tuonut mitään uutta ihmisen kyvyille tuntea Jumalaa; Barlaamin näkemys käytännössä kieltää inkarnaation todellisuuden. Palamas ajatteli sen sijaan että juuri sen ansiosta ei voida enää sanoa, että Jumala olisi tietomme ulottumattomissa.²⁰

Miten inkarnaatio Palamaksen mukaan vaikutti ihmisen Jumalan-tuntemiseen?

Meyendorffin mukaan Palamas on tietoisesti korostanut inkarnaation merkitystä ihmisen kyvyille tuntea Jumalaa. Inkarnaation tuomaan uuteen todellisuuteen ihminen astuu kirkon sakramenttien kautta, joissa syntyinlankemuksessa kuollut ja Jumalan tuntemisesta erkaantunut sielu palautetaan Jumala-yhteyteen.²¹ Aada-

min turmelus välittyy ihmiselle luonnollisen sikiämisen kautta, mutta neitseestä syntynyt Kristus edustaa uutta ”ihmislasta”, jonka osaksi ihminen tulee kasteessa.²² Kasteessa – kaste on Palamaksen homiloiden eräs suosikkiaihe – ihminen tulee omakohtaisesti osalliseksi Kristuksessa jumalalliseksi tulleesta ihmisluonnosta. Eukaristia on myös tässä ratkaisevan tärkeä.²³

Sama sakramentaalinen realismi on pohjana Palamaksen näkemykselle hesykasmista.²⁴ Kun Kristus on ottanut sijansa ihmisessä mysteerioiden seurauksena, ihmisellä on edellytykset nähdä Taaborin valoa (jota Origenes ja Gregorios Nysalainen pitivät pyhittävänä armona).²⁵ Valo on Kristuksen valoa. Samaten: armo on itse jumalallista elämää, eikä mitään luotua, ei siis luotua armoa.²⁶

Tämän uuden jumalihmisyyden Palamas asettaa Pseudo-Dionysiosksen enkelihierarkioiden yläpuolelle, siis Jumalaa lähemmäksi: inkarnaation todellisuus tarkoittaa välitöntä yhteyttä Jumalaan.²⁷ Taaborin valo on identtinen tulevan Jumalan valtakunnan valon kanssa, mikä on merkinä inkarnaation seurauksena

19 Meyendorff 1974, 187–188. Meyendorff 1983, 12.

20 Meyendorff 1974, 157, 186.

21 Meyendorff 1974, 123.

22 Meyendorff 1974, 126.

23 Meyendorff 1974, 154–155.

24 Meyendorff 1974, 149.

25 Meyendorff 1974, 151, 153.

26 Meyendorff 1974, 164, 167.

27 Meyendorff 1974, 189–191.

muuttuneista ihmisen edellytyksistä tuntea Jumalaa.²⁸

Eikö Vanhan Liiton aikana sitten voitu tuntea Jumalaa?

Vanhan liiton aikana tapahtuneita Jumalan ilmestymisiä olivat poikkeuksellisia tapauksia, jotka ennustivat aikaa, jona kaikki ”kehittyneet” kristityt voivat kokea saman.²⁹ Palamas myös korostaa, että jos erityistä kastetuille annettua yliluonnollista Jumalantuntemista ei olisi olemassa, ei-kastettu pakanakin, huono tai hyvä, olisi samassa asemassa kuin kastettu.³⁰

Minkälainen tieto?

Tieto Jumalasta

Sekä Barlaam että Palamas tunnustivat siis luonnollisen teologian pätevyyden. Mutta Palamas korosti, että sen tuotama, kaikille ihmisille tavoitettavissa oleva tieto Jumalasta ei ole tarpeellinen pelastukselle. Mystinen, pelastava Jumalan tunteminen sen sijaan annetaan armosta.³¹ Vastaavasti Palamaksen kielenkäytössä ”teologia” on tietoa Jumalasta, ”theoria” sen sijaan Jumalan suoraa tuntemista, kohtaamista, kokemista.³²

Jumalan tunteminen

Palamas korosti Jumalan tuntemisen yliluonnollisuutta; ja hänestä sopivin termi ilmiölle on Raamatun käyttämä ”usko”.³³ Todellista tietoa Jumalasta ei saavuteta ihmisen *nous*’in kautta – sillä tämä on kuten ruumiskin luotu – vaan Hengen herättämän (ihmis)hengen kautta; ”henki” ihmisessä näyttää sulautuvan Pyhään Henkeen. Näin todellinen tieto Jumalasta on Pyhän Hengen aikaan saama yliluonnollinen tila, jossa tiedon kohde on sama kuin keino, millä tieto tulee mahdolliseksi.³⁴

Tämä tiedon tila toteutuu kuitenkin siten, että Jumalan Henki muuttaa ihmisen sekä *nous*’in että ruumiin *theoria*-tilaksi, minkä takia Jumalan valon näkeminen tuli apostoleille mahdolliseksi; Henki loi heidän aistilliset silmät (hetkeksi) uudelleen ja he näkivät Hengessä Valon.³⁵

Kun ihminen tulee tuntemaan Jumalaa edellä kuvatulla tavalla, hän osallistuu Jumalan itsensä elämään. Näin ollen tämä elämä voi välittyä tällaisen ihmisen kautta, hänen eläessään ja esimerkiksi hänen maallisten jäännösten kautta.³⁶

28 Meyendorff 1974, 194.

29 Meyendorff 1974, 192–193, 195.

30 Meyendorff 1974, 162.

31 Meyendorff 1974, 119–120, 127.

32 Meyendorff 1974, 168, 207–208.

33 Meyendorff 1974, 171.

34 Meyendorff 1974, 172.

35 Meyendorff 1974, 173–174.

36 Meyendorff 1974, 175.

Jumala tuntematon olemuksessaan, tunnettu elämänsä lahjoissa

Voiko Hengen uudelleen luoma ihminen siis nähdä itse Jumalan?

Palamaksen edustama realismi liittyen ihmisen kykyyn nähdä ja kokea itse Jumalaa johtaa vääjäämättä lisäkysymyksen siittä, onko Jumalan tuntemattomuus edelleen käsillä vai onko Jumala nyt yksinkertaistettu tunnettavissa? Myös Joh 1:18 jättää kysymyksen auki; alkuteksti ei ole yhtä selkeä kuin suomennos: *Jumalaa ei kukaan ole koskaan nähnyt. Ainoa Poika, joka itse on Jumala ja joka aina on Isän vierellä, on opettanut meidät tuntemaan hänet* (ekeinos eksêgêsato: ”on selittänyt”, ”antanut tiedon”) (Joh. 1:18). Pysykö Isä Jumala tuntemattomana vaikka Poika on ”selittänyt” hänet?

Barlaam vastasi kysymykseen myönteisesti, Akindynos ilmeisesti kielteisesti, mutta kun tämä samalla piti hesykastien kokemusta Jumalasta todellisina, hän ajautui ilmeisesti näkemykseen, että ihminen pystyy osallistumaan Jumalan itse olemukseen. Barlaamin mukaan Palamaksellakin oli sama ongelma: joko hän ajautuu messalianismiin (so. näkemykseen, että ihminen voi nähdä Jumalan olemuksen) tai dietismiin – ihminen näkee toisen, alemman jumaluuden.³⁷

Palamas kehitti Barlaamin väitettä vastaan perinteistä erotusta Jumalan

olemuksen (*ousia*) ja vaikutustensa/toimintansa (*energeiai*) välillä. Palamas selitti, että Jumala on tunnettavissa vain siten, että hän itse haluaa lähestyä ihmistä; tällainen lähestyminen on esimerkki siitä, mitä Jumalan *energeia* tarkoittaa käytännössä: ”tapahtuma”, jossa Jumala laskeutuu meille. Maininta Pojasta kohdassa Joh 1:18 kertoo tästä. Ihmisen kokemus Jumalan ”lähestymisestä” on ainoa tie tuntea Jumalaa, ts. Jumala tunnetaan hänen toiminnassaan meidän hyväksemme, hänen energioissaan.³⁸ (*energeia* käytetään yksikössä Paavalin teksteissä: Ef 1:19; 3:7; Fil 3:21; Kol 1:29; 2:12)

Eikö olisi helpompi pitäytyä vanhassa: Jumala (Isä) tunnetaan Pojan ja Hengen (ekonomian) kautta?

Vanhaan perinteeseen tukeutuen oli mahdollista pitää Poikaa ja Henkeä Jumalan luomattomina energioina; nämähän selvästi ilmestyivät *ekonomiassa*. Tätä mieltä oli Akindynos. Palamas ei kuitenkaan näin halunnut, sillä 300-luvun ekumeenisten kokousten todettua Pojan ja Hengen Isän kanssa samaa olemusta oleviksi, Pojan ja Hengen esittäminen Jumalan energioina maailman hyväksi johtaisi helposti subordinationismiin.³⁹ Silti Palamaskin ilmaisee itsensä usein perinteisemmällä tavalla puhuessaan pelastuksen kokemisesta: Jumala on tun-

37 Meyendorff 1974, 54–55.

38 Meyendorff 1974, 209–211.

39 Meyendorff 1974, 220.

nettavissa sillä ”Jeesus asuu meissä”; jumalallinen valo on Henki.⁴⁰

Mutta Akindynoksen esittämä ratkaisu oli näennäinen, sillä vaikka Jumala olisi tunnettavissa Poika- ja Henki -energioidensa kautta, joudutaan kysymään, ”mitä” Kristuksessa (ja Hengessä) on tunnettavissa. Kristuskin pysyy tuntemattomana, transsendenttina, hypostaasiinsa nähden; jos ihminen Kristuksessa tuntisi Kristuksen hypostaasin – joka on samaa olemusta kuin Isä – ihminen sulautuisi Jumalaan, tulisi luonnostaan Jumalaksi. Kolminaisuuden toisen persoonan hypostaasi on kuitenkin sama kuin lihaksitulleen Pojan hypostaasi, joten itse Jumalan elämä ja todellisuus ovat tavoitettavissa Kristuksen inhimillisessä mutta Jumalan luonnon kanssa erottamattomasti olevassa luonnossa (ne eivät sekoitu toisiinsa, jne; Khalkedonin määritelmä).⁴¹

Myös Kristuksessa Jumala pysyy tuntemattomana ja tunnettuna. Tulevassa ajassakin ero luodun ja Luomattoman välillä pysyy. Waren mukaan on tehtävä ero Hengen hypostaasin ja hänen antamiensa armolahjojensa välillä, ts. energioiden.⁴² Toisin sanoen, jos kerran tunnustetaan, että ihminen Kristuksessa voi kokea Jumalaa todellisesti, siitä juontava

kysymys pakottanee meidät tekemään jonkinlaisen eron Jumalan olemuksen ja toiminnan välillä. Myös Kristuksessa ja Hengessä Jumala koetaan toimintana (energiolina). Palamaksen teologian hyväksynyt vuonna 1351 kokoontunut synodi esitti kehittäneensä 6. ekumeenisen kirkolliskokouksen päätöstä – käytännössä Maksimos Tunnustajan teologiaa – Kristuksen kahdesta tahdosta: ei ole luontoa ilman energiaa.⁴³

Skolastisilla isillä näyttäisi olleen (1500–1600-luvuilla) vaikeuksia juuri tämän piirteen kanssa (varsinkin) idän isissä: Jumala pysyy tuntemattomana myös Tulevassa ajassa. Skolastikot yrittivät pelastaa kreikkalaisten isien oikeaoppisuuden siten, että he sovelsivat vanhaa skolastista erotusta ”tiedon” ja ”ymmärryksen” välillä. Ts. Jumalan *ousia*’a voidaan nähdä, tuntea mutta ei koskaan ymmärtää. Toisin sanoen, ongelma ei alkanut Palamaksesta suhteessa lännen teologiaan, vaan kuten Lossky osoittaa, lännen skolastikoilla oli sama ongelma myös aikaisempien kreikkalaisten isien kanssa.⁴⁴

Keskeistä palamismissa oli myös idän kolminaisuusteologian lähtökohta, joka siis on hypostaasit, eikä (Jumalan) olemus. Olemus tarkoittaa vääjäämättä

40 Meyendorff 1974, 210, 157.

41 Meyendorff 1974, 180–184.

42 Ware 1975, 133–134.

43 Meyendorff 1974, 211–212.

44 Lossky 1997, 9–20. Ks. myös Ware 1977, 50–51. Renessanssista alkaen läntinen teologia käyttää vain ’rationaali’ ei enää ’intellectusta’ (kreik. *dianoia* ja *nous*). Tämä vaikeuttaa aiheen käsittelyä, sillä *nous* (hengellinen ymmärrys) edustaa tasoa, jossa ration ristiriitaisuudet voivat hälvetä.

olemista; mutta oleminen ei välttämättä olemusta. Jumala ei sanonut ”minä olen olemus” (*ousia*) vaan ”minä olen se joka on” (*ho on*). ”Hän-joka-on” ei juonu olemuksesta vaan olemus juontuu ”hänestä-joka-on”. Sen takia itse Jumala voi ilmestyä ihmiselle todellisella tavalla (olevana energioissaan) ilman että hän ilmaisisi olemuksensa.⁴⁵ Palamaksen vastustajat lähtivät liikkeelle filosofisesta Jumala-käsitteestä, (yksinkertaisesta) olemuksesta, ts. Jumalasta, josta sitten ongelmalliset energiat juontuvat. Mutta Palamaksen mukaan Jumala olemuksena on väärä ja abstrakti lähtökohta.

Kaksi Jumalaa?

Onko Jumala siten jotenkin jaettu kahtia?

Palamismia syytettiin jo Palamaksen elinaikana diteismistä. Kyse ei vain ollut hyökkäys Lännen suunnasta; esimerkiksi Nikolaos Kabasilaskin pelkäsi Palamaksen järjestelmän tarkoittavan diteismia.⁴⁶ Palamas näki välttämättömänä tehdä eron (*diastolē*) mutta ei jakoa (*merismos*) Jumalan olemuksen ja toiminnan välillä. Silti Palamas ei väitäkään pystyvänsä asiaa tyhjentävästi selittämään.⁴⁷ Nikeforos Gregoras piti Jumalaa yksinkertaisena,

absoluuttisena olemuksena (mitä Meyendorff pitää filosofisena (skolastisena?) käsitteenä⁴⁸). Sen takia ei Gregoraksen mukaan pidä käyttää termejä *theos/theotēs* energioista vaan pelkästään olemuksesta.⁴⁹ Palamismi kieltää siis, että Jumala olisi *synthetos*. Ware käyttää vertausta sieluun ja sen kykyihin – siinä vastaava ero kuten *ousia*’n ja *energeia*’n välillä.⁵⁰

Vuoden 1351 kirkolliskokouksen toisessa kokoontumisessa käsiteltiin kysymystä dietismistä seuraavasti:

a-b) Pitääkö tehdä ero olemuksen ja energioiden välillä? Pitää, ja molemmat pidettävä luomattomina.

c) Eikö tästä seuraa, että Jumala on ”osis-ta koottu” (*syntheton*)? Ei, sillä kyse ei ole kahdesta todellisuudesta olemisen tasolla vaan molemmat kuuluvat yhteen, elävään Jumalaan.

d) Pitääkö käyttää termiä *theotēs* energioista? Kyllä, isät tekivät niin.

e) Ylittääkö Jumalan olemus hänen energiansa? Näin isät asian ilmaisivat.

f) Jos osallistuminen Jumalaan on todellista, osallistutaanko Jumalan olemuk-

45 Meyendorff 1974, 213–214. Samaa mieltä on Ware 1900-luvulla kirjoittaneista arvostelijoista: Jumalasta tehdään ration mukainen ’yksinkertainen’ Jumala, jolloin ei myönnetä, että Jumalassa vastakohtaisuudet yhdistyvät, sillä hän ylittää meidän näkemyksemme yhteydestä ja moninaisuudesta. Ware 1977, 50–51.

46 Meyendorff 1974, 78, 82–83.

47 Meyendorff 1974, 225.

48 Meyendorff 1974, 109.

49 Meyendorff 1974, 96.

50 Ware 1975, 135.

seen? Isät kieltävät selvästi osallistumisen mahdollisuuden olemukseen samalla hyväksyen sen että Jumalan todellinen elämä on ilmestynyt.⁵¹

Palamas hylkää uusplatonisen ajatuksen Jumalasta peräisin olevista emanaatioista Jumalan energian selityksenä.⁵² Kyse ei ole kahdesta jumaluudesta sillä energioilla ei ole omia hypostaaseja vaan sen sijaan Jumalan kolmella hypostaaseilla on yksi, yhteinen energia, sillä he ovat samaa olemusta. Näin ollen Jumala ilmestyy konkreettisina Persoonina ja konkreettisisa toiminnoissa.⁵³ Kolme Persoonaa toimivat aina yhdessä, ”yhtenä”, energioissa.⁵⁴

Energiat eivät ole ”jotakin” Jumalan ja ihmisen välillä vaan itse Jumala (toimivana), eivätkä osaa Jumalasta vaan *koko Jumala*, muuten Jumala jakaantuisi osiksi lähestyessään meitä.⁵⁵ Lännessä monet kokevat, että energiat ovat juuri jotakin muuta, ei itse Jumalaa, ja että *energeia-ousia* -jaottelu tarkoittaa, että aito Jumalan tuntemus on mahdottomuus. Palamas lähestyy Jumalaa kolmesta näkökulmasta: olemus, energia sekä hypostaasien

muodostama Kolminaisuus. Olemus edustaa Jumalan transsendenssisuutta; Kolminaisuus Jumalan persoonallista luontoa; energiat ovat ihmisten kohtaus Jumala.⁵⁶

On väitetty, että ero *ousia*’n ja *energeia*’n välillä on pätevä epistemologisella (*meidän* tiedossamme, rajoitetussa ymmärryksessämme) tasolla mutta ei metafyyksisellä (Jumala itsessään). Synodi 1351 kyllä vahvistaa, että ero on objektiivinen, ei subjektiivinen, ei siis meidän näkökulmastamme lähtöisin. Ware kuitenkin kieltää tarkkaan metafyyksisen tiedon kokonaan: me voimme puhua Jumalasta vain epistemologisesta tasosta, siitä, minkälaisena hän on meille ilmestynyt. Mutta hänen *ousia*’nsa pysyy salattuna. Silti voimme tästä ilmestymisestä tehdä oikeita johtopäätöksiä itse Jumalasta – ts. siitä, että hän on tunnettu mutta tuntematon. Muuten emme voisi tehdä trinitaarisiä johtopäätöksiäkään, sillä onhan uskomme Kolminaiseen Jumalaan lähtöisin epistemologisesta tasosta; sellaisena – Isänä, Poikana, Pyhänä Henkenä – hän ilmestyi ekonomiassa.⁵⁷

51 Meyendorff 1974, 98.

52 Meyendorff 1974, 130.

53 Meyendorff 1974, 215–216.

54 Ware 1975, 130.

55 Ware 1975, 135.

56 Meyendorff 1974, 220–221.

57 Ware 1975, 134–135.

On myös vaarana, että sovellamme skolastista ”tarkkaa” logiikkaa palamististen ilmaisuihin kysymättä, ovatko nämä keskenään sovellettavissa. Vielä: mikä suhde vallitsee epistemologisen ja metafyy-sisen tason välillä? Jos ne eivät toisiaan vastaa, epistemologia on vailla todellista arvoa.⁵⁸ Mitä sanomme Jumalasta on ristiriitaista mutta siten, että Jumala pysyy todellisena, oikeana. Sanomamme perustuu ilmoitukseen, ekonomiaan. Esimerkkeinä Kolminaisuus, inkarnaatio, ehtoollislahjat – joiden kohdalla kirkko on aina hylännyt loogisesti eheät selitykset ja pitäytynyt (sinällään järkevissä) paradokseissa. Kokemus on aito, selkeä, mutta sanoinkuvaamaton, minkä takia on käytettävä analogioita ja kuvia.

Lopuksi

Tämän esitelmän kokoaminen lankesi Kajaanin ortodoksisen Kristuksenirkastumisen kirkon seurakunnan kirkkoherralle. Sallittaneen minun päättää esitykseni opettajaseminaarin lehtorin, pastori Dimitri Tarvasahon artikkelissaan esittämään eräänlaiseen kokonaisnäkemykseen, jonka hän esitti kyseisen

kirkon vihkimispäivänä 14.11.1959, jolloin tuli kuluneeksi 600 vuotta Gregorios Palamaksen kuolemasta.⁵⁹

Tarvasaho toteaa, että jokainen mystikko on varma siitä, että hän on nähnyt Jumalan, mutta yhtä varma hän on siitäkin, että Jumalan todellinen olemus siitä huolimatta jää saavuttamattomaksi. Jumala on ja pysyy käsittämättömänä, saavuttamattomana ja mittaamattoman täydellisenä. Kaikille niille, jotka ovat kiinnostuneet johdonmukaisesta erittelystä, on idän kirkon mystikkojen oppi pysynyt vieraana ja ristiriitaisena.

Idän mystiikan tulkitsija taas ei ole kiinnostunut erittelystä, vaan hän kuvaa kokemansa, kokoa yhteen kokemuksensa niitä erittelemättä. Idän ajattelija kertoo todellisuudesta sellaisena kuin hän sen on elävästi kokenut. Elämän, varsinkin hengellisen elämän, rikkaus ja moninaisuus eivät voi alistua ankan, rationaalisen logiikan kaavoihin. Avain on Jumalan täydellisyydessä, joka jää aina inhimillisen ymmärryksen ja käsityskyvyn yläpuolelle. Kaikille meille kuuluu velvollisuus pysyä alati rukouksessa.

58 Ware 1977, 59–60. Kirkon elävä, nykyaikainen perinne todistaa samasta esimerkiksi näin: “The soul feels apprehensive at approaching the subject of the Light which visits man who craves to behold the Face of the Eternal. Its nature is mysterious – in what terms can it be described? Incomprehensible, invisible, yet it may sometimes be seen by the physical eye. Quiet and gentle, it draws heart and mind to itself, until the earth is forgotten, one’s spirit caught up in another sphere. It can happen in broad daylight as in the blackness of night. It is a soft Light, yet more powerful than all around. In a strange fashion it embraces from without. This holy light, coming in strength, brings humble love, banishes all doubt and fear... Death flees from this Light, and the prayer, “O holy God, holy and strong, holy and immortal” in marvellous fashion is conjoined with it. Our spirit exults: this Light is God – God Almighty and at the same time indescribably gentle. Oh, how discreet its approach! It will heal the heart broken by despair. The soul bruised with sin, it will inspire with the hope of victory.” Sophrony 1988, 166–167.

59. Tarvasaho 1959, 279.

Lähteet ja kirjallisuus

Bartolomeos, Patriarkka

2009 *Mysterien kohtaminen. Ortodoksinen usko nykymaailmassa.* Jyväskylä. Christensen, M. & Wittung, J. (eds.)

2007 *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions.* Grand Rapids.

Flogaus, Reinhard

1997 *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch.* Göttingen.

Florovsky, Georges

1974 *Christianity and Culture.* Belmont.

Hakkarainen, Jarmo

2010 *Isä Georges Florovsky ja uuspatristinen synteesi. – Kirkas pimeys. Artikkeleita ja runoja.* Joensuu.

Kamppuri, Hannu T.

1988 *Metheksis. Partisipaation teema John Meyendorffin neopalamismissa.* Helsinki.

Karttunen, Tomi

2012 *Tunnettu ja tuntematon Jumala. Alustus Suomen ev.lut. ja ortodoksisen kirkon teologisissa neuvotteluissa Järvenpäässä 22.11.2012.*

Lossky, Vladimir

1997 *The Vision of God.* SVS Press.

Meyendorff, John

1974 *A Study of st Gregory Palamas.* 2nd ed. SVS Press.

1983 *The Triads: Gregory Palamas, ed., with introduction.* New York.

Papademetriou, George C.

2005 *Introduction to Saint Gregory Palamas.* Holy Cross Orthodox Press. Sophrony (Sakharov), Archimandrite

1988 *We Shall See him as He Is.* Stavropegic Monastery of st John the Baptist. Essex.

Tarvasaho, Dimitri

1959 *Taaborin valkeus. Pyhän Gregorios Palamaan (k. 14.11.1359), Tessalonikan arkkipiispan muistolle. – Aamun Koitto n:o 29/1959*

Ware, Kallistos

1975 *God Hidden and Revealed. The Apophatic Way and the Essence-Energy Distinction. – Eastern Churches Review.* 7:2.

1977 *The Debate about Palamism. – Eastern Churches Review.* 9:1–2.

1985 *Ortodoksinen tie.* Pieksämäki.

Tunnettu ja tuntematon Jumala

- luterilais-ekumeenisia näkökohtia

Tomi Karttunen

Isä Jumala – kaiken hyvän antaja

Martti Luther toteaa Isossa Katekismuksessa ensimmäisen käskyn selityksessä: ”Jumalaksi kutsutaan sitä, jolta tulee odottaa kaikkea hyvää ja johon on turvaututtava kaikessa hädässä. Jonkun Jumala on juuri se, mihin hän sydämen pohjasta luottaa ja uskoo. Näinhän olen usein sanonut: pelkkä sydämen luottamus ja usko luovat sekä Jumalan että epäjumalan. Mikäli usko ja luottamus ovat oikeita, on myös jumalasi oikea. Missä sitä vastoin luottamus on valheellista ja väärää, siellä ei myöskään ole oikeaa Jumalaa. Nämä kaksi nimittäin kuuluvat yhteen, usko ja Jumala. Sinun Jumalasi on oikeastaan – näin sanon – se, mihin sydämesi kiintyy ja minkä varaan sen uskot.” Yleisimmäksi epäjumalaksi Luther nimeää Mammonan eli rahan ja omaisuuden.

Huomionarvoista on, että Luther liittää tässä henkilökohtaisen kristillisen uskon ja sisällöllisen Jumala-kysymyksen yhteen, vaikka puhuukin vasta Katekismuksen myöhemmissä osissa trinitaarisesta kristillisestä uskosta laajemmin. Usko on samalla kertaa sydämen luottamusta (*fides qua*), mutta sillä on myös kohde ja sisältö (*fides quae*): kolmiyhteinen Jumala, joka on ilmoittanut rakkautensa ja pelastustahtonsa erityisesti Pojassaan

Jeesuksessa Kristuksessa. Joskus on erotettu luottamuksen (*fiducia*) ja tiedollisen uskon (*notitia*) lisäksi myös suostuminen (*assentia*) persoonalliseen uskon suhteeseen tämän itsensä ilmoittaneen pyhän Kolmiyhteyden kanssa. Nykyisessä kirkollisessa teologiassa myös luterilaisessa kontekstissa korostetaan yleensä, että uskossa on pohjimmiltaan kyse uskosta ja persoonallisesta suhteesta persoonaan, persoonalliseen Jumalaan, joka lähestyy meitä Sanan ja sakramenttien kautta ja johon ollaan myös rukousyhteydessä.

Epäjumalista ja yleisen jumalantuntemuksen merkityksestä

Kristillinen usko siis avaa pelastavan suhteen Jumalaan hänen ilmoituksensa kautta, johon pyhät Kirjoitukset ja kirkon apostolinen ja katolinen uskonymmärrys pohjaavat ja jonka kautta Jumalan rakkauden viesti, totuus ja armo meille välittyvät. Jumala-kysymys ei kuitenkaan ole vieras myöskään ei-kristityille. Luther toteaa Isossa Katekismuksessa: ”Ainoatakaan niin jumalatonta kansaa ei nimittäin koskaan ole ollut, ettei se olisi järjestänyt ja toimittanut minkäänlaista jumalanpalvelusta. Kukin korotti erityisjumalakseen sen, miltä odotti jotakin etua, apua ja lohtua. ...Kukin valikoi jumalansa oman sydämensä viehtymyksen

mukaisesti. Jumalan omistaminen on siis kaikkien pakanoidenkin mielestä luottamista ja uskomista. Mutta virhe on siinä, että heidän luottamuksensa on pettävää ja väärää, sillä se ei nojaa ainoaan Jumalaan, jonka lisäksi ei taivaassa ja maan päällä totisesti ole yhtään jumalaa. Pakanat siis oikeastaan tekevät epäjumalakseen sen, mitä he oman mielikuvituksensa harhauttamina Jumalasta uneksivat. Näin he luottavat pelkkään tyhjyyteen. Sama koskee kaikkea epäjumalanpalvelusta. ...se syntyy ennen kaikkea sydämessä, joka tähyää muualle, etsii apua ja lohtua... Tällainen sydän ei pidä Jumalaa minkään arvoisena eikä usko Jumalan edes haluavan auttaa. Ja mitä hyvää tällainen ihminen saakin osakseen, hän ei usko sen tulevan Jumalalta. ...Jos sydämesi pystyy erityisesti hädän ja puutteen aikana odottamaan pelkkää hyvää yksin Jumalalta ja antamaan kaiken muun mennä menojaan, silloin sinulla on ainoa tosi Jumala.”

Modernissa teologiassa esimerkiksi reformoitu teologi Karl Barth teki etenkin varhaisteologiassaan radikaaleja johtopäätöksiä siitä, että, Lutheria lainaten, ”Pakanat siis oikeasti tekevät epäjumalakseen sen, mitä he oman mielikuvituksensa harhauttamina Jumalasta uneksivat”. Varhaisen Barthin mukaan ”uskonto” on epäjumalanpalvelusta, ihmisen hybrinen yritys tavoittaa Jumala itsestään käsin. Se ei onnistu, koska ihmisen sekä yleensä langenneen luomakunnan ja Jumalan todellisuuden välillä on ylittämätön kuilu. Jumalan sana tulee maailmaan ilman mitään valmistelua,

salaman lailla ”suoraan ylhäältä päin” (*senkrecht von oben*). Uskonto on näin ollen osa itsevanhurskautusta. ”Usko” sen sijaan pelastaa, Kristuksen itseilmoitus. Barth suhtautui lähtökohdastaan käsin hyvin nihkeästi nk. luonnolliseen teologiaan ja jumalatutemukseen. Taustalla oli yhtäältä Immanuel Kantin transsendentaalifilosofia, jonka mukaan emme voi tietää ”olioita sinänsä” (*Ding-an-sich*) vaan ainoastaan sen, mitä ne ovat ”meille” (*Ding-für-uns*).

Toisekseen taustalla oli reformoitu oppi siitä, että äärellinen ei voi käsittää ääretöntä (*finitum non est capax infiniti*). Tästähän on seurauksena myös reformoitu ehtoollisoppi, jonka mukaan Kristus on ehtoollisessa läsnä joko ”hengellisesti” tai vain symbolisesti. Luterilaisuus ja Lutherin teologia puolestaan alleviivaa Kristuksen todellista läsnäoloa, reaali-presenssiä ehtoollisella sekä yleensä Sanassa ja sakramenteissa ja sitä kautta yhdistymistä uskossa Kristukseen (*unio Christi*).

Luther ei tosiasiaassa kuitenkaan suhtautunut samalla tavoin jyrkästi kuin modernia persoonan ja luonnon filosofista erottelua ilmoitusteologiansa rakenteessa ilmentävä Barth tai häneltä vaikutteita saanut teologia. Luther korostaa tunnetusti luomisen teologiaa ja Kristuksen inkarnaatiota sekä Hengen työtä materiaalisten, ulkoisten välikappaleiden kautta. Niinpä teologisen kokonaisuuden näkemyksensä ja esimerkiksi Paavalin Roomalaiskirjeen pohjalta hän antaa tietyn arvon luonnolliselle moraalilaille,

Jumalan puheelle omassatunnossa sekä luomakunnassa: ”Hänen näkymättömät ominaisuutensa, hänen ikuinen voimansa ja jumaluutensa, ovat maailman luomisesta asti olleet nähtävissä ja havaittavissa hänen teoissaan. Sen vuoksi he eivät voi puolustautua” (Room. 1:20) sekä: ”Pakanakansatkin, joilla ei ole lakia, saattavat luonnostaan tehdä, mitä laki vaatii. ...lain vaatimus on kirjoitettu heidän sydämeensä” (Room. 2:14-15). Jumalan rakkauden vaatimus on jakamaton, vaikka pelkkä laki ei annakaan voimaa rakastaa. Ainoastaan evankeliumi vapauttaa rakastamaan Kristuksen rakkaudella uskossa läsnä olevan Kristuksen vaikutuksen kautta.

Patristisessa teologiassa vallitsi samaan tapaan yleisesti käsitys, että kaikille tunnetun luonnollisen lain sisältö on nk. kultainen sääntö (”Kaikki minkä tahdotte ihmisten tekevän teille, tehkää te heille”) ja sen ilmentämä lähimmäisenrakkauden vaatimus, jonka seuraaminen johtaisi ihmisten väliseen oikeudenmukaisuuteen ja vanhurskauteen. Useimpien kirkkoisien mielestä ihmiset eivät kuitenkaan arjessa seuraa kultaista sääntöä. Vaikkei sääntö viittaa suoraan Jumala-suhteen, ei sitä ja sen ilmentämää rakkauden vaatimusta voida heidän mukaansa täyttää ilman oikeaa Jumala-suhdetta.¹ Näin ollen jo tämä lähtökohta edellyttää erotelua luonnollisen jumalatuntemuksen ja Kristuksessa annetun ilmoituksen ja sen

tarjoaman osallisuuden luoman oikean ja pelastavan Jumala-suhteen välillä.

Lutherin ajattelussa ajatus luonnollisesta jumalatuntemuksesta kuuluu yhteen luonnollisen moraalilain täyttämisen mahdottomuuden kanssa. Itseään etsivä luonnollinen ihminen on itseensä käperinyt ja hänen rakkautensa on vääristynyt. Voidakseen täyttää lain vaatimuksen ihmisen pitää tietää, mikä on lain vaatimuksen kohde ja miten se syntyy. Luonnostaan ihminen kyllä tuntee Lutherin mukaan Jumalan olemuksen ja ominaisuudet sillä perusteella, että Jumalan hyvät lahjat ja teot ovat nähtävissä luomakunnassa (vrt. Room. 1:20). Voidaan nähdä, että Jumalan olemus on lahjoittaa hyvää ja ohjata tekemään hyvää. Luoja on vanhurskas, viisas, iankaikkinen, kaikkivaltias ja hyvä. Kuitenkin pelkkä ajatteleminen, spekulatiivinen tai abstrakti tieto ei vielä tuo osallisuutta tai tee ajattelijasta vanhurskasta, viisasta, kuolematonta tai hyvää. Kun ihminen hakee Jumalasta omaa hyväänsä, hän toimii vääristyneellä tavalla itsekkäästi. Sydämessä olevaa jumalatuntemusta käytetään väärin, kun sitä käytetään kaupan minäkeskeisesti. Myös hurskauden tavoittelu voi Lutherin mukaan vääristyä omavanhurskaaksi palkkioajatteluksi.²

Tarvitaan uskoa ja uskossa läsnä olevaa Kristusta efektiivisenä vanhurskautena, Jumalan lahjaa, jonka pohjalta tapahtuu

1 Raunio 1993, 64.

2 Raunio 1993, 161–162; Martikainen 1999, 86. Ks. myös Juntunen 1996, 407.

syntisessä uskon kautta transformaatio, niin että uskon kautta pidämme Jumalan sanaa vanhurskaana ja Jumala pitää meitä Kristuksen tähden vanhurskaana eli vanhurskauttaa, pelastaa. Sanan ja sakramentin kautta Jumala muuttaa ihmisen, niin että ihmisestä tulee Sanan (Kristuksen) kaltainen ja Jumalan sanan muoto (*forma*) on hänessä. Tämä muodon läsnäolo ihmisessä on reaalista: ihminen tulee osalliseksi Jumalan ominaisuuksista kuten totuudesta ja vanhurskaudesta. Lutherin mukaan ihmisen tulee siis päästä sanan kautta osalliseksi Jumalan ominaisuuksista, jotta hän voisi täyttää kultaisen säännön, elää luomistarkoituksen mukaisesti toisia varten ja rakastaa Jumalaa yli kaiken.³ Toisaalta tämä vanhurskaus on vain alkavaa eikä muuta ihmistä kokonaan ennen kuin tulevassa täyttymyksessä, taivaassa. Ihmisen vanhurskaus pelastavassa ja perimmäisessä merkityksessä on aina Kristuksen vanhurskautta, ulkoista ja vierasta vanhurskautta.

Tämä erottelu luonnollisen ja erityisen jumalatuntemuksen välillä ei kuitenkaan merkitse, ettei niin luonnollista moraalitytjua kuin luonnollista jumalatuntemusta ja jumalakaipuuta voida käyttää palvelemaan sanoman välittymistä ja pedagogista ymmärtämistä kirkon missiossa sekä tehtäessä yhteistyötä sosiaalieettisissä kysymyksissä ja kommunikoidessa kristillisen elämäntutsumuksen mukaista arvopohjaa ei-kristityille ja uskonnollisesti

vähemmän lukutaitoisille. Päinvastoin voidaan ajatella, että luonnollinen moraalilaki kaikesta huolimatta voi toimia siltana moraalille keskustelulle ja lähentää kirkkoa muuhun yhteiskuntaan, vaikka teologisesti ymmärrettynä luonnollinen moraalilaki ei olekaan sama asia kuin yleinen mielipide. Luonnollista kaipuuta kohti pyhyyttä voidaan käyttää hyväksi kontekstualisoitaessa kristillistä sanomaa (vrt. Paavalin puhe Areiopagila Apt. 17:22–34).

Jumalan olemuksen tuntemisesta ja tuntemattomuudesta – Kristus-Logos sillan luoja

Voidaan pitää paitsi luterilaisena myös yleisemmin klassisena teologisena näkemysnä, että Jumalasta voidaan saada tietoa sekä järjen että ilmoituksen kautta. Erityinen ilmoitus välittää pelastavan Jumalaa koskevan tiedon. Luonnollista tietoa Jumalasta ei kuitenkaan ole halveksittu. Tämä on näkynyt siinä, että erityisesti klassisen kreikkalaisen filosofian analyysia olemisesta ja olevan olemuksesta on käytetty kristillistä jumalakäsitystä hahmotettaessa. Valittu filosofia on heijastunut myös teologisina eroina. Niinpä Augustinuksen platonisesta ja uusplatonistisesta filosofiasta vaikutteita saanut kolminaisuusteologia eroaa aristoteelista filosofiaa hyödyntävän Tuomas Akvinolaisen kolminaisuusteologiasta. Augustinuksen mukaan luonnollinen järki ymmärtää jotain Jumalan olemuksesta

3 Raunio 1993, 171–172.

(*Natur*) ja jopa Triniteetistä etenkin sielun rakenteessa, koska yksittäinen oleva saa platonilaisittain välittömästi olemuksensa Jumalasta. Aristoteelisesti suuntautuneessa skolastiikassa korostettiin sielun olemuksen (*forma*) suhteellista itsenäisyyttä ensimmäiseen syyhyn nähden, koska olevalla on muutosy (*causa formalis*) itsessään. Tästä katkoksesta johtuen Jumalaa ei voida tämän ajattelumallin mukaan tuntea formaalisyyden pohjalta luodusta muuten kuin ”olemisen analogian” (*analogia entis*) kautta. Jumalakäsite on yhtäältä kompleksinen ja toisaalta yksi ja yksinkertainen (*unus et simplex*), niin että siihen ei sovellu käsiteanalyysi. Moderni relationaalinen jumalakäsitys poikkeaa näistä molemmista malleista.⁴

Patristisessa teologiassa hyödynnettiin luonnollista jumalatuntemusta ja filosofian tarjoamia välineitä, mutta suhtauduttiin kielteisesti ajatukseen luonnolliseen tietoon perustuvasta osallisuudesta Jumalaan. Teosis ei patristisena käsitteenä tarkoita sitä, että ihminen omassa varassaan voisi pyrkiä kohti Jumalaa ja tavoittaa hänet pelastavalla tavalla. ”Partisipaatio” yhtäältä teologisena ja toisaalta platonistis-filosofisena käsitteenä, joka korostaa sielun luonnollista osallisuutta jumaluudesta, erotetaan toisistaan. Niinpä kristillisessä luomisteologiassa korostetaan, että Jumala ei vain luonut kosmosta ka-

oottisen, ikuisesti olemassa olleen alkumaterian massasta vaan katkaistaan suora silta luodun ja Luojan välillä korostamalla Jumalan luoneen maailman tyhjästä (*ex nihilo*). Ihminen on elämässään ja erityisesti pelastuksensa asiassa riippuvainen Logoksesta, Sanasta (Kristuksesta), jonka kautta kaikki on luotu. Ihmisellä ei ole sielussaan mitään sellaista alkukuvaa, josta käsin hän voisi palata takaisin ja tavoittaa Jumalan sekä osallisuuden hänen ikuisesta elämästään.⁵

Osallisuus Jumalasta on mahdollinen vain Kristuksen, inkarnoituneen Logoksen kautta. ”Uskon pylvääksi” kutsuttu, klassisen kristillisen dogman keskeisenä teologisena arkkitehtinä toiminut kirkkoisä Athanasios korostaa, että Kristus-Logos silloittaa ontologisen kuilun Luojan ja luodun välillä. Hän lausui tunnetut sanansa: ”Logos tuli lihaksi, jotta me voisimme jumalallistua”.⁶ Keskeiseksi tulee tässä Nikean uskontunnustuksen termi ”samaa olemusta kuin”, homoousios. Poika on siis samaa olemusta kuin Isä, ja siksi partisipaatio Kristukseen tuo osallisuuden Jumalan luonnosta. ”Jumalan Logos tuli ihmiseksi, jotta meillä olisi jumalallistumisen mahdollisuus; ja hän ilmestyi ruumiin kautta, jotta me voisimme saada käsityksen näkymättömästä Isästä.”⁷ Athanasios siis korostaa ontologista siltää Kristuksessa Jumalaan, ihmisen intiimiä suhdetta Kristukseen ja

4 Martikainen 1999, 95–96.

5 Martikainen 1999, 96–97.

6 Martikainen 1999, 97 viittaa tekstiin: Athanasios, De Inkarn. 54 B: PG 25, 191.

7 Martikainen 1999, 98 viittaa tekstiin: Athanasios, Contra gentes 30–34; PG 25, 59–70.

painottaa ihmistä Kristuksen pelastavan toiminnan passiivisena kohteena ja vastaanottajana. Pelastuminen jumalallistumisena on tässä mallissa siis yksinomaan Kristuksen työtä.⁸ Voimme nähdä, että tämä tuo läheisesti mieleen Martti Lutherin yksin Kristus -ajattelun.

Toisena patristisena uniokäsityksenä voidaan Athanasiuksen edustaman mallin lisäksi pitää Gregorios Nyssalaisen ja kappadokialaisten isien käsitystä, joka pohjusti myös hesykastistista teologiaa ja ajatusta Jumalan olemuksen tuntemattomuudesta ja Jumalan läsnäolosta energioissaan. Kappadokialaisten isien mukaan Jumalan olemus jää niin filosofiselle kuin teologiselle käsitteelliselle ajattelulle tuntemattomaksi, koska jumalallinen olemus (*ousia*) ei ole irrotettavissa Kolminaisuuden hypostaaseista eli persoonista erilliseksi periaateiksi. Tällöin Jumalan olemus on vain tässä persoonien perikoreesissa, vastavuoroisessa läpäisyssä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että partisipaation ja sitä kautta pelastuksen ajatus hylättäisiin. Myös kappadokialaiset korostavat luonnollisen jumalatuntemuksen ja uskon partisipaation välistä eroa. Gregorios Nyssalainen ajattelee apofaattisen teologian mukaisesti, että Jumalan olemus ei voi olla käsitteellisen analyysin kohde ja korostaa Filon Aleksandrialaisen tavoin jumalallisen substanssin luomattomuutta. Myös

Gregorios kuitenkin korostaa Kristus-Logosta ontogisen kuilun silloittajana ja sisätrinitaarisen rakkauden vastaanottamista Kristuksessa Jumalan tuntemisen mahdollistajana. Perimmältään Jumala löytää ihmisen. Toisaalta Gregorioksen on varsinkin vanhemmassa tutkimuksessa nähty edustavan pelastuksen asiassa – Athanasiukselta poiketen –synergiaa, jonka mukaan, kun ihminen käsittää, ettei löydä Jumala omin voimin, Jumala rientää häntä vastaan rakkaudessaan.⁹

Eeva Martikainen on kiinnittänyt huomiota siihen, että suomalaisessa Luther-tutkimuksessa on korostettu klassisen teologian pohjalta unio-ajatuksen, siis Jumalan ja ihmisen yhdistymisen uskossa, rakentuvan triniteettiopin ja kristologian eikä filosofisesti perustellun ontologian varaan. Keskuksessa on Kristuksen inkarnaatio sillan rakentajana. Martikainen analysoikin suomalaisen Luther-tutkimuksen liittyvän eroavaisuuksista huolimatta athanasiolais-patristisen perinteen unio-käsityksen linjaan, joka ymmärtää union sekä Jumalan olemuksen että hänen ominaisuuksiensa tavoittamisena. Martikainen summaa: ”Lausuttaessa, että Jumala on rakkaus, sanotaan samalla myös jotakin olennaista hänen olemuksestaan eikä vain ominaisuudestaan.”¹⁰

Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että tulisi nähdä radikaali ero kappadokialaisten

8 Martikainen 1999, 98. Ks. tähän liittyen Lutherin määritelmästä ihmisestä ei-minään (Nichts) Jumalan edessä Juntunen 1996, 405–409.

9 Martikainen 1999, 99–101.

10 Martikainen 1999, 102.

isien ja Athanasiuksen edustamien linjojen välillä. Molemmat korostavat eroa luonnollisen jumalatuntemuksen ja uskossa tapahtuvan partisipaation välillä sekä Kristus-Logosta Luojan ja luodun välisen ontologisen kuilun silloittajana. Siltaa voidaan rakentaa myös moderniin teologiaan ja sen relationaaliseen ajattelutapaan, kun otetaan lähtökohdaksi oppi Kolminaisuudesta sekä nähdään Kristuksen inkarnaatioon pohjaavan unionikäsityksen olevan yleisesti ottaen sekä relationaalinen että ontologinen tapa ymmärtää Jumalan ilmoituksen pysyvyys ja yksilöllinen ainutkertaisuus ajassa ja paikassa. Athanasios oli Nikean puolustajien päähahmo, kirkon dogman puolustaja, mutta hänen perintönsä veivät eteenpäin kappadokialaiset, jotka varmistivat sen, että Nikean teologia pääsi lopullisesti voitolle. Jos Athanasios, joka ei tehnyt eroa Jumalan olemuksen eli *ousian* ja persoonan eli *hypostaasin* välillä, lähti Jumalan ykseydestä, kappadokialaiset lähtivät liikkeelle, kuten sanottua, persoonista eli hypostaaseista ja tekivät keskiplatonistisen filosofian mukaisesti selvän eron *ousian* ja *hypostaasin* välillä.¹¹

Lännen suuri isä Augustinus puolestaan hylkäsi substanssi-aksidenssi –kaavion ja otti käyttöön termin ”essentia” merkitsemään ”olemusta”. Näin hän saattoi sanoa – Lutherin tavoin-, että Jumalan

ominaisuudet eivät ole vain aksidensseja, vaan Jumalan ominaisuudet ovat yhtä Jumalan kanssa. Jumalan työt ulospäin ovat jakamattomat ja Kolminaisuuden persoonat toimivat yhdessä.¹² Taustalla oli se ongelma, että kun kappadokialaiset isät yhtäältä tähdensivät Kolminaisuuden salaisuutta, he joutuivat toisaalta painottamaan ontologista triniteettioppia ekonomiseen triniteettioppiin nähden, niin että Kolminaisuuden sisäisen elämän ja luomakunnan, pelastustalouden välinen suhde uhkasi jäädä epäselväksi.¹³ Augustinus pyrki mitä ilmeisimmin selkeyttämään tätä puolta korostamalla Kolminaisuuden töiden jakamattomuutta ulospäin.¹⁴ Luther liittyi tähän perinteesen oman realistisen, Jumalan läsnäoloa ja lahjoittavaa rakkautta painottavan teologiansa lähtökohdista käsin.

Vanhan kirkon teologian tuntijan Georg Kretschmarin mukaan voidaankin sanoa, että pyrkimys Jumalan ykseyden ja persoonien kolmeuden välisen jännitteen, ykseyden ja eron ymmärtämiseen ajatuksellisesti mahdollisimman selkeästi ei ollut sen enempää kappadokialaisille kuin Augustinuksellekaan helppo tehtävä. Molemmat pyrkivät kirkon uskon mysteeria kunnioittaen ilmaisemaan uskon ytimen tässä asiassa kristinuskon perusvakaumusten mukaisesti. Niinpä voidaan sanoa, että heidän välillään ei pidä näh-

11 Mannermaa 1975, 58–59 Nikean päätöksen puolustamisesta.

12 Mannermaa 1975, 64.

13 Mannermaa 1975, 61.

14 Trinity cannot be divided or course, so where the Father is, there the Son and the Spirit are too.”

dä mitään kuilua.¹⁵ Tuomo Mannerman mukaan juuri se, että kappadokialaiset (*mia ousia treis hypóstaseis*) lähestyivät Tertullianuksen luomaa mallia Kolminaisuudesta (*una substantia, tres personae*) vahvasti Nikean tunnustuksen voiton.¹⁶

Tähän kysymyksenasetteluun, kysymykseen Jumalan transsendenssin ja immanenssin välisen suhteen oikeasta ratkaisemisesta tuo oman lisänsä myös keskustelu siitä, miten nk. palamismi ja uuspalamismi ovat suhteessa kappadokialaisten isien teologiaan. Yhtäältä näyttää siltä, että kappadokialaisten isien tekemä erottelu *ousian* ja *hypostaasin* välillä on palamismissa ja uuspalamismissa säilytetty. Mahdollinen ongelma kätkeytyy siihen, miten etenkin Gregorios Palamas ymmärtää Jumalan ousian, hypostaasin ja *energioiden* välisen suhteen. Reinhard Flogaus on esittänyt, että nk. palamistisessa kiistassa oli kyse siitä, että Palamas ymmärsi ousian ja hypostaasin sekä energioiden välisen distinktion ja suhteen traditiosta poikkeavalla tavalla. Flogaus tulkitsee Juntusen mukaan Palamasta vastustetun eritoten *ousia-energeia* -jaotuksen ontologisesti Kolminaisuuden sisälle sijoittavan tulokinnan vuoksi. Kappadokialaiset ja Johannes Damaskolainen vielä ymmärsivät tämän eron konseptuaalis-noeettisesti, ei ontologisesti: Jumala lahjoittaa itsen-

sä reaalisesti ja on tunnettavissa, mutta pysyy samalla transsendenttisena ja tuntemattomana. Palamas kuitenkin korosti Jumalan läsnäoloa luomattomissa energioissa tavalla, joka muistutti hypostaasin, Jumalan persoonan roolia pelastustaloudessa. Hypostaasit puolestaan säilyvät partisipaation yläpuolella. Vaarnana on, että hypostaasit menettävät soteriologisen funktionsa ja sen ottavat energiat. Uuspalamistit ovat kuitenkin korjanneet tätä käsitystä korostamalla, että energioissa Jumalan kohdataan hypostaaseis-
saan eli persoonana.¹⁷

Kiintoisaa on Flogausin ja Juntusen huomio, että Palamas on käyttänyt – lähdetä mainitsematta – perusteluissaan pitkiä pätkiä Augustinuksen *De Trinitate*-teosta. Tämä salattu arvostus lännen suurta isää kohtaan näyttäisi puhuvan pohdintojen tietyn yhdensuuntaisuuden puolesta, vaikka käsitteelliset välineet poikkesivat toisistaan. Molempien teologialla on epäilemättä myös omat rajoituksensa, ja molemmat ovat antaneet sijaa eri suuntiin vieville tulkinnoille – erityisesti ehkä Augustinus. Tunnettua on, että Augustinuksen teologia ja augustinolainen teologia voivat poiketa toisistaan varsin paljon. Tämä alleviivaa samalla kirkon yhteisen uskon: uskontunnustusten, Raamatun ja jakamattoman kirkon dogmien arvoa uskon yhteisessä kristillisessä

15 Kretschmar 1994, 36.

16 Mannerman 1975.

17 Juntunen 1998, 500–502. Kretschmar 1994, 41 näkee Palamaksen *energeia*-konseptiossa paralleelin Tuomas Akvinolaisen luodun armon käsitteeseen.

tulkinnassa – jumalanpalveluselämän ja rukouksen lisäksi. Yksittäisten teologien mielipiteet ovat aina jossain määrin rajoittuneita.¹⁸

Flogausin tutkimusten pohjalta ”Palamaksen ontologisen ousia-energeia-distinktion” 1) aiheuttaa Jumalan hypostaasien ja pelastushistorian soteriologisen merkityksen kaventumisen ja 2) on perusteltu anakronistisesti tulkitun tradition avulla sekä 3) energeia-käsite on sisäisesti ristiriitainen. Tältä pohjalta hän toteaa, että Konstantinopolin paikallisyynodin päätös vuodelta 1351, jossa Palamaksen keskeiset ajatukset tietyllä tapaa kanonisoiitiin, ei ansaitse kovin suurta arvovaltaa.¹⁹

Juntusen esittelemä Flogausin tulkinta näyttää tietystä yksipuolisuudesta huolimatta saavan myös tukea sellaisten ortodoksiteologiain kuin John D. Zizioulas, Augustine Casiday ja Aristotle Papanikolaou ajatuksista. Augustine Casiday toteaa Palamaksen kehittäneen eteenpäin

varhaisempien isien opetusta tavalla, joka oli tunnusomainen juuri hänelle, ei koko traditiolle. Casiday näkee kuitenkin Palamaksen metodin, jossa vastattiin hesykastiseen rukoukseen liittyvien hengellisten kokemusten teologiseen tulkintaan, olevan tyypillistä ortodoksiselle teologialle. Kyse on dialogista niiden kokemusten kanssa, jotka liittyvät uuteen elämään Kristuksessa. Ortodoksinen teologia kykenee Casidayn mukaan olemaan itsekritiittistä ja siten uudessa tilanteessa luovalla tavalla puhuttelevaa. Keskustelu ei tällöin koske substanssia vaan yhteyttä eli kommuuniota Jumalan kanssa. Opit ovat teologisen elämän ilmausta. Vaikka oppi onkin joskus myös tiukasti määriteltä, se palvelee ennen muuta tien löytämistä Jumalan luo: *lex orandi, lex credendi*.²⁰

Aristotle Papanikolaou mukaan puolestaan Zizioulasin teologia on korrektiivinen edeltäjiensä Yannarasin ja Losskyn teologialle siinä mielessä, että hänen mukaansa jumalallistumisen logiikka-

18 Vrt. Kretschmar 1994, 36-37: ”Es ist immer einmal nötig, sich wieder klarzumachen, daß selbst die großen Lehrformeln der Kirche zwar einerseits Bekenntnis, andererseits aber auch Schulformeln sind, die Sprachregelungen sanktionieren. Doch nur diesen Aspekt hervorzuheben, wäre auch höchst ungerecht. Bekenntnis will formuliert sein, und ohne feste Formeln gibt es keine katechetische Tradition. Der spannungsvollen Zusammengehörigkeit von Evangelium, Bekenntnis und Theologie entkommen wir auf keiner Stufe.“ Zizioulas 2008, 15 painottaa kirkon yhteisten konsiilien merkitystä ortodoksiseen tapaan: ”As individuals, the saints and Fathers are not infallible. ... Without any reference to the other charisms and functions of the Church, no individual is infallible. But any individual can express the truth of the Church as it has been infallibly formulated by the councils of the bishops, as long he is faithful to this truth. ... Christian doctrine can claim infallibility only if it is faithful to the dogmas decreed by the councils. Many theologians have confused the teaching of the Fathers with the dogmas of the Church.”

19 Juntunen 1998, 505.

20 Casiday 2008, 183–184. Näin myös Papanikolaou 2008, 242 sekä Zizioulas 2008, 1: ”Theology starts in the worship of God and in the Church’s experience of communion with God. ... Theology touches on life, death and our very being, and shows how our personal identity is constituted through relationships, and so through love and freedom.”

ka ei näyttäisi välttämättä edellyttävän essenssi-energia-distinktiota. Casidayn tapaan Papanikolaou korostaa, että ortodoksinen teologinen keskustelu ei koske niinkään substanssia kuin sitä, miten ”oleminen kommuuniona” käsitteellisesti ymmärretään.²¹ Zizioulasin teologiasta löytyy selviä liittymäkohtia myös luterilaiseen teologiaan. On esimerkiksi verrattu Dietrich Bonhoefferin kommuunio-ekklesiologiaa ja Zizioulasin eukaristista ekklesiologiaa.²² Yksilön ja yhteisön dialektista samanaikaisuutta (analogia *ousian* ja *hypostaasin* eroon ja yhteyteen) korostaneeseen Bonhoefferiin puolestaan on syvästi vaikuttanut Lutherin vuoden 1519 ehtoollissaarna *Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften*, jossa reformaattori kuvaa kirkon yhteisöä vahvasti.

Luther oli yhtäältä läntisen kristikunnan perillinen ajatuksissaan Kolminaisuudesta. Toisaalta hänen ajattelussaan on piirteitä, jotka sisältävät elementtejä molemmista perinteistä.²³ Juuri hänen teologiassaan tulee näkyville, että myös luterilaiset ovat sekä lännen että idän kirkon perillisiä. Niinpä ekumeenisesti ajatellen ja kristillisen teologian perinteen rikkaudesta ammentamista ajatellen ei tulisikaan tehdä joko tai -valintaa itäisen

ja läntisen trinitaarisen tradition välillä. Jouko Martikainen toteaa jopa, että voidaan väittää Lutherin Kolminaisuusopin olevan lähempänä kappadokialaisia ja Johannes Damaskolaista kuin latina-laista Augustinusta. Martikainen näkee Lutherin painottavan Triniteetin persoonien itsenäisyyttä voimakkaammin kuin latinalaiset ja Jumalan ykseyttä voimakkaammin kuin kappadokialaiset. Hän näkee reformaattorin eroavan molemmista malleista siinä, että tämä kytkee Jumalan ykseyden ensimmäiseen käskyyn ja näkee Jumalan ykseyden perustuvan välittömästi Kaikkivaltiaaseen itseensä. Lisäksi hän ymmärtää trinitaarisen ja kristologisen dogmin Jumalan Kaikkivaltiuuden ja pahuuden radikaaliuden kontekstissa sekä toisekseen tulkitsee Jumalan itseilmoitusta selkeän pelastushistoriallisesti.²⁴ Voitaneen sanoa, että Luther on raamattuteologina ja Raamatun selvää sanaa korostavana teologina monia muita enemmän raamatullisiin kertomuksiin ja käsitteisiin ankkuroituva, vaikka ei hän myöskään filosofis-teologisten käsitteiden käytöstä luovu.

Läsnäoleva persoonallinen Jumala uskon ja oikean opin kohteena

Vaikka Luther siis ajatteli pitkälti athanasiolais-patristisen perinteen mukaises-

21 Papanikolaou 2008, 241–242.

22 Kavvas, Nestor, Person und Gemeinschaft bei Dietrich Bonhoeffer und Johannes Zizioulas, in: Von der Communio zur Kommunikativen Theologie, hg. von Barnhard Nitsche, Berlin 2008, 137–144.

23 Kretschmar 1994, 41; Martikainen J. 1994, 93.

24 Martikainen 1994, 93.

ti, että Jumalan olemus ja ominaisuudet voidaan Kristus-partisipaation kautta tuntea, hän ei edustanut näkökantaa, jonka mukaan Jumala ”oliona sinänsä” voitaisiin ottaa käsitteellisen analyysin kohteeksi. Meidän tietomme Jumalasta perustuu siihen, mitä Jumalan on tehnyt meidän puolestamme (für uns) Kristuksessa. Niinpä Lutherin opin käsitteeseen perehtynyt Eeva Martikainen toteaa Lutherin käsityksestä: ”Opin kohteena oleva Jumala on aina ’Jumala meille’ (Gott für uns), ei ’Jumala an sich’.” Luther kritisoi skolastisessa teologiassa juuri sen abstraktisuutta sekä metafysiikan ja teologian kohteiden sekoittamista keskenään, jolloin myös Jumala teologian kohteena uhkasi tulla alisteiseksi metafysiikalle. Teologinen oppi, jonka kohteena on syntinen ihminen ja Jumalan ilmoitus hänelle, puhuu kuitenkin Lutherin mukaan Jumalasta aina ”Jumalana meille”. Tällaisena hän on uskon tavoitettavissa. Itsensä ilmoittanut, manifestoitunut Jumala on tavoitettavissa kirkon sanassa ja sakramenteissa.²⁵

Koska Jumala on kuitenkin kätkeytynyt vastakohtaansa eli Ristiinnaulittuun, tarvitaan oppi, joka osoittaa uskon kohteen, läsnä olevan kolmiyhteisen Jumalan. Usko hyväksyy tämän kohteen sekä pitää siitä kiinni, ja tuohon kohteeseen tarttuva usko on ikään kuin tahto, joka riippuu kohteesta kiinni vastoinikämisistä huolimatta. Oppi on tästä näkökulmasta evankeliumia ja tarkoittaa Lutherille sekä Kristusta kuvaavia että uskovaa lohduttavia sanoja.²⁶

Koska Luther korostaa samanaikaisesti opin objektiivista kohdetta (*fides quae*) että uskon eksistentiaalista ja henkilökohdasta ulottuvuutta (*fides qua*), kuuluu hänen opin käsitteeseensä luontevasti sekä opin pysyvyys että sen opetustilanteessa ymmärrettäväksi tekeminen.²⁷ Laajemminkin tässä voidaan nähdä luterilaiselle teologialle tyypillinen dialektiikka jatkuvuuden ja pysyvyyden sekä kontekstuaalisoinnin välillä tai samanaikainen yksilön ja yhteisön korostaminen.

25 Martikainen 1999, 84–87. Vrt. Zizioulas 2008, 28: ”God wants us to know that he exists *for us*, *for me*: he looks only for that acknowledgement that can take place person to person.”

26 Martikainen 1999, 86–89.

27 Martikainen 1999, 88. Vrt. Zizioulasin 2008, 25 uuspatristinen ajatus: ”We have said that we cannot simply repeat the theology of the Fathers word for word. ... If we are to learn from them, so that their theology is allowed to challenge the way we understand ourselves, we have to take the vocabulary and conceptuality of our own age and use them to interpret the Fathers’ theology faithfully. ... This requires that we relate our own experience to Patristic theology, bringing one into the light of the other. All knowledge that is truly ours must relate in some way to our experience.”

Tässä mielessä voidaan löytää paraleeli uuspatristisiin korostuksiin, joiden mukaan Jumala on persoona eikä periaate ja että teologia syntyy persoonallisesta kohtaamisesta Jumalan kanssa.²⁸ Kyse ei kuitenkaan ole ns. protestanttisen personalismin aktualistis-relationalisesta ajattelusta, jota esimerkiksi suomalaisessa Luther-tutkimuksessa on kritisoitu uskantilaisuuden vaikutuksesta, vaan tiedosta partisipaation ja sitä myöten jumalallistumisen kautta – tosin partisipaatiokin voidaan ymmärtää filosofis-teologisesti monella tapaa. Toisaalta esimerkiksi Christos Yannaras käyttää palamistista distinktiota olemuksen ja energioiden välillä siten, että ”olemuksen” tietämisellä tarkoitetaan olemuksellista määrittelyä ja ”energioilla” persoonallista eksistenssin muotoa, ts. hän tekee eron käsitteellisen luontoja koskevan tiedon sekä tiedon partisipaationa välille. Yannaras on kuitenkin saanut osakseen kritiikkiä modernin personalistisen fi-

losofian lukemisesta isien teksteihin, vaikka intentio onkin tuoda isien perintö tähän päivään uuspatristisen synteessin mielessä.²⁹ Kuten todettua, ekumeenisesti varsin arvostetun ortodoksiteologin John D. Zizioulasin ajattelussa palamistisella distintiolla ei ole samankaltaista keskeistä roolia.³⁰

Selvä ekumeeninen yhtymäkohta niin luterilaiseen ja Lutherin teologiaan kuin vaikkapa roomalaiskatoliseen tai anglikaaniseen teologiaan löytyy eukaristisen ekklesiologian esi-isänä pidetyn ja 1900-luvun kirkko-opillisessa keskustelussa usein esiin nostetun apostolisen isän Ignatios Antiokialaisen ajatuksesta, jonka mukaan ”missä tahansa Kristus on, siellä on katolinen kirkko” (Kirje Smyrnalaisille (8.2)). Eukaristista ekklesiologiaa eli ajatusta, jonka mukaan eukaristian vietto luo kirkon yhteisön, joka on kokoontunut piispan johdolla, ovat omalla tavallaan kehittäneet Nikolai

28 Vrt. Uskonkopin kongregaation johtajan Gerhard Ludwig Müllerin tyypittelyt *Katholische Dogmatik* -kirjassaan. Hän erottaa Jumalan ilmoituksen käsitteessä seuraavat mallit, joista varsinkin kolmas eli kommunikaatio-teoreettinen malli kuvanee varsin hyvin myös ortodoksista nykyteologiaa:

1) Informaatioteoreettinen tulkinta: ilmoitus ymmärretään totuuslauseiden järjestelmänä

2) Projektioteoreettinen näkemys: Jumala on vain järjen regulatiivinen idea tai apriorinen edellytys häntä koskeville kohteellisille uskonlausumille, jotka ovat inhimillisen tietoisuuden tuotetta

3) Kommunikaatioteoreettinen ymmärrys: ilmoitus subjekti-subjekti-suhteena. Usko perustuu persoonalliseen kohtaamiseen Jumalan kanssa hänen sanassaan ja toiminnassaan. Müller itse kannattaa tätä mallia ja näkee sen mm. Vatikaanin II konsiilin edustaman ajattelumallin mukaisena. Luterilaisista nykyteologeista esimerkiksi Wolfhart Pannenberg voitaisiin varmaankin sijoittaa tämäntyyppisen mallin kannattajaksi.

29 Louth 2008, 200.

30 Vrt. Zizioulas 2008, 24 viittaa lyhyesti Palamakseen, mutta näyttää pitävän Maksimoksen ja Athanasiuksen ratkaisua käänteentekevämpänä myös nykyistä, patristista teologiaa ajatellen, joka korostaa Isän ja Pojan välistä rakastavaa yhteyttä myös kirkon kommuunion ja teologisen tiedon perustana: “The Son is the mirror of the Father, which is what Athanasius meant by calling the Son the image and truth of God. This is the conception that powered the theology of Maximus the Confessor. A relationship of persons, and therefore of love, reveals the truth, and makes known what could not be known in any other way. God is known through the Logos because the Logos is his Son.”

Afanasjevista alkaen mm. John Romanides ja John Zizioulas sekä Suomessa arkipiispa Paavaliinkin vaikuttanut, patristisesta pyhän liturgian ymmärtämisestä ammentanut Alexander Schmemmann.³¹ Schmemmann puolestaan on inspiroinut mm. Amerikan luterilaista liturgikkoa Gordon Lathroppia sekä myös edesmennyttä Heikki Kotilaa.

Läsnäolevan persoonallisen Jumalan sekä partisipaation kautta tulevan uskon tiedon ja eukaristisen ekklesiologian lähtökohdasta käsin voidaan nähdä myönteisenä ortodoksiteologin Georgios Vlantisin ajatus, jonka mukaan ensimmäisten vuosisatojen nk. apofaattisen teologian potentiaalia tulisi hyödyntää paremmin.³² Tämä tarkoittaisi kieltäytymistä Jumalatiedon samastamisesta yksittäisen kirkon rajaamaan tietoon hänestä, kielen rajallisuuden myöntämistä, mysteerin luovaa ymmärtämistä, vastarintaa eksklusiivisia ekklesiologisia malleja kohtaan sekä tilan luomista ekklesiologisten ja sakramenttiteologisten kysymysten käsittelyä varten.³³ Näin ymmärretyssä apofaattisessa teologiassa ei ole kyse mielivaltaisuudesta. Apofaattisuuden ymmärtäminen tavalla, jonka mukaan emme tietäisi Jumalasta emmekä hänen tahdostaan mitään, on nykykontekstis-

sa postmodernia tulkintaa apofaattisen teologian perinteestä, jota ei välttämättä tarvitse tulkita näin yksipuolisesti. Tosin myös ei-tietämistä Jumalasta on apofaattisessa lähestymistavassa kautta aikain korostettu varsin tiukasti. Kuten Zizioulas huomauttaa, avain sisällölliseen Jumala-puheeseen avautuu Kristus-Logoksen kautta. Kirkollisen teologian ja liturgian kontekstissa apofaattisuuden voisi ymmärtää ilmentävän Kolmiyhetyden mysteerin äärellä hiljentymistä pyhän Jumalan persoonallisen kohtaamisen hiljentämänä osallisuudessa Kristuksen mystisestä ruumiista Sanan ja sakramenttien kautta – tiedosta ennen muuta partisipaation, ei suoran käsitteellisen päättelyn kautta. Silti usko luottamukse-
na ja uskon sisältö kuuluvat yhteen.

Niin patristinen kuin reformaation perin-
nekin lähtevät liikkeelle siitä, että teologinen oppi on ilmoitettu Raamatussa. Yhtenevyyttä on varsinkin, jos nykyisen ekumeenisen teologian mukaisesti lähdetään liikkeelle kirkkoisä Irenaeuksen palautuvasta ja Vatikaanin II konsiilin kunniaan palauttamasta yksilähdeteorias-
ta sekä siihen liittyvästä ajatuksesta *sola scriptura numquam sola* – yksin Raamattu ei ole koskaan yksin vaan yhdessä tradition, kuten ekumeenisten uskontun-

31 Louth 2008, 198–199.

32 Näin siitä huolimatta, että erottelu apofaattisen ja katafaattisen teologian välillä joutui arvostelun kohteeksi, kun erityisesti Gregorios Palamakseen ja Maksimos Tunnustajaan vaikuttaneen Dionysios Areiopagitan teokset todettiin 1900-luvun alussa pseudonyymeiksi ja esimerkiksi Meyendorff ja Schmemmann ottivat häneen etäisyyttä (Louth 2008, 195–196).

33 Vlantis 2012, 239–240.

nustusten kanssa.³⁴ Raamattu Tradition kärkenä muodostaa pohjan teologialle opin eksplikaationa. Oppi on ilmoituksessa annettu, ei järjen luomus. Sen arvo on kuitenkin siinä, että se välittää sanoman läsnä olevasta Kolmiyhteisestä Jumalasta sekä Jumalan armosta Kristuksessa. Niinpä teologiset opit eivät ole Lutherin mukaan mielipiteitä vaan ”varmoja väitteitä” – uskon perustotuksia. Ne saavat auktoriteettinsa siitä, että ne ovat Jumalan ilmoituksessa antamia. Tällaisina ne ovat enemmän aistihavaintoon pohjautuvia kuin puhtaaseen ajatteluun perustuvia lauseita. Ne viittaavat kohteeseen, josta ne puhuvat, kolmiyhteiseen Jumalaan. Ne eivät ole abstrakteja lauseita vaan edellyttävät sisäistämistä ihmismielessä. Onhan teologia Lutherille oppia syntisestä ihmisestä Jumalan edessä. Ihmisen tulee tuntea syntinsä mutta myös Jumalan ilmoitus - Kristuksen armo.³⁵

Luther kritisoi sellaista skolastista oppia, jonka mukaan usko ei itse informoi uskovaa kohteensa eli läsnä olevan Kristuksen kautta vaan vasta toisen hyveen eli rakkauden kautta. Luther tähdentää, että oppi ja opinlauseet osoittavat uskolle

reaalisen kohteen, joka voidaan sisäistää. Siinä mielessä hän kritisoi ajatusta, jonka mukaan usko olisi tiettyjen abstraktien opinlauseiden totena pitämistä, jos siitä irrotetaan todellinen suhde opinlauseiden kohteeseen eli Kristukseen uskon aarteena, pelastuksen kannalta tarpeellisen Jumala-tuntemuksen välittäjänä. Tästä näkökulmasta voidaan sanoa, että usko on uskoa ennen muuta Kristukseen ja persoonalliseen Jumalaan, ei abstrakteja lauseita tai järjestelmiä. Luther pitää kuitenkin kiinni siitä, että järki intellektin eli ymmärryksen muodossa tavoittaa kohteensa myös uskon asioissa. Luonnollinen intellekti ei kuitenkin tavoita Jumalaa ilman oppia ja uskon valoa kohteen suuruuden vuoksi. Teologiassa usko edustaa tällaista intellektiä, ymmärrystä. Uskon aarre kätkeytyä vastakohtaansa eli ristiinnaulittuun Kristukseen on vain uskon omaksuttavissa. Puutteeseen, jumalattomuuteen, syntiin, kärsimykseen ja pahaan läsnä olevaksi inkarnaatiossa tullut Jumala on ihmisen tavoitettavissa. Eeva Martikainen kiteyttää Lutherin opin käsitteen: ”...kaikkien opinkohtien tähtäyspiste on sama: Jumalan pelastava läsnäolo Kristuksessa.”³⁶ Armo on tullut alas.

34 Esimerkiksi Zizioulas 2008, 7 toteaa: ”If we understand that the continuity of the apostolic tradition is the work of the Holy Spirit, there is no problematic relationship between tradition and Scripture, for each serves the other.”

35 Martikainen 1999, 79-84. Vrt. Zizioulas 2008, 6-7: ”Dogma is the doctrine that, through its councils, the Church confesses as the truth that brings salvation for every human being. This truth brings us into particular relationships with one another, and it brings the Church into a particular relationship with God and with the world. ...truth is not a matter of objective, logical proposals, but of personal relationships between God, man and the world. ...It is only when we are drawn into the life of God, which is triune, and through it receive our entire existence and identity, that we have real knowledge. Then we may realize that the Church’s Trinitarian doctrine of God faithfully articulates the truth of our experience in this communion that is the Church.”

36 Martikainen 1999, 84-89.

Kirjallisuus:

Casiday, Augustine

- 2008 Church Fathers and the shaping of Orthodox theology, teoksessa: The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology. Ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. Cambridge. S. 167–187.

Juntunen, Sammeli

- 1996 Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523. Schriften der Luther-Agricola Gesellschaft 36. Helsinki.
- 1998 Reinhard Flogausin näkemys palamismista – haaste ortodoksiselle kirkolle. Teologinen Aikakauskirja 6/1998, s. 497–506.

Kretschmar, Georg

- 1994 Der Weg der kirchlichen Theologie zum Bekenntnis de dreieinigen Gottes – Korreferat zu Robert W. Jenson: Die trinitarische Grundlegung der Theologie, teoksessa: Luther und die trinitarische Tradition. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg 23. Martin-Luther Verlag Erlangen. S. 25–41.

Louth, Andrew

- 2008 The patristic revival and its protagonists, teoksessa: The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology. Ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. Cambridge. S. 188–202.

Martikainen, Eeva

- 1999 Artikkelit Lutherin opin käsitten patristiset ja skolastiset liittymät, s. 79–92 sekä Olemus ja osallisuus. Uniokäsityksen patristisetjuuret, s. 93–113, teoksessa Teologian perusmalleja klassisesta postmoderniin. STKSJ 219. Helsinki.

Martikainen, Jouko

- 1994 Christologische und trinitätstheologische Aporien der östlichen Kirche aus der Sicht Luthers, teoksessa: Luther und die trinitarische Tradition. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg 23. Martin-Luther Verlag Erlangen. S. 71–94.

Müller, Gerhard Ludwig

- 2010 Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie. 3. Auflage der Sonderausgabe 2010. Alunperin: 1995, 2005. Herder: Freiburg, Basel, Wien.

Papanikolaou, Aristotle

- 2008 Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology, teoksessa: *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. Cambridge. S. 232–245.

Vlantis, Georgios

- 2012 Die vermisste Apophatik. 30 Jahre BEM und die Orthodoxie – *Una Sancta* 3/2012, s. 226–240.

Ortodoksinen kirkko suhtautuu lapsiin hyvin myönteisesti. Kirkko antaa kasvattajille perusperiaatteet, jotka ovat hyvin positiivisia. Nämä periaatteet löytyvät Raamatusta, kirkon kanoneista sekä kirkkoisien opetuksista. Niissä meitä kehoitetaan ja velvoitetaan, mutta myös kannustetaan tuomaan lapsemme kirkon yhteeseen. Materiaalia ei ole paljon, mutta ne osoittavat selkeästi kirkon myönteisen suhtautumisen lapsiin.

Raamatun teksteistä ehkä klassisin esimerkki löytyy Markuksen evankeliumista:

”Jeesuksen luo tuotiin lapsia, jotta hän koskisi heihin. Opetuslapset moittivat tuojia, mutta sen huomattessaan Jeesus närkästyi ja sanoi heille: ”Sallikaa las-

ten tulla minun luokseni, älkää estäkö heitä. Heidän kaltaistensa on Jumalan valtakunta. Totisesti: joka ei ota Jumalan valtakuntaa vastaan niin kuin lapsi, hän ei sinne pääse.” Hän otti lapset syliinsä, pani kätensä heidän päälleen ja siunasi heitä.” (Mk 10:13–16)

Tämän päivän ortodoksisessa maailmassa perhe- ja kasvatusasioista on edelleen kirjoitettu vähän, Suomessa ei juuri ol- lenkaan, mikäli jätetään koulun uskon- nonopetus ja siihen liittyvä tutkimus pois. En lähde spekuloidaan, miksi näin on, totean vain tilanteen. Ortodoksisessa maailmassa tunnetuimpia kasvatuksista puhujia ovat Yhdysvalloissa vaikuttaneet Sophie Koulomzin¹, Alexander Schmemmann², John Boojamra³ ja Constance J. Tarasar⁴ sekä Englannissa vaikuttava sis-

1 Sophie Koulomzin (1903–2000) syntyi Pietarissa, mutta pakeni Venäjän vallankumousta (1917) Viroon, josta muutti myöhemmin Ranskaan ja sieltä edelleen uskonnollista kasvatusta opiskelemaan Yhdysvaltoihin Columbian yliopistoon (New York), josta sai loppututkinnon ensimmäisenä ortodoksinaisena vuonna 1927. Vuonna 1954 Koulomzin siirtyi uskonnollisen kasvatuksen opettajaksi Pyhän Vladimirin Teologiseen Seminaariin (New York), jossa hän työskenteli vuoteen 1973 saakka. Koulomzinin pääteos *Our Church and Our Children* ilmestyi vuonna 1975.

2 Isä Alexander Schmemmann (1921–1983) syntyi Virossa venäläisen emigranttiperheen lapsena. Koulutuksensa hän sai Ranskassa. Vuonna 1951 isä Alexander kutsuttiin Pyhän Vladimirin Seminaariin Liturgisen teologian professoriksi. Hän toimi Seminaarin johtajana vuosina 1962–1983 sekä apulaisprofessorina mm. Columbian yliopistossa ja New Yorkin yliopistossa (New York University). Hän oli aktiivisesti mukana Kirkkojen maailmanneuvoston toiminnassa.

3 John Boojamra (1942–1999) suoritti filosofian tohtorin tutkinnon Fordhamin yliopistossa, jossa hän myös opetti Bysantin kirkkohistoriaa. Tämän lisäksi hän oli Pyhän Vladimirin Seminaarin apulaisprofessori sekä uskonnollisen kasvatuksen vastuunopettaja. Boojamra toimi Ortodoksisen kasvatuskomission sihteerinä sekä Antiokialaisen arkkihiippakunnan kasvatusasioiden johtajana. Hänen pääteoksensa kasvatuksen alalta, *Foundations For Christian Education*, ilmestyi vuonna 1989.

4 Constance J. Tarasar (1938–) suoritti kasvatustieteen tohtorin tutkinnon New Yorkin osavaltion yliopistossa (State University of New York) vuonna 1989. Hänen ortodoksista kasvatusta käsittelevä väitöstyönsä on nimeltään *A Process Model for the Design of Curriculum for Orthodox Christian Religious Education*. Tarasar toimii Pyhän Vladimirin Seminaarissa uskonnollisen kasvatuksen tuntiopettajana.

ter Magdalen⁵. Jokainen heistä tarkastelee kirkollista kasvatusta hieman eri näkökulmasta, eri asioita painottaen, mutta yhteistä heille kaikille on kirkon vanhoihin kasvatuseriaatteisiin tukeutuminen ja sen pohjalta jumalanpalveluselämän ja siihen osallistumisen korostaminen.

Kasvatuksen peruseriaatteista

Kirkon kanoneissa perheen elämänpiiri eli vanhempien ja lasten suhteet, oikeudet ja velvollisuudet nähdään kristillisen uskon valossa.⁶ Kysymys on siitä, miten perheen kautta voidaan elää kirkon elämää. Vanhempien velvollisuudet esitetään lyhyesti ja ytimekkäästi: lapsista tulee pitää huolta sekä hengellisellä että aineellisella tasolla, eikä tätä velvollisuutta saa laiminlyödä. Jotta syntyisi tasapainoinen kokonaisuus, on yhtä selvästi mainittu myös lasten velvollisuudet vanhempiaan kohtaan, joista tärkein (velvollisuus ja hyve) on vanhempien kunnioittaminen.

Se, että perheen asioihin kanoneissa näin puututaan, osoittaa, ettei kristillinen perhe ole 'oman itsensä herra' ja kirkosta

tai seurakunnasta erillinen kokonaisuus vaan aina yhteydessä kirkkoon. Perhe on ekklesioula, pieni kirkko, kuten kirkkoisä Johannes Krysostomos asian ilmaisee⁷. Vaikka perhettä kutsutaan tällä tavoin, niin missään nimessä perhe ei saisi olla 'suljettu yksikkö' vaan sen tulisi olla avoin seurakuntaan päin. Perheensä kautta lapsi oppii kuulumaan seurakuntayhteisöön. Perheen välityksellä jokainen voi tulla yhä elävämmäksi osaksi seurakuntaa ja seurakunta puolestaan voi antaa perheelle hengellistä voimaa ja valoa. Tässä toteutuu jatkuva vuorovaikutussuhde perheen ja kirkon välillä. Perheen elämässä ja lasten kasvatuksessa tärkeimpänä tavoitteena ja päämääränä tulisi olla – kuten kirkossakin – pelastuminen ja jumalayhteyden saavuttaminen. Kristittyinä etsimme Jumalaa, sillä Hän on Elämän Lähde.

Johannes Krysostomos (344–407) kirjoitti 300-luvulla opetuspuheen *Kuinka vanhempien tulisi oikealla tavalla kasvattaa lapsiaan*. Tässä opetuspuheessaan hän antaa vanhemmille pastoraalisia, psykologisia ja kasvatuksellisia neuvoja. Hänen mukaansa kaiken kasvatuksen

5 Sister Magdalen asuu Pyhän Johannes Kastajan luostarissa Essexissä, Englannissa. Hän on julkaissut teokset *Children in the Church Today: An Orthodox Perspective* (1991) ja *Conversations with Children: Communicating Our Faith* (2004).

6 Kirkon kanoneissa puhutaan lapsista ja heidän kasvatuksestaan erittäin vähän; ainoastaan Gangran paikallissynodin (v.340) kahdessa kanonissa on aihetta käsitelty:

15. kanoni puhuu vanhempien velvollisuudesta: ”Sille, joka jättää omat lapsensa, ei elätä heitä, eikä tarpeeksi paljon ohjaa heitä asiaankuuluvaan jumalanpelkoon, vaan askeesin varjolla laiminlyö heitä, hänelle anateema.”

16. kanoni esittää lasten velvollisuudet: ”Jos lapsi hurskauden varjolla lähtee vanhempiensa luota, varsinkin uskoviain [vanhempien], eikä anna heille vanhemmille kuuluvaa kunniaa, etenkin kun he pitävät arvossa jumalanpelkoa, hänelle anateema.”

7. Sister Magdalen käyttää termiä ’mikrokirkko’. Kotona tämä voidaan ulkoisesti toteuttaa mm. siten, että koti pyhitetään, siellä käytetään ikoneita, suitsutetaan, kuunnellaan liturgista musiikkia ja lapsille annetaan nimet pyhien mukaan. (Sister Magdalen 1991, 30).

kirkossa tulisi pohjautua Pyhään Raamattuun. Raamattu on kaiken pastoraalisen toiminnan tärkein lähde. Koska perhe on Johannes Krysostomokselle ekklesioula, niin myös perheen elämän on pohjaututtava Raamattuun.⁸

Vanhempien tehtävänä on kasvattaa lapsista 'taivaan kansalaisia'. Krysostomos vertaa lapsen kasvattamista kuvanveistäjän työhön: kuvanveistäjä ei saa työtään valmiiksi päivässä – hän tarvitsee aikaa, pitkäjänteisyyttä ja luomisen intoa. Samoin on vanhempien laita: joka päivä hekin tarvitsevat uutta voimaa ja intoa.

Paras opettaja lapselle on vanhempien oma esimerkki. Krysostomos neuvoo vanhempia rukoilemaan joka aamu ja ilta yhdessä lastensa kanssa (mieluiten kotialttarin ääressä). Kun lapsi näkee vanhempiensa rukoilevan, hänen on helpompi aloittaa oma rukouselämänsä. Verrattain varhain lapsi tulisi perehdyttää myös keskiviikon ja perjantain paastoon ja hänelle olisi opetettava kirkon liturgisia hymnejä. Mikä tärkeintä, koskaan ei saisi olla niin kiire, etteikö ennätettäisi lukea tai laulaa ruokarukous.

Perheyhteys on lapselle tärkeä. Krysostomoksen mukaan lasten hengellinen kasvattaminen on isän velvollisuus. Vain

silloin kun isä ei ole kirkon jäsen tai hän muutoin on kykenemätön kasvatustyöhön, äiti ottakoon vastuun lapsen hengellisestä valistamisesta.⁹

Lapsi tarvitsee ohjausta. Lapsen tulisi oppia jo hyvin varhain, että kuuliaisuus on oleellinen ja luonnollinen osa elämää; etenkin hengellisen elämän kehityksen kannalta se on tärkeää. Kuuliaisuus on nähtävä osoituksena rakkaudesta eikä vain pelkkänä mekaanisena tottelemisena. Krysostomoksen mukaan kuri ja säännöt ovat lapselle rakennukseksi. Jos lapsi rikkoo jotakin sääntöä vastaan, häntä on ojennettava heti ja sitten unohdettava tapaus. Näin vanhemmat opettavat käytännössä, mitä on anteeksiantava rakkaus (vrt. katumuksen sakramentti).¹⁰

Uskonnollinen sosiaalistuminen

Yhdysvaltalainen tohtori John Boojamra on kirjassaan ”Foundations for Christian Education” käsitellyt melko laajasti ortodoksista kasvatuserinnettä kirkkoisien näkemyksiin pohjautuen, mutta samalla nykyajan länsimaisen elämänmenon huomioon ottaen. Boojamran keskeisiä käsitteitä ovat osallistumalla ja kokemalla oppiminen sekä integroituminen kirkkoon - uskonnollinen sosiaalistuminen¹¹.

8 Sister Magdalenin teos *Children in the Church Today* pohjautuu osittain ko. Krysostomoksen tekstiin.

9 Vanha ortodoksinen perinne Suomessa on ollut kastaa lapset isän mukaan.

10 Sister Magdalen 1991, 33.

11..Sosiaalistumisella tarkoitetaan sitä prosessia, jossa yksilö liittyy yhteisön täysivaltaiseksi jäseneksi oppimalla eli sisäistämällä yhteisössä vallitsevat arvot, asenteet ja normit. (Vermasvuori 1987, 9). Sosiaalistuminen on vuorovaikutustapahtuma, jonka välityksellä lapsi saa perustan persoonallisen ja sosiaalisen identiteetin muodostumiselle. Uskonnollinen sosiaalistuminen tarkoittaa ympäristössä vallitsevien uskonnollisten ja eettisten arvojen ja normien omaksumista. (Tamminen 1987, 78–79).

Sosialisaatio on elinikäinen prosessi kuten kasvaminen Kirkon jäsenyydessä, mutta sen tärkein vaihe on lapsuus. Perhe toimii lapsen ensimmäisenä sosiaalistajana. Sosialisaatio on kahdensuuntainen tapahtuma: vanhemmat sosiaalistavat lastaan, mutta myös lapsi sosiaalistaa vanhempiaan. Toisin sanoen henkistä kehitystä tapahtuu myös vanhemmissa kun he kasvavat oman tehtävänsä mukana.¹² Myös Booramra korostaa perheen merkitystä lapsen ensisijaisena sosiaalistajana. Hänen mukaansa lapsen ensimmäinen maailma niin psykologisesti kuin henkisesti on oma perhe ja lapsen arvomaailma kasvaa tästä perheestä käsin niin voimakkaasti, ettei edes koulu voi sitä myöhemmin täysin muuttaa.¹³

Kristillinen perhe on osa seurakuntayhteisöä. Johannes Krysostomosta siteeraaten Booramrakin käyttää perheestä nimitystä ekklesioula, korostaakseen perheen keskeistä asemaa ja osoittaakseen arvostusta perheen kasvatustehtävälle.¹⁴ Lapsi oppii kuulumaan seurakuntayhteisöön nimenomaan oman perheensä kautta. Käytännössä tämä oppiminen tapahtuu siten, että lapsi osallistuu perheensä kanssa mahdollisimman usein seurakunnan jumalanpalveluksiin, erityisesti liturgiaan. Ortodoksinen kirkko on hyvin liturginen kirkko ja jumalanpalvelukset ovat seurakuntaelämän keskipiste. Kun lapsi osallistuu perheensä kanssa juma-

lanpalveluksiin, hän ymmärtää olevansa osa isompaa kokonaisuutta, seurakuntaperhettä, ja hänelle kehittyy yhteenkuuluvuuden tunne. Seurakunnasta tulee luonnollinen osa hänen elämäänsä. Booramra sanookin, että ne lapset, jotka eivät osallistu perheensä kanssa jumalanpalveluksiin, ovat juurettomia ja heidän persoonallisuuteensa jää tyhjä paikka.¹⁵ Varhaiskasvatus on siis pitkälti vanhemmista kiinni: jos he eivät osallistu, ei osallistu lapsikaan eikä ortodoksinen identiteetti pääse lapsen kohdalla muotoutumaan.

Pyhien isien tavoin Booramrakin korostaa vanhempien omaa esimerkkiä lapsen uskonnollisessa kasvatuksessa – oli sitten kyse kotona suoritettavista tavoista tai seurakunnan toimintaan osallistumisesta. On tärkeää ymmärtää, että pieni lapsi oppii kokemuksen kautta, ei opettamisen. Lapsen ei tarvitse tietää ja ymmärtää faktoja tai uskontotuuksia, riittää kun hän osallistuu. Ymmärrys tulee iän mukana. Lapsen ei esimerkiksi tarvitse ymmärtää rukouksen sisältöä – riittää, että hän on mukana rukoilevien uskovalaisten yhteisössä. Jumalanpalveluksessa lapsi voi käyttää aistejaan: vaikka hän ei ymmärräkään kaikkea, hän kuitenkin näkee, kuulee, haistaa, maistaa – ja tuntee Pyhän Hengen läsnäolon.¹⁶ Lapsi voi esimerkiksi koskettaa kasteristiänsä, suudella ikonaa, haistella suitsutussavua,

12 Tamminen 1987, 79.

13 Booramra 1989, 64, 79.

14 Ks. Booramra 1989, 47, 48, 62.

15 Booramra 1989, 90.

16 Booramra 1989, 42–44.

maistaa Pyhän Ehtoollisen, kuulla kuoron laulun, tehdä ristinmerkin jne. Tämä kokemusmaailma on äärettömän rikas ja siksi tulee muistaa, ettei se ole vain lasten yksinoikeus. Kokemuksella on merkitystä myös aikuiselle.¹⁷

Kokonaisvaltainen kasvatusta

Ortodoksisen kasvatuksen perusnäemyksenä on, että teologiaa ja uskonnollista kasvatusta ei voida erottaa Kirkon elämästä. Sekä teologian että uskonnollisen kasvatuksen perustavoitteena on Jumalan tunteminen eikä vain ”objekttiivinen” tieto Jumalasta.¹⁸ Sophie Koulomzinin mukaan kasvattajan ensimmäinen tehtävä onkin välittää lapselle tietoisuus Jumalan läsnäolosta. Monet kristityt ovat hänen mielestään tietoisempia kirkollisista käytännöistä, moraalikäsitteistä tai kansallisista perinteistään kuin siitä tosiasiasta, että *Jumala on* - että Hänen läsnäolonsa on todellista omassa elämässämme.¹⁹ Käytännössä tämä [läsnäolo] tarkoittaa yhteyttä Jumalassa ja Jumalan kanssa sekä samalla yhteyttä toisten ihmisten ja koko luomakunnan kanssa. Kirkon liturgisen elämän kautta ihmisellä puolestaan on mahdollisuus oppia

tuntemaan ja ymmärtämään Jumalaa sekä mahdollisuus tuntea Hänen läsnäolonsa.²⁰

Jumala on Kolminaisuus. Näin ollen teologiassa ja uskonnollisessa kasvatuksessa kristityn on ensiksi ymmärrettävä Jumala Kolminaisuutena²¹ ja toiseksi nähtävä, millainen on hänen oma persoonallinen suhteensa Jumalaan ja toisiin ihmisiin. Tähän liittyviä käsitteitä ovat vapaus, rakkaus ja ykseys.²² Jumalassa me olemme *yksi ruumis*. Tämän ykseyden ilmenemismuotoja on useita, esimerkiksi pieni perhe, ystävien yhteisö, kansakunta tai Kirkko. Jokaisella tasolla on kuitenkin mahdollisuus uskonnolliseen kokemukseen; itse asiassa ryhmän jäsenyys kuuluu olennaisena osana uskonnolliseen kasvamiseen. Tämä ajatus johtaa jälleen kerran Kirkon liturgiseen elämään: siinä seurakunnan jäsenet koontuvat toimimaan *yhdessä* Kirkkona eli Kristuksen Ruumiina.²³

Uskonnollisen kasvatuksen kokonaisvaltaisuudesta puhuttaessa on tärkeää tiedostaa, ettei ortodoksinen kirkko näe eroa ns. uskonnollisen ja maallisen kasvatuksen välillä. Moniarvoinen ja maal-

17 Tässä yhteydessä haluan tuoda esille sen tosiasian, ettei ortodoksisessa kirkossa koskaan toimiteta liturgiaa millekään erityisryhmälle – ei lapsillekaan. Siihen ei ole tarvetta, sillä liturgia nähdään kaikkien yhteisenä jumalanpalveluksena.

18 Tarasar 1994, 2

19 Koulomzin 1975, 19–20.

20 Tarasar 1994, 2.

21 Ks. Sister Magdalenan keskusteluja eri-ikäisten lasten kanssa Pyhästä Kolminaisuudesta ja Jumalan tunteimisesta kirjassaan (2004) s. 33–36.

22 Tarasar 1994, 2.

23 Koulomzin 1975, 23–24.

listunut yhteiskunta kuitenkin mielellään näkee Kirkon itseensä sulkeutuneena ja eristettynä yhteisönä, jolla ei ole mitään tekemistä ”maailmallisten huolten” kanssa. Kristillinen usko ei kuitenkaan koskaan voi olla eristetyssä lokerossa ihmisen elämässä eikä kukaan voi olla ”osa-aikakristitty”. Kristinusko koskettaa kaikkia ihmisluonnon osa-alueita ja ihmisen koko elämä kaikkine tunteineen ja toimintoineen on näin ollen uskonnollista elämää.²⁴ Itse asiassa uskonnollinen kasvatus on ortodoksisessa kirkossa melko tuntematon käsite, joka on peräisin läntisestä terminologiasta. Se ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö ortodoksinen kirkko kasvattaisi jäseniään. Kirkko ei niinkään ”kouluta” vaan pikemminkin muuttaa ihmistä²⁵ niin, että hän ajattelee, toimii, työskentelee ja kehittyy Kristuksen antaman esikuvan mukaisesti. Mitä enemmän ihminen hyväksyy elämässään Kirkon tarjoamaa ravintoa, sitä enemmän hän kypsyy ihmisenä.²⁶

Varhaiskirkossa kasvatus ymmärrettiin aina *opetuksen, liturgisen kokemuksen ja hengellisen kilvoittelun jakamattomana kokonaisuutena*. Alexander Schmemmannin mukaan juuri tätä kokonaisvaltaista näkemystä tarvittaisiin Kirkossa tänä

päivänä enemmän kuin mitään muuta. Kirkon ensimmäisinä vuosisatoina opetuksen ja jumalanpalveluksen kiinteä yhteys tuli parhaiten esille ennen kastetta tapahtuneessa katekumeenien kasvatuksessa sekä kasteen jälkeisessä pääsiäisen *mystagogiassa*²⁷. Nykyisin niin teologisissa oppilaitoksissa kuin pyhäkouluissa teologia jaetaan eri oppiainealueisiin kuten raamattutietoon, dogmatiikkaan, liturgiikkaan ja hengelliseen kasvatukseen; mutta niin kauan kuin näin tehdään, vääristetään Schmemmannin mielestä Kirkon opetusta. Jakaminen saa aikaan sisältöjen kehittymisen irralliseksi, älylliseksi abstraktioiksi sen sijaan, että ne ilmentäisivät uskoa kaikessa sen elävyydessään, konkreettisuudessaan ja täyteydessään.²⁸

Liturginen kokemus – liturginen katekeesi

Alexander Schmemmann korostaa, että kaiken uskonnollisen kasvatuksen pää-tarkoituksena on saattaa kasvatettava sisälle Kirkon elämään. Toisin sanoen uskonnollinen kasvatus vain tuo esiin sen, mitä ihmiselle tapahtui jo kasteessa, kun hän syntyi uudelleen vedestä ja hengestä ja tuli Kirkon jäseneksi.²⁹

24 Koulomzin 1975, 29-30.

25 ”Muuttumista” käsittelee myös Koulomzin kirjassaan (1975) s. 24–26.

26 Hakkarainen 1996, 34.

27 Mystagogialla tarkoitetaan Kirkon mysteereihin eli sakramentteihin johdattamista (perehdyttämistä), joka oli varhaiskirkon aikana mahdollista vain Kirkon jäsenille. Suuren paaston aika ennen pääsiäistä oli katekumeenien aikaa, jolloin perehdyttiin Raamatun opetuksiin; pääsiäinen oli kastejuhla, jonka jälkeen koko Kirkkaan viikon ajan kastettuja johdatettiin Kirkon sakramentaaliseen elämään.

28 Schmemmann 1974, 152.

29 Schmemmann 1983, 11.

Kristinuskko ei ole filosofiaa, etiikkaa tai ritualismia, vaan se on uusi elämä Kristuksessa; tämä uusi elämä on Kirkko. Sakramenttien ja erityisesti Pyhän Eukaristian kautta Kirkko tulee siksi, mitä se on eli *Kristuksen Ruumiiksi*. Eukaristinen liturgia puolestaan edellyttää ennen kaikkea uskovaisten *kokoontumista*, mitä kirkko (ekkllesia) sanana merkitsee.³⁰ Jumalanpalveluksiin *osallistuminen* ja toisaalta niiden *selittäminen* on Kirkon elämään kasvamista eli *liturgista katekeesia*³¹; “Maistakaa ja katsokaa, kuinka Herra on hyvä” (ps 34:9) - ensiksi maistetaan eli osallistutaan ja koetaan, sitten katsotaan eli asia selitetään ja ymmärretään. Tämä on Schmemannin mukaan ainoa oikeaoppinen ortodoksinen kasvatusmenetelmä.³²

Liturgisen katekeesin toteutuminen edellyttää Kirkossa liturgista uudistumista. Tämä tarkoittaa entistä aktiivisempaa osallistumista seurakunnan jumalanpalveluselämään sekä jumalanpalvelusten syvällisempää ymmärtämistä ja se koskettaa seurakuntalaisten lisäksi myös papistoa; itse asiassa kysymyksessä on koko Kirkko-käsityksen uudelleen ymmärtäminen.³³ Jo vuonna 1970 Schmemann puhui teologian ja liturgian kriisistä, jonka keskellä ortodoksinen kirkko elää. Kriisin keskeisenä syynä on hänen

mukaansa ollut se, että teologian ja liturgian välinen yhteys on hämärtynyt. Toisaalta teologia on lakannut olemasta Kirkon omatunto ja itsetajunta, ja toisaalta liturgia, joka on Kirkon keskeisin toimintamuoto, on vieraantunut sekä teologiasta että myös Kirkon ja sen jäsenen elämästä; liturgia rajoittuu kirkkokennukseen, vaikka sen pitäisi vaikuttaa jatkuvasti “liturgiana liturgian jälkeen”.³⁴ Myös Constance J. Tarasar kiinnittää huomiota siihen, että usein vieläkin jumalanpalvelus koetaan pelkkänä ritualismina, oppiminen nähdään kaavamaisena asioiden ulkolukuna ja kristillinen uskonelämä vain henkilökohtaisena hurskauteena.³⁵

Liturgia ei kuitenkaan ole symboli, vaan se on *toimintaa*, jonka kautta Kirkko toteuttaa todellista olemustaan. Eukaristia on Kirkon elämän ydin, jonka ympärille kaiken tulisi rakentua; eukaristia on pelastuksen, ykseyden, rakkauden ja pyhityksen sakramentti, joka saa uskavaiset elämään kristittyinä. Tämän vuoksi kaiken uskonnollisen kasvatuksen tulisi perustua eukaristiaan ja saada täyttymyksensä siitä. Koska liturgia on Kirkon uskon, elämän ja opetuksen ilmaisua, se on jo itsessään kasvatusmetodi: “*Lex orandi lex est credendi*” - rukouksen laki on uskon laki.³⁶

30 Schmemann 1983, 12–13.

31 Schmemann on luonut tämän käsitteen ja Tarasar on kehitellyt sitä pedagogisesti eteenpäin.

32 Schmemann 1983, 13.

33 Schmemann 1983, 14–15.

34 Hakkarainen 1996, 32–33.

35 Tarasar 1994, 23.

36 Schmemann 1983, 21–22.

Kirkon jumalanpalveluselämän ympärille kietoutuvat myös Raamattu ja kirkkovuosi. Jumalanpalveluksia ei voi ymmärtää tuntematta Raamattua ja päinvastoin: Raamatun merkitys tulee esiin jumalanpalveluksissa. Kirkon ja sen jumalanpalvelusten kieli on Raamatun kieltä, ei välttämättä kirjaimellisesti vaan siinä merkityksessä, että palveluksen rakenne, symboliikka ja mielikuvat sekä palveluksen ilmapiiri ovat hyvin vahvasti sidoksissa pyhiin kirjoituksiin.³⁷

Kirkkovuosi puolestaan antaa ajalle pelastuksen ja uuden elämän ulottuvuuden. Juhlien teksteissä säännöllisesti käytetty ilmaisu *tänään* tekee ajassa jo tapahtuneen todeksi juuri nyt; samalla mukana on eskatologinen ulottuvuus, joka antaa esimakua tulevasta Jumalan valtakunnasta. Tämän voi kokea vain Kirkon jumalanpalveluselämän kautta. Näin ollen esimerkiksi lasten tai nuorten kohdalla ei riitä, että he vain opettelisivat ulkoa juhlien ja paastojen päivämääriä; kasvatajan tulee auttaa heitä pääsemään sisälle juhlan ilmapiiriin niin, että Raamatun tekstit, liturgiset hymnit ja palveluksen rituaaliset yksityiskohdat muodostavat elävän ja eheän kokonaisuuden.³⁸ Tarasarin mielestä kirkkovuoden kierto jo itsessään on eräänlainen liturginen opetussuunnitelma, sillä se on tarkoituksella rakennettu välittämään uskon perustuuksia ja tukemaan ihmistä hänen kasvussaan.³⁹

Uskonnollinen kasvatus on tietoista ja tavoitteellista toimintaa, jota tapahtuu kaikilla kirkollisen elämän osa-alueilla: jumalanpalveluksessa, muodollisessa (koulu)opetuksessa sekä käytännön elämässä. Jotta uskonnollinen kasvatus olisi vaikuttavaa ja tehokasta ja jotta se johtaisi kokonaisvaltaisen kristillisen elämän ymmärtämiseen ja elämiseen, on kaikkien näiden kolmen osa-alueen liityttävä toisiinsa.

Tarasar kehitteli Schmemannin katekeesi-ajatusta pedagogisesti eteenpäin. *Jumalanpalvelus (kirkko)* viittaa ensisijaisesti jumalanpalvelukseen kirkkokennuksessa, mutta myös mihin tahansa yhteyteen, jossa pääpaino on uskon harjoittamisella (esim. retriitti, rukoushetki koulussa). Kristillisessä kokemusmaailmassa jumalanpalveluselämä vastaa kysymykseen *mikä* tai *mitä*. Jumalanpalveluksessa henkilö kohtaa Jumalan valtakunnan ja Jumalan läsnäolon todellisuuden; juuri tämä kohtaaminen on vastaus kysymykseen “mitä”. Vaikka uskonnollinen kasvatus ei ole jumalanpalveluksen ensisijainen päämäärä tai tarkoitus, se on taitavasti punottu yhteen jokaiseen liturgiseen toimintoon, sekä sanallisiin että sanattomiin. Kirkkomusiikki, runous, ikonitaide, värit ja liikkeet kaikki yhdessä julistavat Jumalan sanaa. On myös huomattava, että jumalanpalveluksessa ihminen ei ole vain ulkopuoli-

37 Schmemann 1983, 18.

38 Schmemann 1983, 19–20.

39 Tarasar 1994, 24–25.

nen tarkkailija, vaan hän sulautuu osaksi jumalanpalvelusta.⁴⁰

Opetus (koulu) tarkoittaa luokkahuoneilannetta, jossa annetaan tiedollista opetusta, mutta se voi viitata myös vähemmän muodolliseen oppimisympäristöön, kuten seurakunnan kerhoon, leiriin tai opintopiiriin. Opetus antaa vastauksia kysymykseen *miksi* - miksi kristityn elämä on sellaista kuin on. Vastausta haetaan mm. Raamatun kirjoituksista, jumalanpalveluksista ja Kirkon opinkappaleista käyttäen rationaalista ajattelua, tutkimusta, analyysia, synteisiä sekä ohjattua Raamatun ja Tradition tulkintaa. Muodollinen opetus on tarpeellinen osa kirkollista elämää. Yhdessä jumalanpalveluselämän kanssa se auttaa muodostamaan kristillisen maailmankuvan, joka käytännössä, praksiksen kautta muuttuu kristilliseksi elämäntavaksi.⁴¹

Käytäntö - praksis (koti ja lähiyhteisö) tarkoittaa perhettä tai seurakuntayhteisöä, mutta myös jokaista sellaista tilannetta, jossa ihminen on tavalla tai toisella uskonnollisessa vuorovaikutussuhteessa toiseen. Praksis vastaa kysymykseen *miten* ja sen kautta tulevat esille eettiset sovellukset. Tässä vaiheessa kasvatusta on luonteeltaan henkilökohtaista, yhteisöllistä ja sosiaalista ja siihen sisältyy mm. sellaisten arvojen etsiminen ja asenteiden rakentaminen, jotka auttavat henkilön

hengellistä kehittymistä ja kasvamista. Esimerkiksi rippi-isä tai luostarimaailmassa ohjaajavanhus voi auttaa henkilöä tässä kasvuprosessissa.⁴²

Liturginen elämä, opetus ja praksis uskonnollisen kasvatuksen osa-alueina ovat kiinteässä yhteydessä toisiinsa. Jos jotain osa-aluetta korostetaan liikaa muiden kustannuksella, kasvatuksen painopiste ja luonne muuttuu heti. Kaikkien osa-alueiden tasapainoinen huomioiminen on kuitenkin edellytyksenä ihmisen kokonaisvaltaiselle kasvamiselle ja eheytyneen persoonan muotoutumiselle.

Lopuksi

Edellä on esitetty kasvatusihanteita, joihin tulisi pyrkiä. Käytännön todellisuus on kuitenkin paljon karumpaa. Vaikka perhe ainakin teoriassa nähdään hyvin keskeisenä yksikkönä seurakunnassa, todellisuudessa vanhemmat ovat usein yksin kasvatustehtävänsä kanssa. Yhä suuremmassa määrin kirkollinen kasvatusvastuu on siirtynyt perheiltä 'alan ammattilaisille' eli kouluille ja seurakunnille. Eräänä syynä voi olla osaamisen ja tiedon puute. Vanhemmilla itseltäänkin on katkennut elävä yhteys seurakuntaan, eikä jumalanpalveluksissa käydä. Kirkollinen tapakulttuuri ei ole siirtynyt kotona sukupolvelta toiselle. Seka-avioliitot, hajallaan asuva ortodoksinen vähemmistö

40 Tarasar 1994, 26–27.

41 Tarasar 1994, 28.

42 Tarasar 1994, 29.

ja se tosiasia, että kirkko kilpailee tänä päivänä monenlaisen muun vapaa-ajan tarjonnan kanssa, vaikuttavat myös, kuten muutokset ihmisten arvomaailmassa.

Boojamran mukaan kirkollisessa kasvatustuossessissa on nykyisin myös paljon sellaista asenteellisuutta, joka ei kuulu ortodoksiseen perinteeseen.⁴³

- Ajattemme usein, että kasvatus ja opetus kohdistuu vain lapsiin ja tapahtuu vain koulussa. Lisäksi otaksumme, että lapset voivat oppia mitä tahansa (teoreettisesti) ilman empiiristä kokemusta.
- Olemme tehneet koululuokasta ainoan oikean ja laillisen kasvatuspaikan. Kirkon jäsenyydelle ja liturgiselle osallistumiselle ei anneta tarpeeksi suurta arvoa.
- Miellämme oppimisen kouluun ja opettamisen 'päteviin opettajiin'. Kirkkoyhteisöä ei nähdä opettajana, vanhemmista puhumattakaan.
- Olemme kieltäneet sen tosiasian, että kristinusko opinkappaleineen on itse asiassa aikuisten uskonto.
- Koska olemme keskittäneet huomionme lapsiin, olemme vääristäneet kirkon yksinkertaistamalla sen niin, että se voidaan ymmärtää. Kristillinen kasvatus on supistunut kirkon faktoik-

si, päivämääriksi, numeroiksi ja yksinkertaisiksi opinkappaleiksi, jotka voidaan esittää luokkahuoneessa 45 minuutin oppitunnin aikana.

Ortodoksikristittynä kasvaminen on ihmisen elinikäinen prosessi. Mitään ikäkautta ei voida pitää toista tärkeämpänä, sillä kasvua tapahtuu koko ajan. Jotta kasvaminen kuitenkin olisi tasapainoista, kaikkien olisi tiedostettava oma kasvatusvastuunsa. Boojamra korostaa *perheen* merkitystä lasten kasvattajana, mutta yhtä lailla voitaisiin korostaa *seurakunnan* merkitystä aikuisten kasvattajana. Kirkossa emme kasvata vain lapsia – kasvatamme ihmisiä, jotka ovat täysivaltaisia seurakunnan jäseniä. Liturgia, joka on seurakuntaelämän keskipiste, on ennen kaikkea *yhteistä* osallistumista, kiittämistä ja ylistämistä.

43 Boojamra 1989, 8–9

Kirjallisuus

Boojamra, John L.

1989 Foundations for Christian Education. New York.

Hakkarainen, Jarmo

1996 Ortodoksisen elämän perusteista. -- Erga. Ortodoksisen teologian laitoksen julkaisuja N:o 20. Joensuu. 23–52.

Koulomzin, Sophie

1975 Our Church and Our Children. New York.

Paikallissynodien kanonit

1983 Paikallissynodien kanonit. Suom. Johannes Seppälä. OKJ.

Schmemmann, Alexander

1974 Of Water and the Spirit. New York.

1983 Liturgy and Life: Lectures and Essays on Christian Development Through Liturgical Experience. 2.ed. New York.

Sister Magdalen

1991 Children in the Church Today: An Orthodox Perspective. New York.

2004 Conversations with Children: Communicating our Faith. Salonica, Greece.

Tamminen, Kalevi

1987 Kodin uskontokavatus. - Johdatus uskontokavatukseseen. Tamminen & Vermasvuori & Niemi & Kontula. Helsingin yliopisto, Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus. 71–93.

Tarasar, Constance J.

1989 A Process Model for the Design of Curriculum for Orthodox Christian Religious Education. College of Education. Department of Educational Theory and Practice. State University of New York at Albany. Diss.

1994 Liturgical Catechesis for Ecclesial Faith and Life. Julkaisematon käsikirjoitus.

Vermasvuori, Juha

1987 Kasvattajan suhde uskonnonpedagogiikkaan. -- Johdatus uskontokasvatukseen. Tamminen & Vermasvuori & Niemi & Kontula. Helsingin yliopisto, Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus. 9–38.

III IDENTITEETIT KOHTAAVAT: LUTERILAIS-HELLUNTAILAINEN DIALOGI MEILLÄ JA MAAILMALLA

Luterilais-helluntailainen dialogi Suomessa vuosina 1987–2012

Tomi Karttunen

Neuvottelujen tausta

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen helluntaiherätyksen välillä käytiin viralliset oppikeskustelut vuosina 1987–1989. Yleisenä taustana oli piispa Yrjö Sariolan Vapaakirkon kesäjuhilla v. 1979 tekemä aloite kehittää yhteyksiä maamme vapaakirkkoihin, jonka hän toi piispainkokouksen tietoon samana syksynä. Vuonna 1981 piispainkokous esitti sitten pyynnön kirkon ulkomaanasiain toimikunnalle tutkia mahdollisuuksia yhteydenpidon vahvistamiseksi maassamme toimivien vapaakirkkojen kanssa.

Piispainkokous päätti:

1. esittää kirkon ulkomaanasiain toimikunnalle, että se tutkisi mahdollisuuksia yhteydenpidon vahvistamiseksi maassamme toimivien vapaakirkkojen kanssa; tässä tarkoituksessa kirkon ulkomaanasiain toimikunnan tulisi myös

a) pyytää Suomen Ekumeenista Neuvostoa jatkamaan ja tehostamaan keskustelua ekumeenisen liikkeen piirissä ja sen ulkopuolella toimivien kristillisten ryhmittymien suhteista ja

b) pyytää Suomen Lähetysneuvostoa käymään vastaavaa keskustelua omassa piirissään;

2. pyytää kirkon ulkomaanasiain toimikuntaa toimittamaan piispainkokoukselle selonteon edellä mainituista tutkimuksista ja keskusteluista, mikäli mahdollista vuoden 1981 loppuun mennessä;

3. sen jälkeen kun on saatu kokemusta edellä mainituista yhteydenotoista, palata uudelleen asiaan sellaisen piispainkokouksen periaateohjelman luomiseksi, josta olisi apua paikallisseurakuntien omassa ekumeenisessa kanssakäymisessä muiden kirkkojen ja kristillisten yhteisöjen kanssa, samalla voidaan antaa suositus keskustelujen käymisestä paikallistasolla, sekä

4. ongelmista huolimatta korostaa, että kristittyjen tulisi voida antaa yhteinen todistus uskostaan, mitä ei pidä sitoa yksin oppikeskusteluihin.

Nykyiselle Kirkkohallituksen ulkoasiain osastolle ja sen toimintaa johtavalle kirkon ulkoasiain neuvostolle siis an-

nettiin tehtäväksi yhteydenpidon mahdollisuuksien vahvistaminen maamme vapaakirkkoihin. On huomionarvoista, että mukaan tähän kokonaisuuteen haluttiin saada myös Suomen Ekumeeninen Neuvosto, jonka tarkkailijajäseneksi Helluntaikirkko liittyi sittemmin vuonna 2009 sekä Suomen lähetysneuvosto, jonka piirissä on yhteistyötä ollut 1940-luvun lopulta alkaen. Pitkäkestoinen suhde Suomen lähetysneuvostoon kuvaa sitä, miten keskeistä helluntaierätykselle on ollut lähetystyö. Myös luterilaisten puolelta valmiuksia yhteistyöhön helluntailiikkeen kanssa lieenee yleisesti ottaen ollut varsin varhaisesta vaiheesta alkaen juuri niin kutsuttua herätyskristillisyyttä edustaneissa piireissä.

Tammikuusta 1996 alkaen on ollut toiminnassa luterilaisten ja helluntailaisten keskinäinen neuvottelukunta, jossa on käsitelty käytännön yhteistyötä ja vaihdettu ajankohtaista informaatiota, mutta myös pohdittu teologisia kysymyksiä ja keskusteltu kristillisen uskon sisällön ymmärtämisestä. Lisäksi on järjestetty nk. kolmikantatapaamisia Kirkkohallituksen sekä Suomen Vapaakristillisen Neuvoston ja Frikyrklig samverkanin välillä.

Marraskuussa 2010 vietettiin Kirkkohallituksen toimitiloissa Satamakadulla Suomen Vapaakirkon kanssa käytyjen neuvottelujen 30-vuotisjuhlaa. Tuo merkkipaalu laskettiin tässä yhteydessä piispainkokouksen v. 1981 tekemästä

pyynnöstä tutkia yhteydenpidon vahvistamista. Tänä vuonna voitaisiin oikeastaan juhlistaa myös luterilais-helluntailaisen dialogin 25-vuotistaivalta, koska viralliset neuvottelut käynnistyivät vuonna 1987. Piispa Sariola muisteli¹ viimevuotisen 30-vuotisjuhlan alussa vähittäistä kypsymistä varsinaisten neuvottelujen aloittamiseen näin: ”Virtain Siekkisjärven rannalla pohdiskelin, mitä sanoisin kirkkoni tervehdyksenä 100-vuotisjuhlaansa viettävälle Suomen Vapaakirkon välle. Meillä kun oli toimivat yhteydet ortodoksiseen ja katoliseen kirkkoon, mutta suhteet vapaisiin suuntiin olivat sattumanvaraiset. Yhteyksien puute oli monen seurakunnan merkittävän ekumeeninen ongelma”, kertoi piispa Yrjö Sariola kesästä 1979.

Elettiin Niilo Yli-Vainion ja karismaattisen liikkeen aikoja. Yli-Vainion toiminta oli lähtenyt liikkeelle juuri Lapualta, joten Lapuan piispan oli luontevaa paneutua asiaan ja koettaa löytää aiempaa syvempi neuvottelukosketus helluntaierätykseen, jonka piirissä karismaattiset ilmiöt olivat jo pitempään olleet esillä ja joiden käsittelyyn tarvittiin luottamuksellisia ja avoimia suhteita, jotta kaikki voisi koitua yhteiseksi parhaaksi ja rakennukseksi.

Piispa Sariola päätti esittää tervehdyksessään, että nyt on aika alkaa viralliset keskustelut luterilaisen kirkon ja vapaiden suuntien välillä. Heti syksyllä hän

43 Muistelut kirjasi raporttiin Heikki Jääskeläinen: [http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/2EEE800EEBB8BA41C225773400279C85/\\$FILE/SVK-SELK%2030%20v..pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/2EEE800EEBB8BA41C225773400279C85/$FILE/SVK-SELK%2030%20v..pdf)

tekikin mainitun aloitteen, että ”piispainkokous ryhtyisi tarpeelliseksi katsomiinsa toimiin oppia koskevien keskustelujen käynnistämiseksi Suomessa toimivien vapaakirkkojen ja -seurakuntien kanssa”.

Vastaanotto ei ollut kuitenkaan aluksi innostunut. Sariola jo luuli, ettei mitään tapahdu, mutta 11.2.1981 piispainkokous esitti Suomen Vapaakirkolle neuvottelujen aloittamista. Vapaakirkko otti tarjouksen vastaan ja 1983 voitiin viettää Jyväskylän Vesalan Riihikirkossa neuvottelujen avajaisjumalanpalvelusta. Piispa Jukka Malmivaara saarnasi.

Vapaakirkon edustajina olivat neuvottelukunnan johtajan kirkkokunnanjohtaja Erkki Verkkosen lisäksi mm. Väinö A. Hyvönen, Jorma Kuusinen ja Olavi Rintala. Luterilaista kirkkoa piispa Erik Vikströmin johdolla edustivat Risto Ahonen, Matti Järveläinen, Raimo Mäkelä, Juhani Inkala, Jouko Pukari ja Kyllikki Tiensuu. Mukana olivat asiantuntijoina myös Lorenz Grönvik ja Harri Heino.

Vuosien 1983–1984 keskustelujen tuloksena perustettiin Suomen Vapaakirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon yhteinen neuvottelukunta. Tätä Sariola piti merkittävänä ratkaisuna.

Hyvät henkilökohtaiset suhteet tai satunnaiset yhteydet eivät riitä. Tarvitaan yhteyttä ylläpitävää rakennetta. ”Kun pysytään koko ajan kuuloetäisyydellä, on mahdollista selvittää luottamuksellisessa ilmapiirissä myös suhteita hiertäviä ongelmia.”

Merkittävää oli, että näistä neuvotteluista avautui keskusteluyhteys myös helluntaiherätykseen. Erkki Verkkonen suosittelee helluntaiherätykselle keskustelun aloittamista. Helluntailaisista tähän tarttui erityisesti Valtter Luoto. Luterilaisen kirkon, Suomen Vapaakirkon ja helluntaiherätyksen ensimmäinen kolmikantaneuvottelu pidettiin 1992. Myöhemmin neuvotteluyhteys avautui myös muihin vapaakirkkoihin. Arkkipiispa John Vikströmin aloitteesta käynnistettiin oppikeskustelut myös Suomen baptistien kanssa v. 1997. Taustalla oli myös Jan Edströmin ja Risto Cantellin pohjatyötä. 2000-luvun alussa arkkipiispa Jukka Paarman aikana sitten käynnistettiin dialogi myös Suomen metodistien kanssa, joka päättyi alttarin ja saarnatuolin yhteyden mahdollistavan sopimuksen allekirjoittamiseen keskeisissä uskon perustotuuksissa saavutetun yksimielisyyden pohjalta.

Sariola summasi puheenvuorossaan: ”Nyt 30 vuotta myöhemmin voi todeta, että ongelmat ja ilon aiheet ovat pitkälti yhteiset. Me tarvitsemme toistemme tukea ja avointa vuorovaikutusta keskenämme. Neuvotteluissa opin, mikä merkitys on sillä että tunnemme toisemme ja meillä on henkilökohtainen yhteys. Miten kiitollisena muistankaan jo Jumalan lasten lepoon päässeitä Verkkosen Erkkiä ja Hyvösen Väinöä.”

Vuosien 1987–1989 oppikeskustelut

Oppikeskusteluja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen helluntaiherätyksen välillä valmisteltiin tiiviisti

vuoden 1985 ajan; ja kirkon ulkomaan-asiain toimikunta teki arkkipiispa John Vikströmin johdolla helluntaiherätykselle virallisen aloitteen neuvottelujen käynnistämisestä. Helluntaiherätys otti aloitteen myönteisesti vastaan, ja liikkeen saarnaajakokous asetti 23.1.1986 kymmenjäsenisen valtuuskunnan neuvotteluja varten, heistä kaksi ruotsinkielisen saarnaajakokouksen valitsemia. Valmistelutyöryhmä oli laatinut myös ehdotuksen ensimmäisen neuvottelukierroksen ohjelmasta, jonka sitten saarnaajakokouksen sekä kirkon ulkomaanasiain toimikunnan nimeämät valtuuskunnat hyväksyivät.

Oppikeskustelujen raportissa selostetaan:

”Yleinen yhteiskunnallinen tilanne ja uskonnollinen kehitys olivat luoneet edellytyksiä neuvottelujen käynnistämiselle. Helluntaiherätys oli 1980-luvun alkupuolella kasvanut ja saanut monesta syystä myönteistä julkisuutta. Myös karismaattinen liike oli osaltaan tehnyt ilmapiiriä aikaisempaa avoimemmaksi. Samaan aikaan luterilaisen kirkon piirissä asenteet olivat merkittävästi avartuneet. Olisi kuitenkin väärin nähdä neuvotteluihin johtaneet syyt ensisijaisesti yleisinä suhdannepoliittisina tekijöinä. Kummallakin puolella on vallinnut aito halu vahvistaa kristillistä yhteyttä ja oppia tuntemaan toista osapuolta paremmin. Neuvotteluihin on tunnettu suoranaista tarvetta paikallisseurakunnissa ilmenevien ongelmien ja yhteisten haasteiden takia. On syytä korostaa, että nämä neuvottelut eivät ole olleet irrallisia tapahtumia, vaan

ne ovat monin tavoin liittyneet siihen yhteydenpitoon, jota on jo harjoitettu mm. Suomen Lähetysneuvostossa, raamatunkäännöstyössä, Yleisradion hartaushjelmissä ja yhteiskristillisessä kasvatusasiain neuvottelukunnassa.

Tärkeänä osana jokaisella neuvottelukerralla oli yhteinen hartauselämä ja siihen sisältynyt rukous. Ensimmäisen neuvottelun alussa pidettiin luterilainen ja toisella neuvottelukierroksella helluntailainen jumalanpalvelus. Jokainen neuvottelupäivä aloitettiin ja päätettiin hartaudella, jonka pitivät vuorotellen luterilaiset ja helluntailaiset neuvottelukuntien jäsenet. Koko neuvottelukierroksen viimeisenä päivänä kuultiin raamatuntutkistelut Pyhän Hengen uudistavasta ja lähettävästä työstä. Näin valtuuskunnat tahtoivat tehdä työnsä Jumalan edessä pyytäen Pyhän Hengen johdatusta siihen. Työnsä päättyessä ne jättivät sen tulokset Jumalan ja Hänen seurakuntansa arvioitaviksi.”

Neuvottelukunnan luterilaisena puheenjohtajana toimi piispa Yrjö Sariola ja varapuheenjohtajana piispa Erik Vikström. Sihteerinä oli TT Risto Ahonen sekä luterilaisen kirkon asiantuntijoina TT:t Lorenz Grönvik ja Harri Heino. Suomen helluntaiherätyksen valtuuskunnan puheenjohtaja oli päätoimittaja Valtter Luoto ja varapuheenjohtaja seurakunnanjohtaja Kai Antturi sekä sihteerinä lähetys sihteeri Arto Hämäläinen – päivän luennoitsijoista kaksi oli siis mukana jo neuvotteluja käynnistettäessä.

Neuvottelujen teemoina olivat:

- Helluntaiherätyksen historia ja suhde Suomen evankelis-luterilaiseen kirkkoon
- Raamattu ja usko
- Kaste
- Uskontunnustus
- Vanhurskauttaminen ja uusi elämä
- Seurakunta ja kirkko
- Käytännön kysymyksiä: kaksoisjäsenyys, avioliittoon vihkiminen, haetaan siunaaminen, uskonnonopetus ja kirkollisvero.

Tuloksena neuvotteluista esitettiin seuraavia teologisia näkökohtia johtopäätöksinä:

”Teologiset ja hengelliset keskustelut auttoivat neuvottelun osapuolia merkittävästi ymmärtämään toistensa uskon perusteita. Neuvotteluissa ilmeni, että Suomen luterilainen kirkko ja helluntaiherätys ovat ajan mittaan monin tavoin vaikuttaneet toisiinsa. Suomen helluntailiikettä luonnehditaan kansainvälisellä tasolla luterilaisuuden sävyttämäksi. Luterilaisuus on vaikuttanut esimerkiksi helluntailaisuuden pelastuskäsitykseen, mikä näkyy mm. vanhurskauttamista koskevasta yhteisestä kannanotosta. Uskonpuhdistuksen tunnetut periaatteet ihmisen pelastumisesta ’yksin armosta’,

’yksin uskosta’, ’yksin Kristuksen tähden’ ovat myös helluntailaisille tärkeitä, vaikkakin osapuolet tulkitsevat niitä osittain eri tavoin. Helluntaiherätys puolestaan on olemassaolollaan haastanut luterilaista kirkkoa paneutumaan entistä monipuolisemmin Pyhän Hengen toimintaan ja lahjoja sekä kastetta koskeviin kysymyksiin.

Erityisen merkittävää oli Raamatun keskeisen aseman ja arvovallan tähdentäminen (’Yksin Raamattu’-periaate) ja yhteisen lausuman laatiminen uskontunnustuksesta. Helluntaiherätys suhtautuu periaatteessa pidättyvästi kirjoitettuihin tunnustuksiin, koska pelätään niiden himmentävän Raamatun asemaa. Kuitenkin todettiin yhteisesti, että apostolinen uskontunnustus ilmaisee kiteytetysti sen, mikä on keskeisintä kristillisessä uskossa. Siten korostettiin kristillisen uskon luovuttamatonta perustaa ja samalla vedettiin rajaa erilaisiin tämän ajan uususkontoihin ja synkretistisiin liikkeisiin. Usko perustuu kolmiyhteisen Jumalan pelastustyöhön.

Laajasta yhteisestä pohjasta huolimatta osapuolten edustamien yhteisöjen välillä on suuria eroja etenkin sakramentti- ja kirkko-opissa. Niiden pelkkä luettelointi ei kuitenkaan anna oikeaa kuvaa tilanteesta. Kysymyksessä on kaksi erilaista kristillistä tulkintatraditiota, joissa Jumalan toiminta maailmassa nähdään eri tavoin. Helluntaiherätyksen opilliset näkemykset nousevat pelkkään Raamattuun pitäytyvästä suullisesta tulkintaperinteestä kirjoitettujen tunnustusten si-

jasta. Helluntaiherätyksessä opetetaan, että Pyhä Henki toimii Sanan kautta synnyttämällä uskon, jonka jälkeen Hän jatkaa työtään mm. Sanan, kasteen, ehtoollisen ja armolahjojen kautta. Luterilaisessa kristillisyydessä puolestaan Raamatun sanoma on ymmärretty siten, että Pyhä Henki on pelastuksen välittämässä sitoutunut armonvälineisiin, Sanaan ja sakramentteihin, ja toimii niiden välityksellä. Luterilaiset pitävät uskontunnustuksia tärkeänä yhteisenä tulkintana Raamatun keskeisistä opinkohdista.”

Neuvottelujen jälkeen myös muissa yhteyksissä, kuten esimerkiksi keskusteltaessa ehtoolliskäsityksistä vuoden 2011 neuvottelukunnan kokouksissa, voitiin samalla tavoin havaita luterilaisen kontekstin vaikutus. Jos kansainvälisesti helluntailaiset ovat yleensä lähinnä kalvinistisen ja zwingliläisen ehtoolliskäsityksen välimaastossa, Suomessa voidaan helluntailaisen käsityksen luonnehtia olevan pikemminkin luterilaisen ja reformoidun välimaastossa. Myös helluntailaisuuden keveät organisatoriset rakenteet ja kirjoitetun tradition välttäminen saattavat edistää sitä, että konteksti näkyy: luterilaisessa luterilainen, anglikaanisessa anglikaaninen, ortodoksisessa ortodoksinen ja vapaakirkollisessa yhdysvaltalaisessa kontekstissa pohjoisamerikkalaisuus. Yleisesti ottaen voidaan arvioida, kuten piispa, dosentti Matti Repo on todennut, että ”Näyttää... siltä, että luterilais-helluntailaisen dialogin kannalta keskeisiä kysymyksiä voidaan esittää ylipäätään Pyhän Hengen saamisen suhteesta muihin opinkohtiin

nähdén (sakramentit, vanhurskauttaminen ja pyhitys jne.).”

Repo arvioi kehitystä vuoden 1987–89 neuvottelujen jälkeen myönteiseksi:

”Eräisiin tuolloin käsiteltyihin kysymyksiin on uusi uskonnonvapauslaki tuonut uusia ratkaisuja (uskonnonopetus, hautausmaat). Tärkeänä voidaan pitää myös helluntailiikkeessä itsessään tapahtunutta kehitystä. Siinä on pyritty pukemaan uskonoppi tunnustuksen muotoon ja otettu käyttöön kirkkoille yhteinen Apostolinen uskontunnustus. Näyttää siltä, että karismaattinen liike haastaa myös helluntailaisuuden: kristittyjen vaellus kohti tulevaa Jumalan valtakuntaa ei tapahdu spontaanisti ja vapaasti puhaltavan Hengen välittömässä johdatuksessa ilman rakenteita, jotka varjelevat kutsumusta pysyä uskollisena apostolien opille.

Vuonna 1996 asetettu suomalainen neuvottelukunta on kokoontunut puolivuositain jakamaan tietoa ajankohtaisista asioista. Se on keskustellut myös teologisista kysymyksistä. Helluntailiikkeen meneillään oleva järjestäytyminen Helluntaikirkoksi voi myös luoda uusia mahdollisuuksia keskinäiselle dialogille. Näyttää siltä, että paikallisen seurakunnan itsenäisyyttä korostetaan voimakkaasti lähinnä pohjoismaisessa helluntailaisuudessa ja siellä, missä pohjoismainen lähetys on synnyttänyt seurakuntia. Sitä vastoin maailmanlaajuisesti organisoituneilla helluntaikirkkoilla on yleensä vahvat seurakuntia yhdistävät rakenteet. Kotimaisen helluntailaisuuden

den integroitumista voi pitää tärkeänä kehityksenä; oikeastaan siinä on pienoiskoossa kysymys samasta asiasta kuin koko ekumeenisessa liikkeessä: mikään paikallinen kirkko tai seurakunta ei voi olla yksin, vaan ollakseen 'yksi, pyhä ja yhteinen' Kristuksen kirkon tulee vahvistaa niitä tekijöitä, jotka liittävät sen paikallisia osia toisiinsa.

Vastaavanlaisen haasteen esittää luterilaiselle kirkolle myös sen sisäpuolinen karismaattinen liike. On tärkeää, että kirkossa on tilaa erilaisille hengellisen kokemuksen muodoille. Uskossa vahvistuminen voi tapahtua myös erityisten karismoiden myötä. Niillä on paikkansa kirkon todistuksessa ja palvelussa. Samalla on kuitenkin selvää, että luterilaisella kirkolla on oma tunnustuksellinen identiteettinsä, liturginen ja sakramentaalinen traditionsa ja piispaallinen rakenteensa. Nämä antavat rikkaan ja opillisesti turvallisen tilan, jonka sisäpuolella kirkko rukoilee Hengen uudistavia lahjoja.”

Näin Repo. Aiempi Tampereen piispa Juha Pihkala kertoikin, että hän oli saanut tukea rajankäynnissä tiettyihin karismaattisiin ilmiöihin nk. Nokian herätyksessä ehkä yllättävästi juuri paikallisilta helluntailiikkeen ihmisiltä. Helluntailiikkeessä oli jo vankka kokemus terveen karismaattisuuden määrittelylle, vaikka toisaalta ei voidakaan vetää yhtäläisyysmerkkejä helluntailiikkeen ja karismaattisen herätyksen välille. Onhan viime vuosikymmeninä esimerkiksi katolisen kirkon sisällä vaikuttava karismaattisuus ollut varsin vahva vaikuttaja globaalissa

karismaattisessa liikehdinnässä. Luterilaisen kirkon piispat halusivat ilmaista myötämielisyytensä avoimuudelle Pyhän Hengen työtä ja armolahjoja kohtaan luterilaisen kristillisyyden näkökulmasta piispa Pihkalan aloitteesta helluntaina v. 2007 julkistetussa piispojen helluntaikirjeessä Ilon ja rohkeuden Henki. Piispat kirjoittavat muun muassa: ”Myös tänään Pyhä Henki varustaa kirkkonsa monenlaisilla armolahjoilla eli karismoilla. ... Karismaattisuudella tarkoitetaan myös kokemuksellista kristillisyyttä. Siihen voi liittyä esimerkiksi parantumista, liikutusta, profetoimista ja kielillä puhumista. Tällainen kristillisuus on osa seurakuntiemme elämää. ... Seurakuntalaisia jatkava, epäjärjestystä synnyttävä ja arkisia armolahjoja väheksyvä karismaattisuus ei rakenna kirkkoa. ... Ilman 'tervettä oppia' (2 Tim. 4:3) kokemus irtoaa kirkon yhteisestä uskosta ja on vaarassa ajautua vääränlaiseen yksilöllisyyteen.”

Keskustelujen tuloksia on kommunikoitu kansainväliselle yleisölle muun muassa Kirkkohallituksen sarjassa *Documents of the Evangelical Lutheran Church of Finland* (Documents 2, 1990). Siinä Risto Ahonen toteaa ensinnäkin keskustelujen varjelevan uskonnolliselta fanatismilta, joka oli vuoden 1990 näkökulmasta saamassa lisää tilaa – nyttemmin voitaisiin lisätä tähän myös uhka uskonnonvapauden yleisestä kaventumisesta niin konteksteissa, joissa kristinusko on vähemmistössä kuin yleisemmin esimerkiksi Euroopassa ja läntisessä kulttuuri- ja poliittisessa ympäristössä. Ahosen mukaan helluntailiike esittää luterilaisille kysymyksen elämän

uudistumisen merkityksestä. Onko luterilaisuus vain ”lohdutettua syntikurjuutta”? Tai onko vanhurskauttaminen vain forenssista vanhurskaaksi julistamista? Tai hylätäänkö luterilaisuudessa tunteet ja alistetaan järjen rautaiseen hallintaan?

Nämä kysymykset ovat hyviä ja helluntaiherätys onkin mitä ilmeisimmin – muiden ekumeenisten kumppanien ohella – auttanut luterilaisia löytämään vastauksia näihin kysymyksiin myös omasta perinnöstään etenkin Martti Lutherin teologiasta tehtyjen, kansainvälistä kantavuutta saaneiden löytöjen pohjalta. On nähty valistusideologian negatiiviset vaikutukset luterilaisen teologian vaikutuksiin ja löydetty uudelleen reformaatioajan ja jakamattoman kirkon perintöä sekä nostettu esiin myös viime vuosien ja -kymmenten luterilaista teologiaa, jossa näihin yksipuolisuuksiin on vastattu teologisesti perustellusti, viime kädessä tasapainoisesta uskosta kolmiyhteiseen Jumalaan nousevan näkemyksen pohjalta ja innoittamana. Samalla on voitu myös kysyä helluntailiikkeeltä, miten sekin saattaa olla omalta puoleltaan sidoksissa valistusajan ja sen empirismin ja individualismin perintöön. On voitu yhdessä hakea kestäväää pohjaa yhteisestä kristillisestä, Raamatusta ammentavasta perinnöstä.

Monenkeskinen dialogi Suomen Ekumeenisen Neuvoston ja Suomen Lähetysneuvoston kautta

Sen jälkeen, kun helluntaiherätyksen piirissä oli järjestäytynyt organisaatio ni-

eltä Suomen Helluntaikirkko, oli muodolliset edellytykset liittyä myös Suomen Ekumeenisen Neuvoston tarkkailijajäseneksi keväällä 2009. Yhteistyö ja yhteydenpito ei kuitenkaan alkanut vasta tuolloin. Esimerkiksi SEN:n opillisten kysymysten jaostossa oli helluntaiherätyksen tarkkailija jo tätä ennen. Olenpa itsekin ollut jo vuosina 2006–2008 pari kertaa samassa opillisten kysymysten jaoston kokouksessa tarkkailijana olleen seurakunnanjohtaja Klaus Korhosen kanssa.

Tähän yhteistyöhön liittyy myös kontakti Suomen Lähetysneuvoston kautta – ja tässäkin on liittymäkohtia SEN:ön. Vaikka taustalla olevat tapahtumat ovatkin esitelmän yleisen aikarajauksen ulkopuolella, taustoitan hieman yhteistoiminnan kehittymisen vivahteita vanhemmilla tapahtumilla. Helluntaiherätyksessä oli näet syntynyt jo 1920-luvulla virkeää seurakuntapohjaista lähetystyötä ja perustettiin myös Suomen Vapaa Ulkolähetys, joka oli hetken aikaa myös Suomen Lähetysneuvoston jäsen vuoteen 1930, mutta oli sen jälkeen tauolla vuoteen 1950. Vuodesta 1947 helluntailiikettä edustivat SLN:ssa Saalem-seurakunta ja Filadelfia-församlingen. Tärkeä yhdyshenkilö oli Odin Finell, jonka kuoltua vuonna 1960 esimerkiksi Suomen Vapaan Ulkolähetystyksen jäsenyys Suomen Lähetysneuvostossa päättyi sillä erää.

Taustalla ei kuitenkaan ollut vain yhden henkilön pois jääminen. Ensinnäkin Suomen Vapaa Ulkolähetys oli jo helmikuussa 1951 ilmoittanut, että se

eroaa SLN:sta, jos se rekisteröityy yhdistykseksi. Ero toteutui kuitenkin vasta sitten, kun SLN integroitui lähemmäksi synkretistisenä, tämänpuoleisiin eettisiin kysymyksiin keskittymisestä ja kielteisyydestä maailmanlähetystä kohtaan arvosteltua Kirkkojen Maailmanneuvostoa lähellä olevia lähetysjärjestöä. Ratkaisevaa oli se, että KMN:n vuoden 1961 Delhin yleiskokoukseen Kansainvälinen Lähetysneuvosto integroitui osaksi KMN:a ja sen Maailmanlähetystyön ja evankelioimisen komission jaostoa v. 1961. SLN liittyi jaoston jäseneksi v. 1961, mutta suhde ei ollut ongelmaton. Niinpä Suomen Vapaakirkko esitti v. 1969, että SLN eroaisi KMN:n jaoston jäsenyydestä. Samaa esitti myös Suomen baptistiyhdyskunta. Niinpä jäsenyys päättyi v. 1971.

Suomesta maailmanlähetystyön ja evankelioimisen komission jaostoon liittyi kuitenkin Suomen Ekumeenisen Neuvoston lähetys- ja evankelioimistyön jaosto. Sen toiminnassa oli mukana myös helluntaiherätyksen lähetystyön edustajia. Yhteistyö kuitenkin säilyi tämän kotimaisen yhteistyöelimen kautta, jossa kirkkojen työnäky oli riittävä yhdistämään eri tahoja. Omalta osaltaan tämä edisti vuorovaikutusta, jossa kukin osapuoli on toiminut vuorollaan antajana ja saajana. Lähetystyön sarallahan helluntaiherätyksen ja yleensä Suomen vapaakristillisen neuvoston jäsenkirkkojen panos on ollut tuntuva ja haastanut myös luterilaisen kirkon toimijoita maassamme myönteisessä mielessä. Myönteisestä ekumeenisesta, kirkkojen yhteyttä vahvistaneesta hengestä tässä toiminnassa

lienee hyvä osoitus juuri se, että kun organisaatiomuoto sen teki mahdolliseksi, Helluntaikirkko virallisti osallistumisensa SEN:n työyhteyteen tarkkailijana.

Luterilaisen maailmanliiton dialogi ja KMN:n sekä helluntailiikkeen yhteinen työryhmä

Suomessa käydyt luterilais-helluntailaiset oppikeskustelut ovat maailman mitta-kaavassa olleet varsin harvinaisia. Niinpä kun Luterilainen maailmanliitto kartoitti luterilais-helluntailaisen dialogin mahdollisuuksia ja kokosi dialogiryhmän työn tuloksista myös kirjasen *Lutherans and Pentecostals in Dialogue* (2010), mukana oli myös suomalaisedustajia: Veli-Matti Kärkkäinen helluntaiherätyksestä ja Matti Repo evankelis-luterilaisesta kirkosta. Veli-Matti Kärkkäinen on muutenkin puhunut suomalaisen Luther-tutkimuksen puolesta, siitä, miten sen avaamat näkymät uskossa läsnä olevasta Kristuksesta uskon ja rakkauden yhdistäjänä sekä avoimuus tasapainoiselle trinitaaris-kristologiselle teologialle ja spiritualiteetille ja sitä kautta myös Pyhän Hengen toiminnan rikkaammalle ymmärtämiselle voivat luoda siltaa myös helluntailaiseen teologiaan päin ja tarjota mahdollisuuden myös molemminpuoliseen ekumeeniseen oppimiseen.

Suomalaisedustaja on ollut vuosia mukana myös Kirkkojen maailmanneuvoston ja helluntailiikkeen yhteisessä työryhmässä. Aluksi mukana oli TL, pastori Tuija Mannström ja nyttemmin pastori, jatko-opiskelija Marjut Haapakangas.

Molemmat ovat olleet mukana myös kotimaisessa luterilais-helluntailaisessa neuvottelukunnassa. Tämän globaalin keskustelun teemana on ollut kirkkopiiri, ekklesiologia. Teemaa on käsitelty Nikean uskontunnustuksen ekklesiologisten attribuuttien kautta: yksi, pyhä, katoninen ja apostolinen. Jo tämäkin kertoo jotain siitä, että helluntailiikkeen itseymmärrys on muuttunut jäsentyneempään suuntaan. Enemmän tästä kertoo tässä seminaarissa Arto Härmäläinen helluntailiikkeen ekklesiologiaan keskittyvässä puheenvuorossaan. Myös KMN:a lähellä olevan Global Christian Forumin toiminnassa, jossa kristityt helluntailaisista roomalaiskatolisiin kohtaavat, on suomalaisedustus ollut mukana alusta asti. NNKY:n toiminnanjohtajan Pirjo-Liisa Penttisen panos on ollut tässä vahva.

Nämä kansainväliset viitteet vahvistavat sitä johtopäätöstä, että yksi saavutus keskinäisessä dialogissa on keskinäisen tuntemuksen lisääntymisen ja yhteistyön edellytysten kehittymisen lisäksi se, että olemme oppineet puhumaan aiempaa enemmän yhteistä kieltä, hahmottamaan perintöämme teologian käsittein ja voineet sitä kautta tukea myös kansainvälistä dialogia – vuorovaikutus on monensuuntaista. Johdonmukainen seuraus tästä on myös se, että helluntailiikkeen teologiaa voidaan nykyään hyvin käsitellä myös yliopistokontekstissa. Yliopistoteologia antaa parhaimmillaan välineitä maltilliseen analyttisyyteen, joka voi olla hyväksi kun pyritään ymmärtämään historiaa ja nykytilannetta, vaikka tieteen menetelmillä on myös omat rajansa. Sii-

tähän kertoo jo tieteenfilosofinen itsensä korjaamisen ihanne. Keskustelu jatkuu ja etenee – avoimesti ja luottamuksen ilmapiiirissä.

Suomen ev.-lut. kirkon ja Helluntaiherätyksen teologiset keskustelut ekumeenisen keskustelun osana

Risto A. Ahonen

Teologiset keskustelut eivät alkaneet luterilaisen kirkon ja helluntaiherätyksen välillä 1980-luvulla mistään nollapisteestä, sillä takana oli monivaiheinen ja -jännitteinen historia. Helluntaiherätyksen leviäminen maahamme aiheutti aluksi monenlaista hämminkiä, mikä näkyi hyvin esim. Suomen Lähetysseuran Kiinan työalueella 1910-luvulla. Osa lähetystyöntekijöistä oli omaksunut helluntailiikkeen sanoman uudesta Hengen voimasta ja täyteydestä ja asennoitunut kriittisesti lapsikasteeseen ja joihinkin muihin SLS:n toimintatapoihin. Opilliset erimielisyydet aiheuttivat työalueella vakavan kriisin, mutta puolin ja toisin oltiin aluksi neuvottomia siitä, minkälaisiin toimenpiteisiin kriisin ratkaisemiseksi olisi ryhdyttävä. SLS:n apulaisjohtaja Hannu Haahden tarkastusmatkan (1914) jälkeen neuvotteluissa sovittiin, että neljä helluntailaisuuteen kääntynyttä työntekijää eroaisivat SLS:n palveluksesta.

Kuvaava on myös Suomen helluntailiikkeen lähetystyön uranuurtajan Toimi Yrjölän lähtö Kiinaan v. 1929. Hän oli hakeutunut SLS:n nelivuotiselle lähetysskurssille v. 1926. Hän koki kuitenkin pitkän koulutusajan ongelmana ja halusi mahdollisimman pian päästä lähetystyöhön Kiinaan. Hän erosi lähetysskurssilta hyvässä yhteishengessä opettajien kanssa ja lähti junalla Siperian kautta Kiinaan.

Helsingin asemalla saattajina oli satoja ystäviä, heidän joukossaan lähetyskurssin johtaja K. A. Paasio. Yrjölän lähtöön ei kuitenkaan liittynyt riitoja opettajien kanssa.

Luterilaisen kansankirkon ja helluntailiikkeen kohtaamiselle on luonut oman taustansa muista länsimaista poikkeava uskonnollinen tilanne, kun maastamme on puuttunut yksi kristinuskon valtakirjoista, kalvinistinen reformoitu kristillisyys. Saksassa kirkollista elämää ovat leimanneet uskonpuhdistuksesta alkaen luterilaisen ja reformoidun kristillisyyden jännitteet ja keskinäinen kilpailu. Käsitteenä reformoitu kirkko esiintyy kyllä kirkollisessa keskustelussamme, mutta sitä ei kuitenkaan tarkemmin tunneta ja se on käsitteenä saanut usein poleemisen leiman. Reformoitu (monissa maissa nimeltään presbyteerinen) kirkko on vaikuttanut kaiken kaikkiaan merkittävästi Kirkkojen Maailmanneuvoston ja maailmanlähetyksen teologiaan. Reformoidun kirkon puuttuessa maastamme luterilainen kirkko on seurakuntatasolla kohdannut suoraan helluntailiikkeen.

Helluntaiherätyksen vahvistuessa ja tullessa paikallistasolla pysyväksi ilmiöksi, epäluuloja ilmeni toista osapuolta kohtaan varsin paljon. Näitä epäluuloja onnistuivat monet liikkeen vahvat johtajat hälven-

tämään kuten Eino Manninen. Hänen ja arkkipiispa Martti Simojoen välille syntyi lämmin ystävyys. Luottamuksen syntymistä kuvasi sekin, että Simojoki esitti helluntailiikkeen maailmankonferenssissa 1963 Helsingissä luterilaisen kirkon tervehdyksen. Pohjoismaissa helluntailiikkeen yhtenäisyyttä ovat varjelleet kunnioitusta nauttineet persoonalliset johtajat.

Näiden johtajien elämästä valtataisteluita myöten saa hyvän kuvan Per Olov Enquistin tunnetusta romaanista *Matkamies* (suomeksi 2001, 620 s.). Siinä kirjailija kuvaa koskettavasti kahden helluntailiikkeen johtajan Lewi Pethruksen ja Sven Lidmanin elämänvaiheita. Itselleni kirja oli melkoinen lukuelämys.

Seuraavassa on paikallaan hahmottaa lyhyesti helluntailiikkeen leviämistä ja sen uutta ekumeenista roolia ja sen jälkeen tarkastella, miten suomalaiset neuvottelut luterilaisten ja helluntailasten välillä sijoittuvat kansainväliseen kenttään.

1. Maailmanlaajan helluntailiikkeen luonne

Helluntailaisuuteen on viime aikoina kiinnitetty ekumeenisissa keskustelussa yhä enemmän huomiota, koska kristin-usko leviää kolmannessa maailmassa erityisesti sen ja evankelikaalisuuden kautta. Mutta tämä ekspansio toteutuu toisin kuin on odotettu eli eteläpainotteisesti usein irrallaan länsimaisesta kristillisyydestä. Kaksi/kolmasosaa helluntailaisista asuu kolmannessa maailmassa. Sen vahvoja alueita ovat Latinalainen Amerikka, Sa-

haran eteläpuolinen Afrikka, Filippiinit, Indonesia ja Korea. Amerikkalais-eurooppalainen klassinen helluntailaisuus on jäänyt selvään vähemmistöön.

Helluntailaisuuden laajenemisessa on kuitenkin vaikeaa määritellä, minne liikkeen kannatus milloinkin ulottuu ja ketkä ovat helluntailaisia, ketkä eivät. Epäselvää on myös se, kuka voi puhua helluntailaisuuden puolesta. Helluntailaisuus etenee usein kansan keskuudessa spontaanina uskonnollisuutena, jossa liikkeen rajoja on mahdotonta piirtää. Lisäksi sen määrittelyä kolmannessa maailmassa vaikeuttaa sekin, ettei helluntailaistyyppisten yhteisöjen nimessä usein mikään viittaa helluntailaisuuteen. Afrikan riippumattomista kirkkoista (Instituted, Independent Churches) huomattava osa on helluntailaisuuteen laskettavia. Helluntailaisuus käsittää siten suuren määrän erilaisia liikkeitä ja yhteisöjä. Etelä-afrikkalainen helluntailainen tutkija Allan Anderson kehottaakin helluntailasten määrää arvioitaessa pidätyväisyyteen tarkempien lukujen antamisesta. Anderson arvioi ns. klassisen helluntailaisuuden määräksi 115 miljoonaa.

Helluntailaisen uskonnollisuuden voimakas kasvu on kiistaton historiallinen ilmiö, mutta tutkijoiden näkemykset eroavat huomattavasti toisistaan liikkeen myöhemmän historian tulkinnassa. Ongelma näkyy erityisesti siinä, miten ymmärretään helluntailaisuuden ja karismaattisen liikkeen suhde. Monet tutkijat pitävät karismaattisen liikkeen syntyä helluntailaisuuden laajenemisen yhtenä vaiheena (toinen aalto). Siihen liittyen

amerikkalainen Peter Wagner on luonut käsitteen ”kolmas aalto”. Tällä käsitteellä hän tarkoittaa myöhempää maailmanlaajaa karismaattista herätystä, joka on tullut tunnetuksi parantamista (healing) ja ’voimaevankelioimista’ (John Wimber) korostavista näkemyksistään. Wagnerin näkemyksiä pidetään kuitenkin tutkijoiden piirissä yleisesti yksipuolisina.

Menemättä tässä yhteydessä sen pitemmälle karismaattisen liikkeen arviointiin voidaan lyhyesti sanoa, että karismaattinen liike on käytännössä läpäissyt miltei kaikki kirkot. Vaikka sen toimintaan liittyi alkuvaiheessa monia teologisia ongelmia, se on onnistunut muistuttamaan kirkkoja siitä, että aito usko on luonteeltaan karismaattista. Karismaattinen liike eroaa helluntailaisuudesta mm. siinä, että monenlaisesta mukautumiskyvystä huolimatta helluntailiikkeeseen on aina liittynyt kirkko-opissa eksklusiivisia piirteitä. Helluntailiike on pitänyt tärkeänä jäsentensä integroitumista paikallisseurakuntaan ja on pitänyt seurakuntien hoitamisessa tarpeellisena myös seurakuntakuria, kun taas karismaattinen liike on korostanut omaa kirkkokuntien rajat ylittävää luonnettaan.

2. Helluntailaisuuden uusi ekumeeninen rooli

Helluntailiikkeen ja muiden kirkkojen väliset teologiset keskustelut yleistivät KMN:n Canberran (1991) yleiskokouksen jälkeen. Canberrassa oli ensimmäistä kertaa jonkin ekumeenisen suurkokouksen teemaksi valittu pneumatologinen

aihe, ”Tule Pyhä Henki – uudista koko luomakunta.” Yleiskokous käsitteli laajasti Pyhän Hengen olemusta ja työtä.

Yleiskokouksen mukaan helluntailiikkeen ja muiden kirkkojen suhteita ovat rasittaneet usein väärinkäsitykset ja epäasialliset syytökset toisen osapuolen hengettömyydestä tai ylihengellisyydestä. Siellä missä pidetään helluntailaistyyppistä henkikastetta kasteen jälkeen normatiivisena merkinä korkeammasta hengellisyydestä, helluntailaisuus jakaa kristittyjä. Toisaalta muilla kirkkoilla on paljon oppimista helluntailaisilta uskon spontaanisuudessa, yhteyden rakentamisessa ja siinä, miten kristittyjä ohjataan omien armolahjojen käyttöön seurakunnassa.

Canberran yleiskokous totesi helluntailaisuuden ja karismaattisen liikkeen ilmentävän huomattavaa ekumeenista muutosta ja piti tärkeänä helluntailaisuuden ja karismaattisen liikkeen avointa kohtaamista. Canberrassa keskustelu Pyhän Hengen työstä päättyi kuitenkin ristiriitaisiin tunnelmiin korealaisen professori Chung Hyun Kyungin esitelmän takia. Hän pyrki osoittamaan sen, miten heidän kulttuurissaan Pyhän Hengen työllä on liittymäkohtia esi-isien henkien vaikutukseen. Erityisesti ortodoksit ja evankelikaalit arvostelivat voimakkaasti esitelmää synkretismistä. Sen takia seuraavassa yleiskokouksessa Hararessa v.1998 pneumatologia sivuutettiin vähin äänin, mutta nostettiin jälleen etualalle Ateenassa v. 2005 KMN:n maailmanlähetyskonferenssissa, jossa teemana oli ”Come Holy Spirit, Heal and Reconcile.

3. Miten helluntailiike on muuttanut ekumeenista keskustelua?

Helluntalaisuuden merkittävin yhdistävä tekijä ei ole tunnustus eikä yhteinen oppi, vaan samantyyppinen kokemus Pyhän Hengen läsnäolosta ja voimasta. Tätä kokemusta on pyritty eri tavoin määrittelemään. Veli- Matti Kärkkäinen on luonnehtinut osuvasti helluntailaista identiteettiä kokoomateoksessa *Studying Global Pentecostalism* (2010) väittäen sen olevan ”Kristuskeskeistä karismaattista spiritualiteettia”.

Hänen mukaansa siinä on olennaista konkreettinen kokemus Pyhän Hengen läsnäolosta. Tämä voimakas mystinen kokemus ei ole kuitenkaan itsetarkoitus, vaan se johtaa kahteen merkittävään seuraukseen, yhteyden vahvistumiseen Jumalan kansan kanssa sekä kristittyjen voimaannuttamiseen (empowerment). Kärkkäinen, 228–230). Tämä uudissana viittaa siihen, miten Pyhä Henki varustaa Kristuksen seuraajat (Ap.t.1:8) ylösnousemuksen todistajiksi ja miten Pyhä Henki jakaa heille armolahjoja seurakunnan rakentamista varten.

Helluntailiike ei ole ollut riippuvainen monista ekumeenisista kiistakysymyksistä ja on voinut ennakkoluulottomasti etsiä kristittyjen yhteyttä käyttämällä hyväksi omaa kokemuksellisuutta korostavaa metodologiaa. Merkittävää on myös, että Aasian, Afrikan ja Latinalaisen Amerikan helluntailaiset ovat tuoneet keskusteluun sosiaalisen sanoman elämän kokonaisvaltaisesta uudistumisesta. Helluntailiike on osaltaan vaikuttanut siihen, että monet

vanhat teologiset kiistakysymykset ovat menettäneet merkityksensä kuten kysymys evankelioimisen ja sosiaalisen toiminnan suhteista.

Kirkkojen jakautuneisuutta on toki aikaisemminkin yritetty voittaa vetoamalla yhteiseen hengelliseen kokemukseen. Tunnettua on esim. v.1848 perustetun Evankelisen Allianssin ekumeeninen periaate. Yhteyden perustana pidettiin yhteistä kokemusta Kristuksesta, mutta opillisia erimielisyyksiä eikä muita kiistoja aiheuttavia kysymyksiä ei ollut lupa ottaa käsittelyyn. Tällainen menettely johti perustamiskonferenssissa skandaaliin. Kokous vaiken i ihmisyyden vastaisesta orjuudesta, koska osanottajat jakaantuivat orjuuden vastustajiin ja kannattajiin.

Helluntailiikkeen kokemusta korostava malli poikkeaa kuitenkin allianssikristillisyydestä. Helluntailiikkeen piirissä on toistaiseksi tehty vähän perusteellisempaa teologista tutkimusta, mutta liike on ollut pitempään avoin vakavalle teologiselle dialogille ja sen piiristä on jo ehtinyt nousta merkittäviä tutkijoita. Edellä mainittujen Allan Andersonin ja Veli-Matti Kärkkäisen ohella voidaan mainita Yalen systemaattisen teologian professori Miroslav Volf sekä myös paljon kirjoittaneet Amos Yong, Wonsuk Ma sekä Walter Hollenweger.

Helluntailasten ekumeenista metodologiaa arvioitaessa on syytä panna merkille, että muuallakin on pidetty tärkeänä hengellisen kokemuksen huomioimista ekumeenisessa dialogissa. Suomessa Seppo

A. Teinonen paneutui tutkimustyössään viimeisinä vuosinaan spiritualiteetin teologiaan ja toimitti kielellemme suuren määrän alan kirjallisuutta. Viime aikoina on myös kansainvälisessä missiologisessa tutkimuksessa alettu yhä enemmän puhua siitä, että tutkimusten lähdeaineistossa tulisi ottaa jollakin tavalla huomioon myös hengellinen kokemus.

4. Luterilaisen kansankirkon ja Helluntaiherätyksen neuvottelujen taustasta

Ekumeenista kehitystä arvioitaessa voidaan huoletta sanoa, että suomalaiset neuvottelut ovat olleet hyvin ajoitettuja ja oikeastaan hiukan aikaansa edellä helluntailiikkeen käymissä dialogeissa. Sitä ennen oli aloittanut oppikeskustelut roomalaiskatolisen kirkon kanssa jo v.1972. Suomalaiset olivat valppaana helluntailiike ajoissa liikkeellä.

Suomalaisten neuvottelujen taustasta ja edellytyksistä voisi vielä nostaa esille pari tekijää, jotka helpottivat keskustelua. Maamme kristittyjä yhdistävät kirkkokunnista riippumatta suomalainen kansanluonne, historia ja kulttuuri. Suomalaisen elämäntunnot ovat heijastuneet myös uskontulkintaan niin, että voidaan puhua suomalaisesta kristillisyydestä. Tähän perintöön viitattiin Luterilaisen kirkon, Vapaakirkon ja Helluntaiherätyksen neuvottelun raportissakin (Vesala Jyväskylä 5-8.10.1992), kun siinä puhuttiin ”yhteisestä uskonpuhdistuksen perinnöstä, joka on välittynyt pietismin kautta laajasti Suomen kristilliseen kenttään”.

Helluntaiherätyksen valtuuskunnan puolelta kiinnitettiin huomiota myös siihen, että luterilaiset herätysliikkeet ovat vaikuttaneet tuntuvasti helluntailaisuuteen ja että varsinkin körttiläisyys ja laestadiolaisuus ovat antaneet monia vaikutteita heidän julistukseensa. Tällaiset vaikutteet näkyvät mm. Jaakko Sahimaan monipuolisessa kirjallisessa toiminnassa. Hän on tarkastellut herännäisyyden kysymyksiä mm. teoksissa Körttikuhilas 1970 ja Koljonvirran körttisotilas (1973).

Maamme hengelliseen elämään tulleista kansainvälisistä vaikutteista huomattava osa on tullut kirjallisuuden kautta, erityisesti Keski- Euroopasta, mutta myös Brittein saarilta ja Pohjois-Amerikasta. Jälkimmäisistä ovat tunnetuimpia John Bunyanin Kristityn vaellus ja Thomas Wilcoxin Kallis Hunajan pisara. Anglosaksilainen herätyskristillisyyks antoi 1900-luvun alkupuolella monia vaikutteita kristillisen ylioppilasliikkeen, NMKY:n ja Suomen Lähetysseuran toimintaan. Osmo Tiililä on ylioppilasliikkeen historiaa käsittelevässä teoksessa Kristus kuninkaaksi (1974) osoittanut, miten paljon Suomeen välittyi vaikutteita tästä anglosaksisesta kristillisyydestä ja sen pyhitysvirtauksista. Suomalaisille ovat tulleet tutuiksi myöhemmin esim. Dwight L. Moodyn lämminhenkiset kirjat ja laulut, Oswald Chambersin Parhaani hänelle. F.B. Meyerin Syvemmmälle Kristus elämään Gordonin Rukouksen voima sekä Hudson Taylorin visiot Kiinan lähetystyöstä. Näitä kirjoja ovat kustantaneet lähes kaikki merkittävät suomalaiset kustantamot. Uskonnollista ilmapiiriä on

muokannut se, että luterilaiset ja helluntailaiset ovat lukeneet samoja kirjoja.

5. Suomalaisten neuvottelujen merkitys

Suomalaisten neuvottelujen merkityksestä on syytä nostaa esille erityisesti kolme asiaa. Ensiksi neuvottelut aloittivat uuden vaiheen osapuolten kanssakäymisessä ja saivat aikaan pysyvän neuvotteluyhteyden niiden välillä. Säännöllisesti kokoontuva yhteinen työryhmä on sen jälkeen onnistuneesti koordinoinut osapuolten välisiä suhteita.

Toiseksi neuvottelut antoivat suomalaisille valmiuksia sen ainutlaatuisen historiallisen muutoksen kohtaamiseen, mikä oli tulossa uuden vuosituhannen alussa vastaan.. Kristinuskon nopea leviäminen eteläisellä pallonpuoliskolla ja taantuminen entisillä vahvoilla alueilla Euroopassa on siirtänyt kristinuskon demografisen painopisteen etelään. Kristittyjen suuri enemmistö elää kolmannessa maailmassa., jossa ihmiset pyrkivät eroon vanhan kristikunnan ja länsimaisen kulttuurin rasitteista. Länsimaisina kristittyinä niin helluntailaiset kuin luterilaiset joutuvat kuuntelemaan kolmannen maailman kristittyjen kritiikkiä.

Kolmanneksi neuvottelujen erityisanti liittyi pneumatologisten kysymysten selvittelyyn. Ekumeenisessa keskustelussa on puhuttu paljon lännen kirkon ”pneumatologisesta vajeesta”, jossa Pyhän Hengen tehtävä on nähty suppeasti ja Pyhää Henkeä tarkasteltu pääasiassa Kol-

minaisuuden muita persoonia koskevien lukujen yhteydessä. Dogmatiikan oppikirjoissa Pyhästä Hengestä on puhuttu erikseen vain muutamalla sivulla, jos sitäkään. Suuri ongelma on ollut myös Pyhän Hengen ja lähetymisen erottamattoman yhteyden unohtaminen. Toisaalta helluntailiikkeen syntyminen johtuu eräällä tavalla lännen kirkon laiminlyönneistä. Helluntailiikettä ei olisi tarvittu, jos lännen kirkon opetus olisi paremmin osannut avata pneumatologisia kysymyksiä.

Luterilaiset ja helluntailaiset jakavat vanhan kirkon dogman Pyhästä Hengestä Kolminaisuuden kolmantena persoonana ja Kristuksen kirkastajana, mutta niiden välillä on eroja siinä, miten Pyhän Hengen toiminta voidaan kokea. Helluntailaisessa pneumatologiassa Pyhä Henki nähdään voimana ja kristittyjen voimaannuttajana. Pyhän Hengen läsnäolo ja Hengen täyteys voidaan kokea ja vakuuttua siitä tiettyjen merkkien (kielillääpuhuminen) kautta.

Pekka Kärkkäinen on tehnyt suuren palveluksen selvittämällä tarkemmin Lutherin näkemystä Pyhän Hengen toiminnasta. Lutheria seuraten luterilainen kristillisyyks on liittänyt pneumatologian ja kristologian läheisesti yhteen. Pyhä Henki on Kristuksen Henki lähetetty Kristusta kirkastamaan ja johtamaan hänen seuraajansa kaikkeen totuuteen. Luterilainen kristillisyyks suhtautuu varoen Hengen toiminnan merkkeihin, koska ihminen voi tulkita niitä väärin. Pyhän Hengen nähdään toimivan uskon herättämisessä armonvälien, sanan ja sakramenttien kautta.

Luterilainen teologia pitää tärkeänä myös luomisteologian yhteyttä pneumatologiaan. Luterilainen teologia kysyykin helluntailikkeeltä, miten tulee Pyhän Hengen toiminnassa suhtautua luomiseen.. Amerikkalainen systemaattikko Robert Jenson ilmaisee sen vielä suoremmin kysyessään, onko Vt:n profeetoille puhunut henki ja maailmankaikkeuden luomisessa vaikuttanut elämän henki sama kuin UT:n Kristusta kirkastava Henki?

Suomalaiset luterilaiset ja helluntailaiset ovat pitäneet pneumatologiassa tärkeänä yhtä muualla usein unohdettua kysymystä, nimittäin Pyhän Hengen toimintaa lähetyksen johtajana. Mutta tämäkin kysymys vaatii vielä paljon selvittämistä. Ongelmat näkyvät hyvin mm. lähetysteologian mahtavan perusteoksen David J. Boschin Transforming Mission epäselvästä linjasta. Massiiviseen perusteokseen sisältyy laaja Missio Dein eksegeettisten perusteiden selvittely. Mutta monet ovat aiheellisesti kysyneet, miksi tässä laajas-
sa perusteoksessa VT:n opetus ja sanoma Pyhästä Hengestä on miltei sivuutettu. Pyhän Hengen toiminnan avaaminen kristologis-pneumatologisesti ja luomisteologian liittäminen siihen on tavattoman tärkeää se ymmärtämiseksi, miten Jumalan valtakunta tulee tähän maailmaan. Eskatologinen sanoma Jumalan voitosta jää ilman tätä näkyä käsittämättömäksi.

6. Kristillisen uskon kätkeyty voima

Lopuksi haluaisin lyhyesti kiinnittää huomiota siihen, miten kristillinen usko leviää etelässä ja idässä. Herätykset ete-

nevät siellä usein spontaanisti ikään kuin jonkun paineen purkautumisen seurauksena. Kiina ja Albania ovat esimerkkejä siitä, miten ihmisvoimin kaikkea tietoa ja kekseliäisyyttä hyväksikäyttäen uskonto haluttiin hävittää maasta. Valtionjohto ilmoitti virallisesti uskonnon ajan olevan ohi. Tästä lähtien tämä maa on uskonnoton.

Historian kokemuksista alamme jo oppia, että kukaan eikä mikään ei voi loputtomasti kahlita uskoa. Tätä ihmetellessä joutuu tekemään hurjan johtopäätöksen, huikean kysymyksen: eivätkö Kiinan ja Albanian johtajat hävittäessään kirkkoja, polttaessaan kristillisiä kirjoja ja eliminoidessaan kristittyjä itse asiassa näin tehdessään valmistelleet uskon uutta nousua, historian ilmeisesti laajimpia herätyksiä. Eikö Tertullianus ollut sittenkin oikeassa huudahtaessaan vainoojille: ”Kristittyjen veri on uskon siemen”.

Länsimaisina kristittyinä joudumme tunnustamaan, että kristinuskon uudessa nousussa on paljon selittämätöntä.. Mutta nyt voimme vielä kokoavasti todeta teemamme osalta sen, että helluntailaisuus ja evankelikaalisuus leviävät muualla maailmassa mm. sen takia, että ne pystyvät joustavina liikkeinä nopeasti reagoimaan muutoksiin ja palvelemaan ihmisiä. Ja ehkä tärkeintä on se, että niiden julistus on elämänläheistä, helposti ymmärrettävää ja kadun miestä koskettavaa.

Veljeyttä vai veljeilyä? Helsingin Saalem-seurakunnan suhde ekumeniaan 1928–2011

Klaus Korhonen

Alustukseni perustuu yli kymmenen vuotta sitten Joensuun yliopistoon tekemääni pro gradu -tutkielmaan. Siinä peilasin Suomen helluntailiikkeen suhdetta ekumeniaan Helsingin Saalem-seurakunnan kautta. Tutkimukseni ulottui seurakunnan perustamisvuodesta 1928 vuoteen 1998, jolloin tulin Saalem-seurakunnan johtajaksi. Pari kuukautta sitten siirryin tehtävästä eläkkeelle. Luon pienen katsauksen myös viimeiseen vuosikymmeneen, vaikka en siltä osalta pystyisikään täysin objektiiviseen arvioon.

Kun eräs yliopistomies kuuli, että aion tutkia helluntailaisten suhdetta ekumeniaan, niin hän totesi, että ”siitä taitaa tulla aika ohut kirja”. Kuitenkin kristittyjen yhteyden ihanne sävytti hyvin voimakkaasti jo helluntailiikkeen alkuaikoja. Helluntaikokemuksen saaneet kristityt eri kirkkokunnista olivat täynnä entusiastista yhteyden odotusta. Heillä ei ollut tarkoitus perustaa uusia seurakuntia, vaan he uskoivat, että kokemus Pyhän Hengen täyteydestä valloittaisi kristikunnan ja kaataisi raja-aidat.

Tällaisen näkemyksen omaksui norjalainen metodistipappi Thomas Barratt, joka vuonna 1906 Amerikan matkallaan oli joutunut tekemisiin Los Angelesissa alkaneen liikehdinnän kanssa. Barratt tuli vuonna 1911 ensimmäiselle Suo-

men vierailulleen. Kotimaa-lehti uutisoi innostuneesti hänen kokouksiaan. Tuolloin Barratt pitäytyi metodistiseen lapsikasteeseen ja korosti suvaitsevaisuutta ja yli rajojen ulottuvaa yhteyden ihannetta.

Baptistinen seurakuntanäkemys alkoi kuitenkin voittaa alaa helluntailiikkeesä. Tähän vaikutti eniten ruotsalainen baptistipastori Lewi Pethrus, joka oli siirtynyt helluntailiikkeeseen. Suomen helluntailiike jakautui vuonna 1920 kahteen osaan: erillisten helluntaiseurakuntien perustamista kannattavaan seurakuntanäkemykseen ja yhteiskristillisyyden ihannetta sekä järjestäytymätöntä toimintaa suosiviin helluntaistäviin.

Suomalaiselle helluntailiikkeelle tärkeäksi vuosiluvuksi muodosti 1928, jolloin Helsingin Saalem-seurakunta perustettiin. Johtajansa Eino I. Mannisen luotsaamana se lähti edistämään baptistista seurakuntanäkemystä ja kasvoi nopeasti maan johtavaksi helluntaiseurakunnaksi. Samalla helluntaistävien toiminta alkoi hiljeta.

Mannisella oli edessään suuri haaste. Hänen oli juurrutettava uudenlainen seurakunta-ajattelu luterilaisen kulttuurin hallitsemaan Suomeen. Manninen oli akateemisesti sivistynyt mies, tais-

telijaluonne ja kansanomainen puhuja. Helluntailiikkeen kansainvälisestä missiosta poiketen Manninen ei lähtenytäkään taistelemaan ensisijaisesti helluntailaisille ominaisen henkikasteen ja kielilläpuhumisen puolesta. Sitä vastoin hän lähti edistämään baptistista kaste- ja seurakuntaopetusta. Tällä valinnalla hän ilmeisesti halusi istuttaa luterilaisuudesta poikkeavan vaihtoehdon suomalaisen uskonnolliseen maisemaan.

1920- ja 1930- luvuilla helluntailaisuuden ja luterilaisuuden välille näytti muodostuvan ylitsepääsemätön muuri. Sanat sinkoilivat säälimättömästi, kun helluntailaiset todistelivat uskovien seurakunnan raamatullisuutta ja luterilainen papisto puolusti kansankirkkoajatusta ja varotti kansaa lahkolaisuudesta. Kastetaistelun kautta Manninen vahvisti seurakuntansa omaleimaisuutta, mutta samalla seurakuntaoppiin tuli eksklusiivisia piirteitä.

Kiivain taistelupari Manniselle löytyi helluntailaisuutta ehkä kaikkein lähimpänä olleesta luterilaisesta linnakkeesta. Herätyskristillinen pappi Urho Muroma alkoi vuonna 1929 esitellä omia opillisia näkemyksiään perustamassaan Herää Valvomaan -lehdessä. Muroma kirjoitti henkikasteesta, minkä Manninen totesi Ristin Voitto -lehdessä ottamatta aiheeseen sen enempää kantaa, vaikka Muroman käsitys poikkesikin helluntailaisten opetuksesta. Samalla Manninen kuitenkin ”härnäsi” Muromaa kirjoittamaan joskus myös vesikasteesta.

Enempää ei tarvittu, ja Muroma ottikin vuonna 1930 aiheekseen lapsikasteen. Näin kahden voimakasluonteisen miehen välille muodostui taistelu, joka sai välillä hyvinkin henkilökohtaisia piirteitä. Vuonna 1931 Manninen syytti Ristin Voitossa Muromaa uusteologiasta. Seuraavassa Herää Valvomaan -lehdessä Muroma kysyi ironiseen sävyyn, mahtoi-ko Manninen kannattajineen edes tietää, mitä uusteologia merkitsee. Seuraavassa Ristin Voitossa Manninen sanoi myöntävänsä, ettei ymmärtänyt teologiaa kuin puolittain, mutta lisäsi, ettei hän Muroman ”sotkuisista” kirjoituksista ymmärtänyt edes neljäsosaa.

1930-luvun lopulla Saalem-seurakunnalla alkoi olla vahva asema kristillisessä kentässä. Kannattajajoukko oli omaksunut baptistisen seurakuntanäkemyksen, joka rajasi sen selvästi luterilaisuudesta. Oma temppeli ja vilkkaat yhteydet kansainväliseen helluntailiikkeeseen antoivat jäsenistölle vahvan yhteenkuuluvuuden tunteen. Talvisodan kynnyksellä Manninen alkoikin toistuvasti tuoda esiin kristittyjen yhteyspyrkimysten tarpeellisuutta. Tähän vaikuttivat ilmeisesti kaksi tekijää: Seurakunnan ei enää tarvinnut tuntea luterilaista vastakulttuuria kohtaan samaa pelkoa kuin alkuaikoinaan. Toisaalta kansakuntaa yhdistänyt ”talvisodan henki” ulotti vaikutuksensa myös Saalem-seurakunnan asenteisiin.

Vuoden 1940 syksyllä Manninen teki ratkaisevan ekumeenisen avauksen, kun hän yhdessä joidenkin luterilaisten pappien ja vapaakirkollisten saarnamiesten kans-

sa järjesti Saalemiin tapahtuman, joka sai nimekseen ”kristittyjen yhteyttä edistävä veljeskokous”. Tapahtuma sai osakseen paljon huomiota. Täysin jännitteetön tapahtuma ei ollut. Kun rovasti Kosti Kankainen mainitsi puheessaan lapsikasteen, kuului osanottajien riveistä nurinaa. Kun opettaja Aarne Ylppö omassa puheessaan mainitsi uskovien kasteen, huusivat jotkut helluntaisaarnaajat kuuluvasti ”hal-lelujä”. Tästä Manninen ei kuitenkaan pitänyt, vaan kääntyi huutajiin päin ja tiuskaisi: ”Hillitkää himonne!”

Veljeskokouksen osallistujat olivat yleisesti innostuneet kristittyjen yhteyden ajatuksesta. Helluntailiikkeeseen tapahtuma aiheutti kuitenkin syvän linjaeron. Kuopion Elim-seurakunnan johtaja Vilho Soininen ja hänen ympärilleen ryhmittynyt saarnaajakaarti näkivät Mannisen avaaman yhteyden vaarantavan koko helluntailiikkeen tulevaisuuden. Mannisen ekumenialle avautunutta asennetta alettiin kutsua Saalemin linjaksi, Soinisen ekumeniaa vastustavaa näkemystä taas Kuopion linjaksi. Näkemykset kärjistyivät äärimmilleen, mutta muodollisella sovulla saatiin helluntailiikkeen löyhä organisatorinen yhteys säilymään.

Linjaero tuntui kuitenkin pitkään helluntaikentällä. Kuopion linjan ja Saalemin linjan taustalla oli erotettavissa Helsingin Saalem-seurakunnan muuta helluntailiikettä vahvempi identiteetti. Kuopion linjaa edustavat saarnaajat näkivät edelleenkin luterilaisen kirkon ylivöimän vaarana helluntailiikkeelle ja pitivät pidättäytymistä kaikista yhteyden muo-

doista elämänskysymyksenä. Saalemin linja taas oli kaste- ja seurakuntataistelunsa ja yhteisöllisen kehityksensä kautta saavuttanut kyllin vahvan omaleimaisuuden voidakseen lähteä turvallisesti purjehtimaan ekumeenisille vesille. Saalemin linja erottui Kuopion linjasta myös yhteiskunnallisella avoimuudellaan antamalla jäsenille vapauden aseelliseen palvelukseen ja poliittiseen toimintaan.

Vuonna 1950 Saalem-seurakunta kutsui vieraakseen amerikkalaisen parantajae-vankelistan William Branhamin, jonka toiminta herätti mielenkiintoa yli kirkkokuntarajojen. Ihmiset odottivat sisään-pääsyä Messuhallin iltatilaisuuksiin jo aamupäivällä. Branhamin menestyskäs vierailu antoi helluntailaisten saarnaajien julistukseen uutta rohkeutta ja vahvisti helluntailiikkeen itsetuntoa. Paria vuotta myöhemmin Eino I. Mannisen ja joidenkin herätyskristillisten kirkonmiesten aloitteesta Helsinkiin kutsuttiin evankelista Billy Graham, jonka tilaisuudet stadionilla muodostuivat sodan jälkeisen ajan näyttävimmäksi yhteiskristilliseksi tapahtumaksi. Vuosikymmenen lopussa yhteiskristillinen toiminta oli löytänyt omat muotonsa herätyskristillisellä allianssipohjalla.

Virallisella tasolla luterilaisen kirkon ja helluntailiikkeen välit olivat silti edelleen etäisen viileät. Molemmat osapuolet nälväisivät sopivissa tilanteissa toisiaan. Kuvaavaa tuolle ajalle oli Kotimaa-lehden vuonna 1958 julkaisema teologian tohtori Olavi Tarvaisen artikkeli ”Lahkolaisen uskonmaailma”, jossa hän

saksalaista Kurt Huttenia referoiden ja helluntailaisiin viitaten esitti lahkolaisten keskuudessa esiintyvän ”tavallista runsaammin sielullisesti poikkeavia, sairaaloisia ja psykopaatteja”. Tähän tunnettu helluntaisaarnaaja Eino O. Ahonen vastasi kitkerään sävyyn ja kehotti Tarvaista poikkeamaan jossakin ”maamme lukuisista mielisairaaloista” ja ”ottamaan selvää, mihin kirkkoon potilaat kuuluvat”.

Helluntailiikkeeseen synti 1960-luvun alussa johtajakriisi, jonka seurauksena Helsinkiin muuttanut Kuopion linjan johtaja Vilho Soininen erotettiin liikkeestä. Helluntailiike ajautui uskottavuusongelmiin ja joutui selvittämään sisäisiä kysymyksiään. Samaan aikaan lähes kaikki ekumeeniset toiminnot tyrehtyivät. Myös Saalem-seurakunnan toiminta oli aikaisempaa enemmän kääntynyt sisäänpäin.

Karismaattisen liikkeen rantautuminen Suomeen tapahtui useina aaltoina, joista yksi oli 1972 tapahtunut David du Plessisin vierailu Saalemissa. Karismaattisen liikkeen perustajahahmona tunnettu du Plessis selosti helluntailiikkeen murtautumista vanhoihin kirkkoihin ja herätti uudelleen eloon alkuaikoina eläneen ajatuksen helluntailaisten missionaarisesta tehtävästä vanhoissa kirkkoissa.

Oman suomalaisen ilmentymänsä karismaattinen liike sai, kun lapualaisen saarnaaja Niilo Yli-Vainion toiminta tuli 1970-luvun loppupuolella yleiseen tietoisuuteen. Yli-Vainion kokouksissa alkoi käydä paljon luterilaiseen kirkkoon

kuuluvaa väkeä, mukana myös pappeja ja seurakunta-aktiiveja. Samalla helluntailiike tuli tunnetuksi, ja varsinkin sen kaupunkiseurakuntien jäsenmäärä lähti kasvuun. Helluntailaisten yllätykseksi monet kirkolliset saivat samoja karismaattisia kokemuksia kuin helluntailaisetkin. Aikaisemmin kirkonvastaisuudestaan ja tulikivenkatkuksista herätysaarnoistaan tunnettu Yli-Vainio muuttui suopeammaksi kirkkoa kohtaan. Myös kirkon puolelta tapahtui merkittävää vastaan tuloa, kun esimerkiksi piispa Yrjö Sario-la osallistui yhteen Yli-Vainion suurkokoukseen. Yli-Vainion saarnan aiheena tuossa kokouksessa oli kuolleitten luitten virkoaminen eloon Hesekielin kirjasta.

Ovet alkoivat avautua karismaattisille kokouksille myös luterilaisissa seurakunnissa, ja sekä jäsenistön että papiston keskuudesta tehtiin aloitteita keskusteluyhteyden aloittamisesta helluntailaisten kanssa.

1980-luvulla tapahtuikin suurin ekumeeninen läpimurto helluntailiikkeen ja luterilaisuuden välillä. Saalem-seurakunta tuli aloitteentekijäksi monille yhteiskristillisille tapahtumille. Vuosikymmeniä hiljaiseloa viettänyt herätyskristillinen allianssijätkä nousee jälleen entistä voimakkaampana esille. Helsingin yhteiskristillisen evankelioimistomikunnan aloitteesta alettiin suunnitella Billy Grahamin uuta vierailua Suomeen. Vierailu toteutuikin vuonna 1987, jolloin Stadionilla järjestettyihin suurkokouksiin osallistui 183.000 kuulijaa. Yhteiskristillisessä kuorossa oli 2000 laulajaa. Sama-

na vuonna alkoivat luterilaisen kirkon ja helluntailiikkeen ensimmäiset viralliset neuvottelut, joiden päätteeksi voitiin kahden vuoden kuluttua allekirjoittaa yhteinen päätösasiakirja. Pysyvä neuvotteluvaltuuskunta jatkoi alkanutta keskusteluyhteyttä.

Vauhdilla edennyt ekumeeninen vuorovaikutus jatkui 1990-luvun taitteeseen. Helluntailiikkeessä alkanutta vuosikymmentä sävyttivät sisäiset muutospainet. Kysymys liikkeen rekisteröitymisestä uskonnolliseksi yhdyskunnaksi, teologisen koulutuksen tarve ja naisten asema seurakuntien paimentehtävässä saivat aikaan voimakasta mielipiteiden vaihtoa. Samoihin aikoihin sisäiset ristiriidat koettelivat Saalem-seurakuntaa. Jälleen kerran ekumeeniset toiminnot hiljenivät. Edes Saalemille ominainen herätyskristillinen allianssiyhteys ei johtanut näkyvään yhteistyöhön. Johtavien saarnaajien ja kirkonmiesten ajoittaiset keskustelut jatkuivat, mutta allianssiyhteydelle ja karismaattiselle ekumenialle luonteenomaiset yhteistyön muodot siirtyivät yhä enemmän hallinnolliselle tasolle.

Tutkimukseni keskeinen löydös oli yhteisöllisen identiteetin merkitys ekumeenisen yhteistyön edellytyksenä. Saalemin rohkeus yhteistyöhön toisten kristittyjen kanssa oli voimakkaimmillaan niinä jaksoina, kun seurakunta oli sisäisesti ehyt ja identiteetiltään vahva. Omien opillisten näkemysten määrittely ja liikkeen sisäinen eheys edistivät yhteyspyrkimyksiä. Yhteisöllinen epävarmuus ja sisäiset ristiriidat taas heikensivät sen ekumeenista

aloitteellisuutta. Tästä saattoi päätellä, että edellytykset uskonnollisen vähemmistön ja enemmistön vuorovaikutukseen eivät välttämättä ole vahvimmillaan silloin, kun osapuolet pääsevät samaan näkemykseen mahdollisimman monessa kysymyksessä. Parhaimmillaan edellytykset ovat silloin, kun molemmat voivat identiteetiltään vahvoina hyväksyä oman ja toisen osapuolen erilaisuuden pohjaksi yhteisille pyrkimyksilleen.

Viimeisen vuosikymmenen kehitys heijasteleekin helluntailiikkeen ja Saalem-seurakunnan vahvistunutta opillista ja yhteisöllistä identiteettiä. Vuonna 2003 lainvoiman saanut Suomen Helluntaikirkko määritteli oman uskontunnustuksensa ja nimesi eettis-opillisen toimikunnan perustelemaan ja syventämään helluntailaisia opinnäkemyksiä. Iso Kirja -opisto alkoi yhteistyössä Walesin yliopiston kanssa kouluttaa uutta työntekijä sukupolvea ja osallistui aktiivisesti teologiseen työskentelyyn. Herätysliikkeen järjestäytymismuotoon liittyneet jännitteet alkoivat vähitellen tasaantua.

Viime vuosikymmenellä tapahtuikin merkittävää ekumeenista avautumista. Suomen Helluntaikirkko liittyi vuonna 2009 tarkkailijajäsenenä Suomen Ekumeeniseen Neuvostoon. Helluntaikirkko liittyi myös Suomen Evankeliseen Allianssiin korostaen läheistä yhteyttään herätyskristilliseen rintamaan. Ekumeenisen Neuvoston jäsenanomuksen jättäessämme totesimme, että suhteemme laajaan Kirkkojen Maailmanneuvostoon kulminoituvaan ekumeniaan on edel-

leenkin varauksellinen, mutta haluamme olla siinä mukana myönteisen kriittisinä tarkkailijoina. Yksi konkreettinen merkki ekumeenisen yhteistyön vahvistumisesta lienee ollut sekin, että Suomen Ekumeenisen Neuvoston kevätkokous pidettiin vuonna 2011 Saalemissa.

Helluntailaisesta näkökulmasta kirkkojen johtajatasolla tapahtuvilla neuvotteluilla on oma tärkeä paikkansa, mutta koskaan ei voi arvostaa tarpeeksi paikallistasolla solmittavien henkilökohtaisten yhteyksien merkitystä. Joissakin tapauksissa eteneminen paikallistasolla onkin ollut mutkattomampaa kuin valtakunnallisesti. Helsingin Saalemissa se on koettu esimerkiksi sitä kautta, että sekä piispa Eero Huovinen että piispa Irja Askola ovat eri yhteyksissä vierailleet Saalemseurakunnassa. Tämä on myös jäsenistön taholta koettu myönteisenä signaalina.

Lopuksi palaan vielä Urho Muroman ja Eino Mannisen väliseen taisteluun, jolla loppujen lopuksi oli eräänlainen ”happy end”. Vuonna 1956 Urho Muroma tuli vierailemaan Eino Mannisen 60-vuotispäiville ja antoi selityksen vuosien takaisille nujakoille. Muroma sanoi, että hän ja Eino Manninen ovat olleet ankaria tappelijoita, mutta ”olemme tehneet sen aina rakkaudessa”.

Vaikka luterilaisten ja helluntailaisten välillä edelleenkin löytyy omat kipukohdansa, niin voimme toivoa, että molemmat osapuolet jatkaisivat vähintään Muroman ja Mannisen linjalla.

Helluntailaisuus - liike vai kirkko?

Arto Härmäläinen

Helluntailaisuus syntyi nykyisessä merkityksessä noin sata vuotta sitten. Siihen liittyviä karismaattisia ilmiöitä oli esiintynyt läpi historian milloin missäkin päin kristillistä maailmaa.

Jouko Ruohomäki on äskettäin osoittanut kirjassaan ”Karismaattisuuden kutsu”, kuinka vahvasti näitä kokemuksia on ollut Suomenkin kirkkohistoriassa. Los Angelesissa viime vuosisadan alussa tapahtunut Hengen vuodatus kuitenkin sytytti tulia poikkeuksellisella tavalla ympäri maailmaa. Seurauksena oli kansainvälisen helluntailiikkeen synty. Siitä ei kuitenkaan muodostanut maailmanlaajuista kirkkokuntaa. Aluksi se oli uudistusliike, joka kosketti monia kristillisiä traditioita. Kun se ei saanut niissä kunnolla sijaa, seurauksena oli uusien tunnustuskuntien (denomination) synty. Helluntaitunnustuskuntia(-kirkkoja) on maailmassa nykyään tuhansia (Barrett 2001:388). Grant McClung toteaa Barrettin viitaten niitä olevan 11 000 (McClung 2006:235). Pirstoutuneisuuden keskelle on kuitenkin syntynyt helluntailaisuutta yhdistäviä rakenteita. Helluntailaisuus on yhtenäisempi kuin usein oletetaan.

Helluntailaisuudella on monia juuria. Vaikka kansainvälisen helluntailaisuuden kasvun alkukotina pidetään Yhdysvaltoja ja erityisesti Los Angelesin Azusa-katua, on vastaavanlaisia Pyhän

Hengen ilmiöitä paikannettavissa monien maahan samoihin aikoihin, mm. Intiaan (McGee&Burgess 2002:118). Azusa-kadun herätyksestä Hengen ilmiöineen tuli kuitenkin merkittävä sen missionaarisuuden vuoksi. Kipinät lentelivät sieltä ympäri maailmaa.

Azusa-kadulta helluntain liekki levisi Kanadaan R.E. McAlisterin ja A.H. Arguen välityksellä. Vinson Synan kuvaa liikkeen rantautumista Eurooppaan ja Etelä-Amerikkaan: ”Euroopan ’helluntain apostoli’ T.B. Barratt, peruutti suunnitellun matkansa Azusa-kadulle saatuaan vastaanottaa helluntain lahjan New Yorkin kaupungissa. Palattuaan Norjaan vuonna 1906 hän aloitti ensimmäisenä helluntailaistyön Euroopassa. Hänen sanajulistuksensa soihtu kulkeutui Ruotsiin, Suomeen, Tanskaan, Englantiin, Saksaan ja Ranskaan. Vaiheikkaammin tuli levisi Chileen amerikkalaisen metodistolähetysseuran johtaja W.C. Hooverin kautta, Brasiliaan Daniel Bergin ja Gunnar Vingrenin toimesta ja Venäjälle ja muiden slaavilaisten kansojen pariin Ivan Voronaeffin, New Yorkissa elävän venäläisen baptistin välityksellä.” (Bartleman 1986:20).

Millaista oli tämä alkuaan helluntailaisuus? Oleellinen uusi asia oli luonnollisesti Hengellä täyttyminen, apostolisen ajan helluntaipäivän kokemuksen uudelleen elävytymisen. Olisi kuitenkin

liian kapea-alaista leimata uusi liike pelkästään karismaattisten kokemusten ympärillä pyöriväksi. Synan summaa Azusa-kadun painotuksia seuraavasti: ”Azusa-kadun viisi pääopetusta olivat ensimmäisen helluntailaisuusaallon ohjenuorana. Ne olivat (1) uskon kautta vanhurskauttaminen, (2) yksin armosta tapahtuva pyhittäytyminen, (3) Pyhän Hengen kaste, josta on todisteena puhuminen vierailta kielillä, (4) jumalallinen parantuminen sovituksen merkinä ja (5) pyhien henkilökohtainen riemu tuhatvuotista valtakuntaa edeltävän Kristuksen toisen tulemisen yhteydessä.” (Bartleman 1986: 1).

Edellä mainitut painotukset ovat pääpiirteissään yhä helluntailiikkeen keskeisiä tunnusmerkkejä. Jumalallisen parantumisen ja sovituksen välisestä suhteesta on sittemmin käyty keskusteluja, mutta usko Jumalan yliluonnollisen voiman ilmenemiseen sairaita parantavalla tavalla on yhä leimallinen piirre helluntailaisuudessa. Toinen helluntailiikkeen alkuajoilta peräisin oleva tapa tiivistää helluntailainen julistus ja opetus on ns. neliskulmainen (foursquare) evankeliumi, eli Jeesus pelastaa (1), Jeesus parantaa (2), Jeesus täyttää Pyhällä Hengellä (3) ja Jeesus tulee takaisin (4). Yksi maailmanlaajuisista helluntaikirkoista tunnetaan yhä ”Foursquare” -nimellä. (Synan 2001:131–132)

Suomeen helluntailiike rantautui siis Norjan kautta. Oslolainen metodistipastori Thomas Barratt kiinnostui uudesta hengellisestä liikehdinnästä ollessaan

varojen keräysmatkalla Yhdysvalloissa viime vuosisadan alussa. Kuten edellä kävi ilmi, hän ei itse vierailut Los Angelesissa, mutta uutiset sieltä synnyttivät hänessä janon päästä kokemaan samaa. Siihen janoon hän sai vastauksen New Yorkissa täytyessään siellä Pyhällä Hengellä ja puhuttuaan Hengen vaikuttamilla kielillä.

Barrattin palattua Norjaan hän alkoi jakaa kokemustaan ja sai havaita ihmisten kokevan Pyhällä Hengellä täyttymisen kielilläpuhumisinaan sielläkin. Se taas synnytti kiinnostuksen Ruotsissa, Suomessa ja muuallakin Euroopassa. Suomeen hän tuli vuonna 1911 lestadiolaisen narvalaisiksi nimetyn ryhmän kutsusta. Ennen häntä oli helluntaisanomaa julistaneen tosin jo liikkunut pari ruotsalaista naisevankelistaa lähinnä Pohjanmaan ruotsinkielisellä seudulla (Ruuhomäki 2009:388). Barrattin tilaisuudet vetivät väkeä monissa kaupungeissa hänen Suomen vierailuillaan. Ihmiset tekivät uskonratkaisuja ja täytyivät Hengellä eli kokivat henkikasteen. Liike oli näin syntynyt Suomeenkin. (Ruuhomäki 2009:405–412).

Sen enempää Azusa-kadun julistajilla kuin Barrattilla ei ollut mielessä uuden kirkkokunnan perustaminen. He uskoivat uuden karismaattisen kokemuksen leviävän ja uudistavan olemassa olevia kirkkoja ja seurakuntia. Viimeksi mainitut eivät kuitenkaan olleet yleensä halukkaita ottamaan tällaista uudistusta vastaan. Joko sille ei annettu tilaa tai sitä suostastaan vastustettiin ja siitä varoitettiin.

(Synan 2001:54–55). Kuuluisimpia ja voimakkaimpia ilmaisuja viimeksi mainitusta asenteesta on ollut vuoteen 1909 ajoittuva ”Berliinin julistus”, jossa joukko Saksan luterilaisia totesi helluntailiikkeen olevan syvyydestä. (Burgess&van der Maas 2002:109) Tämä kannanotto varjosti helluntailiikettä vuosikymmeniä, ei ainoastaan Saksassa. vaan laajasti Euroopassa. Vähitellen näkökannat Saksassa lievenivät, ja 1990-luvulla kannanotto voitiin todeta pätemättömäksi (Hämäläinen 2009:134).

Helluntailiike joutui melkoisen haasteen keskelle, kun oli käynyt ilmi, ettei sille ollut sijaa uudistusliikkeenä olemassa olleissa kirkkoissa. Tällöin luonnollisesti se tausta, mistä kukin tuli, pääsi vaikuttamaan siihen millaisen muodon liike sai. Ekklesiologia ei ollut suinkaan yhtenäinen. Vaikka yleisesti ottaen vanhoihin leileihin ei sopinut uutta, oli joitakin poikkeuksia. Esimerkiksi amerikkalainen International Pentecostal Holiness Church on syntynyt pyhitysliikkeestä. Samoin on Church of God (Tennessee) -kirkkokunnan laita. (Wilson 2002:596–597).

Helluntailiikkeiden rakenteissa alkoi näkyä kongregationaalisia, presbytereisiä ja episkopaalisia piirteitä. Ensin mainituista laajimmille levinnein on Assemblies of God, joka perustettiin Yhdysvalloissa 1914. Paikallisilla seurakunnilla on hyvin itsenäinen asema, mutta silti ne muodostavat myös selvän kansallisen rakenteen. Keskusjohto ei kuitenkaan puutu paikallisseurakunnan sisäisiin asioihin

paitasi opin suhteen. Kansallinen johto (General Council) luo opilliset suuntaviivat ja pastoreita koskevat ohjeet. Pastoreilla on pastorit ja siinä mielessä lähestytään piispallisuutta, mutta kyseistä nimitystä ei käytetä. Liike omaksui ai- van uudet johtajanimikkeet. Kansallisen kirkkokunnan johtaja on General Superintendent. Kirkkokunta on paikallisten seurakuntien näkökulmasta kongregationaalinen, mutta pastorien näkökulmasta presbyteeninen. (Wilson 2002:597).

Assemblies of God (AoG) -kirkkokunnat, joita on lähetystyön tuloksena syntynyt eri puolille maailmaa, ovat kansallisesti itsenäisiä. Vaikka Yhdysvaltojen malli on vaikuttanut lähetystyöntekijöiden välityksellä moneen maahan, kansallisia AoG-kirkkokuntia ei johdeta Yhdysvalloista eikä muualtakaan ulkopäin. Ne muodostavat kuitenkin World Assemblies of God (WAGF) – organisaation, johon kuuluu nykyään noin 64 miljoonaa jäsentä. Kaikilla siihen kuuluvilla ei ole yhdysvaltalaista missionaariausta. Esimerkiksi Suomen Helluntai-kirkko on siinä mukana. WAGF on luonteeltaan missionaarinen. Sen pääpaino on saada kaikki jäsenkirkkokunnat osallistumaan aktiivisesti maailman evankelointiin.

Kongregationaaliseen perheeseen kuuluvat Suomen lisäksi muutkin pohjoismaiset helluntailiikkeet. Pohjolassa omaksuttiin äärimmäinen näkemys paikallisseurakunnasta ja sen itsenäisyydestä. Voimakkain vaikuttaja ekklesiologisessa näkemyksessä oli ruotsalainen

Lewi Pethrus, joka oli taustaltaan baptisti. Voimakas paikallisen seurakunnan riippumattomuuden korostaminen johti siihen, ettei paikallisten seurakuntien muodostamaa kansallista kirkkorakennetta luotu ollenkaan. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut sitä, ettei keskinäistä yhteyttä olisi korostettu. Siihen vain katsottiin riittävän Pyhän Hengen sydämissä synnyttämä yhteys. Sen ulkoista ilmaisua kirkkokuntarakenteena karsastettiin laitoskirkon pelossa. Sen sijaan toiminnallisen yhteyden rakenteita luotiin runsaastikin: lähetysjärjestöjä, kustannustoiminta, televisiotyö, konferensseja, sosiaalista työtä, koulutusjärjestöjä. Ruotsissa oli jossain vaiheessa jopa helluntailainen pankkikin toiminnassa. Voidaan kuitenkin sanoa näiden yhteistyöelimien lähtökohtien olleen hyvin pragmaattisia. Seurakuntaa koskeva teologia rajoittui koskemaan lähinnä vain paikallisseurakuntaa. Myöhemmin on havahduttu tällaisen ekklesiologian kapeuteen ja Ruotsi (vuonna 2001) ja Suomi (vuonna 2002) ovat perustaneet helluntaikirkkokunnat. Norjassakin on luotu valtakunnallinen johto, vaikka rakenne muuten poikkeaa kahdesta ensin mainitusta.

Pohjoismaiset helluntailiikkeet eivät kuitenkaan ole sanan tiukimmassa merkityksessä kongregationaalisia, koska vanhemmistoilla on johtamisessa hyvin keskeinen rooli. Lienee parempi puhua presbyteris-kongregationaalisesta mallista. Ruotsissa ollaan lähempänä jälkimmäistä painotusta, ja monet asiat viedään ainakin muodollisesti seurakunnan yhdessä päätettäväksi. Suomessa yleensä

vain suurimmat ratkaisut edellyttävät seurakunnankokouksen kannanottoa.

Ruotsalainen helluntaiteologi Tommy Davidsson on tutkinut Pethruksen teologista ajattelua ja pääättelee tämän saaneen keskeisiä vaikutteita amerikkalaiselta William Durhamilta, joka oli alkuaikojen johtohahmoja Yhdysvaltain helluntailiikkeessä. Durhamin pääväitteitä olivat: 1) uskontokuntia (denomination) ei ole mainittu Raamatussa. 2) Ainoa auktoriteetti, minkä Uusi Testamentti tunnustaa, on paikallisseurakunta, jonka pohjana ovat karismaattiset lahjat ja niiden avulla palveleminen. 3) Uskontokuntarakenteet estävät Hengen vapautta ja seurakuntia kasvamasta. Tästä johtuen kaikki organisaatiot paikallisen seurakunnan yläpuolella tai ohessa oli hylättävä epäraamatullisina. Kaikesta sellaisesta oli oltava ”vapaa”. Niinpä sanasta ”vapaa” tulikin Pohjoismaissa iskulause moneen eri yhteyteen. Oli ”vapaita seurakuntia”, ”vapaita” kristittyjä, ”vapaita” lähetystyöntekijöitä. ”Vapaa”-sanasta tuli itse asiassa synonyymi sanan raamatullinen kanssa. (Davidsson 2009: 75).

Tämä ”vapaa”-ajattelu sai hyvin konkreettisia käytännön sovellutuksia. Ruotsissa, Suomessa ja Norjassa oli toimintaan viritetyt helluntailähetysjärjestöt kussakin maassa. Durhamilainen teologia soti sitä vastaan, eikä muutoksen teossa aikailtu. Vuoden 1930 tienoilla kaikki kolme maata lakkauttivat lähetysjärjestönsä. Suomi tosin ”katui” päätöstä 1950 herättämällä Suomen Vapaa Ulkolähetys ry:n (nykyinen Fida International) henkiin. Norja

seurasi esimerkiksi 1986, mutta Ruotsi pääsi yli tämän teologisen kynnyksen vasta 1998. (Hämäläinen 2005, 115).

Pohjoismaiset helluntailiikkeet kehittivät kuitenkin monissa asioissa seurakuntien välistä yhteistyötä. Se tehtiin yleensä yhdistyksiä tai säätiöitä tai liiketoiminnassa vaikkapa osakeyhtiötä perustamalla. Näin seurakunnat käytännössä kuitenkin luovuttivat vapauttaan yhteisille organisaatioille. Kuitenkin seurakuntia yhteen liittävää kirkkorakennetta karsastettiin durhamilaisessa hengessä. Yhteyden pohja oli siis pragmaattinen, ei teologinen. Vuosisadan vaihteen tienoilla kuitenkin kaikissa pohjoismaissa oli helluntailiikkeissä aistittavissa tarve luoda jotain vahvempaa seurakuntia yhdistävää rakennetta. Niinpä Ruotsi päätyi helluntaikirkko-malliin 2001, Suomi 2002. Ainakin meillä Suomessa tuohon prosessiin on liittynyt myös teologista uudelleen ajattelua. Riippumaton, itsenäinen paikallisseurakunta ei ole enää entisenlainen tabu. Seurakuntien välisen yhteyden teologia valtaa hiljalleen alaa (Hämäläinen 2009:139).

Toisaalta itsenäisen paikallisseurakunta-ajattelun syntyyn on osaltaan voinut vaikuttaa Pohjolassa luterilainen perinne. Kunta ja seurakunta ovat olleet yhtä ja niiden itsenäisyys on osa kulttuuriperinnettämme. Durhamilaisella ajattelulla on ollut hyvä maaperä. Petrukseen lienee vaikuttanut myös hänen ja hänen seurakuntansa traumaattinen erottaminen baptistikirkosta helluntaikokemusten jälkeen. Jos sellainen oli mahdollista

denominaatio-rakenteessa, Pethrus tuskin halusi samaa mallia alkutaipaleellaan olevaan helluntailiikkeeseen.

Helluntailaisuuteen kuuluu oleellisena osana myös episkopaalisia kirkkoja. Hyvä esimerkki on Yhdysvaltojen Church of God in Christ, maan suurin helluntaikirkkokunta (4,1 miljoonaa jäsentä). Jäsenistöstä merkittävä osa on mustia. Piispoja on myös useissa itäisen Euroopan ja Afrikan helluntaikirkkoissa. On huomattava kuitenkin ero ns. vanhojen kirkkojen piispanäkemyksen ja näiden kyseisten helluntaikirkkojen piispojen kesken. Helluntaikirkkoissa ei ole suksessio-ajattelua, ja ne eroavat myös pappisnäkömyksen suhteen vanhoista kirkkoista. Samaakin löytyy, sillä episkopaalisissa helluntaikirkkoissa helluntai-piispatkin ovat paimenten paimenia.

Joidenkin helluntaikirkkojen nimessä esiintyy myös sana ”apostolinen”. Se ei välttämättä tarkoita, että niissä nimitettäisiin ja siunattaisiin apostoleja. Joissakin harvoissa tapauksissa saattaa asia olla niinkin. Sen sijaan sillä korostetaan apostolisen ajan palaamista, ja siksi on pikemminkin kysymys halusta elää ja toimia alkukirkon tavoin meidän aikamme. Euroopassa Tsekin tasavallan ja Slovakian helluntaikirkot ovat omaksuneet tämän nimen, mutta juuri viimeksi kuvatussa merkityksessä (Schmidgall 2003:168–172).

Joitakin pieniä valtioita lukuun ottamatta helluntailiike löytyy kaikkialta jonkun muotoisena. Suurin osa niistä on

järjestäytynyt valtakunnallisesti kirkkokunnaksi. Nämä liikkeet ovat hakenet koinoniaa myös globaalisti. Pentecostal World Fellowship (PWF) on periaatteessa avoin kaikille helluntaikirkkoille, jos ne ovat valmiit hyväksymään sen opillisen linjauksen (Doctrinal Statement). Sen nykyinen struktuuri hyväksyttiin helluntailiikkeen maailmankonferenssissa Johannesburgissa vuonna 2004. Monet suurimmista helluntaikirkkokunnista ovat jo sen jäseniä, mutta liittymisprosessi on vielä kesken. Nykyinen jäsenmäärä on 57 miljoonaa.

Gloaalien rakenteiden (PWF, WAGF) ohella on myös maanosakohtaisia rakenteita. Euroopassa toimii helluntaikirkkoja yhdistävänä organisaationa Pentecostal European Fellowship (PEF), jossa on 52 jäsenkirkkoa sekä kymmenkunta fellowship-statuksella verkostoitunutta helluntaikirkkoa. Se rekisteröitiin nykyisen muotoisena Belgiaan vuonna 2005. Ekklesiologisesti oli kuljettu pitkä matka tuohon rajapyykkiin tultaessa.

Toisen maailmansodan jälkeen kirkkokuntatyypisesti järjestäytyneet helluntailaiset perustivat European Pentecostal Fellowship (EPF) –nimisen organisaation 1966. Pohjoismaat, jotka vierastivat kirkkokuntarakenteita, eivät kuitenkaan siihen liittyneet. Koska nekin kaipasivat kuitenkin yhteyttä, kutsui ruotsalainen Lewi Pethrus kaikkia Euroopan helluntailaisia yhteiseen konferenssiin (Pentecostal European Conference, PEC) Nyhemiin vuonna 1969. Siellä syntyi halu jatkaa tämäntyyppistä koinoniaa.

Sen käytännön totuttamista varten syntyi PEC-komitea, jossa oli edustettuna sekä EPF:n että pohjoismaiden väkeä. Vähitellen näkemyserot kapenivat, ja vuonna 1987 EPF ja PEC sulautuivat yhteen Pentecostal European Fellowship (PEF) –nimiseksi organisaatioksi. (Hämäläinen 2009: 137–141).

PEF on kasvanut viimeisten parin kymmenen vuoden aikana monipuoliseksi vaikuttajaksi. Sillä on lähetysjaosto (Pentecostal European Mission) edustamassa noin 1700 lähetin työtä noin sadassa eri maassa. Pentecostal European Fellowship Youth (PEFY) on kansallisten nuorisajaostojen yhteinen foorumi. Pentecostal European Fellowship Women (PEFW) palvelee naistentyön koordinoinnissa. Vastikään on syntynyt myös Pentecostal Social Ministry (PSM) sosiaalista työtä tekevien yhteiseksi kanavaksi. Myös teologisten instituuttien yhteyttä vaalitaan. Sitä varten on olemassa EPTA (European Pentecostal Theological Association). Lehdistöä palvelee European Pentecostal Press Association (EPPA).

Lähetystyön koordointia varten on sekä PWF:lla että WAGF:lla omat lähetyskomissionsa. Maanosittain on Euroopan lisäksi tapahtunut verkostoitumista mm. Aasiassa (Pentecostal Asian Mission, PAM). Sama on tapahtunut Latinalaisessa Amerikassa Assemblies of God seurakuntien kesken. Niiden muodostama lähetysjaostojen verkosto on yli 800 lähetin taustalla. Myös Afrikassa on syntyneessä samantapaista.

Kuten edellä on käynyt ilmi, helluntalaiset ovat suhtautuneet kirkkorakentamiseen monella eri tavalla, ja lopputulokset ovat olleet monimuotoiset. Yhtenä syynä tähän kehitykseen on ollut varsinkin alkuajan helluntailaisten keskuudessa haluttomuus uhrata paljon energiaa rakenteiden luomiseen. Eskatologinen painotus on ollut helluntailiikkeissä vahvaa, ja kuten mm. Michael Harper on todennut, Kristuksen toisen tulemisen odotus on kietoutunut vahvasti helluntailaisten elämään ja spiritualiteettiin. Parusian odotus taas on synnyttänyt evankelioimisinnon, mikä taas on vaikuttanut ratkaisevasti seurakuntien ja organisaatioiden syntymiseen. Rakenteet ovat olleet tarpeellisia vain siinä määrin, kun niitä on katsottu tarvittavan evankelioimis- ja lähetystehtävän toteuttamiseen. (Kärkkäinen 1998: 305).

Hyvä esimerkki tästä on Yhdysvaltojen Assemblies of God -helluntaikirkko. Yhtenä pääsyynä sen synnyttämiseen oli luoda toimiva kanava lähetystyölle (Burgess&van der Maas 2002: 335). Sama piirre näkyy yhä World Assemblies of God Fellowshipissa. Tämä jäsenmäärältään maailman suurin helluntaikirkkojen verkosto, rakentuu yhteisen näyn, maailmanevankelioimisen varaan. Sillä ei ole ollut mitään halua kehittyä maailmankirkoksi. Ensimmäinen sen tavoitteista on tukea ja rohkaista toinen toistaan lähetystyössä ja evankelioinnissa (www.worldagfellowship.org).

Seurakunnan missionaarisuus on siis oleellinen piirre helluntalaisessa ekkle-

siologiassa. Menestyneimpiä eri helluntailähetyksistä ovat olleet Yhdysvaltojen Assemblies of Godin maailmanlähetys (AGWM) ja pohjoismaisten helluntai-seurakuntien lähetystyö. Molemmissa, mutta vielä selvemmin yhdysvaltalais-taustaisessa työssä on ollut keskeisenä ns. kolmen itsen periaate. Jokaisen perustettavan uuden seurakunnan tulee olla hallinnollisesti (self-governing), taloudellisesti (self-supporting) ja missionaarisesti (self-propagating) itsenäinen. Tämän ajattelun keskeisiin edistäjiin kuului Melvin Hodges, jonka kirjoittama kirja ”The Indigenous Church” on helluntaimissiologian klassikko. Hän jatkaa Rufus Andersonin, Henry Vennin ja Roland Allenin viitottamalla tiellä pitäen esimerkkinään Paavalin ja Uuden testamentin malleja (Hodges 1999: 12). Tulokset puhuvat puolestaan. Ilman näitä periaatteita WAGF tuskin olisi 64 miljoonan yhteisö ja yksi niistä liikkeistä, joka on siirtänyt kristillisyyden painopisteen eteläiselle pallonpuoliskolle.

Koinonia-aspekti, jota tarvitaan seurakuntien välisen rakenteen luomiseksi, on toisaalta myös paikallisen seurakunnan olemuksen ydintä. Helluntalaiset teologit Peter Kuzmic ja Miroslav Volf havainnollistavat tämän yhteisöllisyyden saamia muotoja kristillisyyden päähaaroissa. Prostetantismissa hallitsevana on ”luentosali”-asetelma saarnatuoleineen ja saarnoineen. Katolisuutta taas hallitsee ”teatteri”-asetelma jumalanpalveluksen dramaattisine elementteineen. Helluntaisuutta he kuvaavat samalla ”fellowship” (yhteys, yhdessä oleminen). (Kärkkäinen

1998: 308). Tässä keskeiseksi muodostuu keskinäinen jakaminen, Paavalia muokailleen jokaisella on jotakin annettavaa. Kuzmic ja Volf esittävät, että jos jokaisella yhteisön jäsenellä on armolahjoja ja niitä käytetään keskinäiseksi hyödyksi, joutuvat hierarkkiset rakenteet uudelleen arvioitavaksi. (Kärkkäinen 1998:309). Parhaimmillaan helluntailaisuudessa on jotakin tästä koettukin, mutta helluntailaisuuden nimi ei vielä takaa, että se olisi jokaisen seurakunnan jokapäiväistä elämää. Armolahjatkin ovat lahjoja, joita ei oteta, vaan ne annetaan omassa hengessään köyhille.

Helluntailaiseen ekklesiologiaan kuuluu myös nähdä Paavalin efesolaisille esittämien viiden palveluviran toimivan seurakunnan keskuudessa (Wilson, 2002:596). Seurakunta ja seurakunnat tarvitsevat apostoleita, profeettoja, evankelistoja, paimenia ja opettajia (Ef. 4:11). Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että näitä kaikkia nimikkeitä käytettäisiin tehtäviin asettaessa. Monet lähetyspioneerit on nähty apostolisina palvelijoina. Harva helluntaikirkko heitä kuitenkaan kutsuu virallisesti apostoleiksi, vaan se on pikemminkin jälkepäin annettu tunnustus, jonka työn hedelmät saavat aikaan. Liioin ei nimitetä profeettoja, vaikka sillä lahjalla palvelevia on ollut ja on. Sen sijaan evankelistoja, paimenia ja opettajia siunataan tehtäviinsä (viimeksi mainittuja lähinnä raamattukouluihin tai lähetyskentille).

Karismaattisuus liittyy erottamattomasti ekklesiologiaan, sillä paimenen tehtävään, jota myös seurakunnan vanhimman

(presbyteros, episkopos) tehtävä edustaa, ei yleensä siunata, ellei asianomainen ole kokenut Pyhän Hengen kastetta. Sama koskee yleensä kaikkia johtotehtäviä. (Wilson 2002: 596). Karismaattisen Pyhän Hengen johtajuuden ja rakenteiden välille syntyy väistämättä jännite, joka voi olla terveellistäkin. Tutkiessani Suomen helluntaiseurakuntien lähettien karismaattisia kokemuksia (profeetiat, näyt, unet, ilmestykset jne.) Pyhän Hengen johtajuuden ilmentäjinä saatoin todeta, ettei toinen sulje pois toistaan. Vaikka lähetyksen rakenteet olivat kokeneet voimakkaan muutoksen noin parinkymmenen vuoden aikana, eivät karismaattiset kokemukset olleet sen myötä poistuneet. Noin yhdeksän kymmenestä oli kokenut Pyhän Hengen yliluonnollista johdatus- ta omassa työssään. (Hämäläinen 2005: 357–358).

Helluntailaiseen spiritualiteettiin ei aina yhdistetä sosiaalisen vastuun korostusta. Huomio kiinnittyy helposti kokemukselliseen puoleen, joka saattaa olla vierasta muusta traditiosta tulevalle. Ei-helluntailaiset yhdysvaltalaiset Tet-sunao Yamamori ja Donald Miller kiinnostuivat tutkimaan 2/3-maailmassa olevia kasvavia seurakuntia. He tekivät mielenkiintoisen havainnon. Niistä 85 % oli helluntailais-karismaattisia. Vielä mielenkiintoisempaa oli luettelo avaintekijöistä noissa seurakunnissa. Niitä olivat lämmin ja vaikuttava ylistys, maallikkopainotteinen toiminta, hädässä olevien myötätuntoinen palvelu ja Pyhän Hengen johdatuksen etsintä. Tutkijat yllättyivät holistisen palvelun, voisi sanoa

diakonian, voimakkaasta osuudesta nois-
sa helluntaiseurakunnissa. He nimittä-
vät tällaisia helluntailaisia progressiivi-
siksi helluntailaisiksi. Karismaattisuus
ja holistisuus kulkevat käsi kädessä.
(Yamamori&Miller 2007:2-3). Euroopan
helluntailaisten lähetystyössä holistisuus
on ollut jo pitkään keskeinen piirre, sen
sijaan amerikkalaiset ovat olleet tässä
suhteessa varauksellisempia, mutta suun-
tautuneet viime vuosikymmeninä entistä
enemmän kokonaisvaltaiseen palveluun.

Miroslav Volfin mukaan Kristuksen
läsnäolo tekee seurakunnasta todella
seurakunnan (Kärkkäinen 2002:136).
Yamamoriin ja Millerin havainnoima
ylistyksen vahva ominaispiirre hellun-
taiseurakunnissa osoittaa helluntailaisen
ekkleesiologian yhtyvän tähän. Tämä on
osa sitä restauraatioajatusta, joka leimaa
koko helluntailaisuutta sen halussa palata
takaisin alkuseurakunnan käytäntöihin.
Kysymyksessä on täyden evankeliumin
kokonaisuus, johon kuuluvat uskoontu-
lo, sen jälkeen otettu kaste ja jäsenyys
seurakunnassa, Pyhällä Hengellä täyt-
tyminen ja armolahjojen ilmeneminen
seurakunnan keskellä. (Davidsson 2009:
80–83). Helluntailaisuuden ja monien
karismaattisten seurakuntien ero on kas-
tenäkemyksessä. Edelliset ovat baptisti-
sen uskovien kasteen kannalla ja näkevät
sen porttina seurakuntaan. Karismaa-
tikkojen keskuudessa kastenäkemykset
vaihtelevat taustoista riippuen. Usein
käytetty ilmaus helluntailais-karismaat-
tiset kristityt on ekkleesiologian kannalta
kirjava ryhmä, kun taas helluntailaisuus-
dessa ei ole nykyään perustavanlaatuisia

poikkeamia seurakuntanäkemyksessä
siltä osin, miten siihen liiitytään ja ketkä
siihen kuuluvat.

Seurakuntaan kuuluvat oleellisena osa-
na myös palveluvirat. Helluntailaisuus-
dessa ei ole vanhojen kirkkojen tyylistä
pappisvirkaa. Siksi naispappeus ei ole
ollenkaan samanlainen kysymys hellun-
tailaisuudessa kuin esim. luterilaisuudes-
sa. Aikaisemmin mainittu joustavuus ja
pragmaattisuus ilmenevät myös palve-
luviroissa. Osassa helluntaikirkkoja seu-
rakuntien vanhimmat ovat keskeisessä
johtamisroolissa, osa niistä on käytän-
nössä hyvin pastorijohtoisia, vaikka tällä
on usein jonkunlainen ”board”, hallitus
tukenaan. Diakonien eli seurakuntapal-
velijoiden suhteen on erilaisia käytäntö-
jä. Kaikissa seurakunnissa ei näitä pal-
velunimikkeitä käytetä ollenkaan, mikä
ei kuitenkaan tarkoita, ettei seurakunta
tekisi diakoniaa. Pastorin, evankelistan,
lähetystyöntekijän ja vanhimman tehtä-
vään siunataan (ordinoidaan) esimerkiksi
Suomen helluntaikirkossa valtakunnalli-
sella tasolla.

Verrattaessa helluntailaista ekkleesiologi-
aa vanhojen kirkkojen näkemyksiin mer-
kittävin erottava seikka on baptistinen
kastenäkemys. Se on sitä myös monien
karismaattisten kristittyjen suuntaan.
Toisten vapaan kristillisyyden kirkkojen
kanssa eivät erot ole suuria, joskin suh-
tautumisessa Pyhän Hengen toimintaan
niitä yhä saattaa löytyä. Helluntaisuudes-
sa pneumatologia ja ekkleesiologia kul-
kevat käsi kädessä. 1960-luvulla alkanut
muita kirkkokuntia kosketтанut karis-

maattinen liike on kuitenkin merkittävästi tasoittanut pneumatologiaan liittyneitä vastakohtaisuuksia.

Jumalan toimeksiannon, maailman evankelioimisen.

Helluntailaisuudessa on nähtävissä kehityskulku, jossa liike on muuttunut kirkoiksi. Tämä yhteyspyrkimys ei ole jäänyt vain kansalliselle tasolle, vaan on synnyttänyt mantereellisia ja globaaleja rakenteita. Vaikka yhteyspyrkimykset ovat välillä nousseet pragmaattisista lähtökuopista, on pikku hiljaa alettu kiinnittää enemmän huomiota myös koinonian teologisiin juuriin. Samalla on jouduttu miettimään myös sitä, millaisia muotoja se voi saada helluntailaisista lähtökohdista muihin kristittyihin nähden. Institutionaalista yhteyttä on perinteisesti vieroksuttu, mutta helluntailiikettä kaiken aikaa leimanneista missionaarisista lähtökohdista on päästy vaivattomasti yhteyteen esimerkiksi Lausanne-liikkeen kanssa. Viime vuosina helluntailaiset ovat olleet mukana myös Global Christian Forum -dialogeissa. Ne on koettu merkittäviksi kohtaamisen paikoiksi, joissa voidaan oppia paremmin tuntemaan toinen toistensa näkemyksiä ilman raskaita rakenteita. Helluntailaisia on haluttu kuulla myös KMN:n piirissä, mikä lienee ollut omiaan korjaamaan väärinkäsityksiä ja luomaan hyvää naapuruutta kirkkojen välille.

Helluntailainen ekklesiologia pyrkii samastumaan Uuden Testamentin seurakunnan aikaan. Eskatogia ja pneumatologia kulkevat rinta rinnan ekklesiologian kanssa kaiken pohjana Missio Dei. Seurakunta on olemassa toteuttaakseen

Lähteet:

BARRETT, DAVID

- 2001 Worldwide Holy Spirit Renewal -The Century of the Holy Spirit, toim. Vinson Synan. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson Publishers.

BARTLEMAN, FRANK

- 1986 Azusa-katu 312. Vantaa: RV-Kirjat.

BLUMHOFER, E.L.& C.R.ARMSTRONG

- 2002 Assemblies of God, Toim. Stanley M. Burgess&Eduard van der Maas
“International Dictionary of Pentecostal Charismatic Movements”,
Grand Rapids: Zondervan

BURGESS, STANLEY M.&EDUARD M. VAN DER MAAS

- 2002 International Dictionary of Pentecostal Charismatic Movements.
Grand Rapids: Zondervan.

DAVIDSSON, TOMMY

- 2009 No Mere ‘Afterthought’: The Ecclesiological Vision of Lewi Pethrus,
Barron Theological Positions Colloquium 5&6 March 2009,
toim. C.Donovan. Continental Theological Seminary.

HODGES, MELVIN L.

- 1999 Indigenous Church. Springfield: Gospel Publishing House.

HÄMÄLÄINEN, ARTO

- 2005 The Leadership: The Spirit and the Structure. Missiological Perspectives
in Designing Missions and Church Bodies. Helsinki: Fida International.

HÄMÄLÄINEN, ARTO

- 2009 Helluntailiike Euroopassa: Pirstoutuneisuudesta kohti yhteyden teologiaa.
Lähetysteologinen Aikakauskirja, Volume 11 (2009).

KÄRKKÄINEN, VELI-MATTI

- 1998 Spiritus Ubi Vult Spirat. Helsinki: Luther-Agricola-Society.

KÄRKKÄINEN, VELI-MATTI

- 2002 An Introduction to Ecclesiology. Downers Grove: InterVarsity Press.

McCLUNG, GRANT

- 2006 Azusa Street and Beyond. Gainesville: Bridge-Logos.

McGEE, G.B.&S.M.BURGESS

- 2002 India - International Dictionary of Pentecostal Charismatic Movements,
toim. Stanley M. Burgess&Eduard van der Maas.
Grand Rapids: Zondervan.

MILLER, DONALD E.&TETSUNAO YAMAMORI

- 2007 Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement.
London: The Regents and the University of California.

RUOHOMÄKI, JOUKO

2009 Karismaattisuden kutsu. Keuruu: Aikamedia.

SCHMIDGALL, PAUL

2003 Von Oslo nach Berlin. Erzhausen: Leucter-Edition.

SYNAN, VINSON

2001 The Century of the Holy Spirit. Nashville, Tennessee:
Thomas Nelson Publishers.

WILSON, D.J.

2002 Ecclestical Polity - International Dictionary of Pentecostal Charismatic
Movements, toim. Stanley M. Burgess&Eduard van der Maas.
Grand Rapids: Zondervan.

IV MATKARAPORTTIEN TIIVISTELMÄT

Anglo-Nordic-Baltic Theological Conference: Life Together – Being Human in Tomorrow's World, Mirfield 3.–7.9.2012

Siiri Toiviainen ja Mika Pajunen

Siiri Toiviainen ja Mika Pajunen ottivat osaa kirkkomme edustajina Pohjoismais-balttilais-brittiläiseen teologikonferenssiin (Anglo-Nordic-Baltic Theological Conference, ANBTC) Mirfieldissä, Englannissa 3.–7.9.2012. Konferenssi käsittelee kristillistä antropologiaa teemalla *Yhteinen elämä – ihmisenä olemisesta huomisen maailmassa*. Konferenssi auttoi luomaan ja ylläpitämään yhteyksiä Porvoon alueen kirkkojen välillä.

Nyt Mirfieldissä järjestetty konferenssi oli ensimmäinen uusimuotoinen ANBTC-konferenssi, joka järjestettiin yhteistyössä Anglikaanis-luterilaisen seuraran (Anglican-Lutheran Society, ALS) nuorille teologeille ja pappiskandidaateille suunnatun konferenssin kanssa.

Konferenssissa kuultiin seitsemän esitelmää, jotka käsitelivät erilaisia teologiseen antropologiaan liittyviä kysymyksiä. ANBTC-konferenssi on perinteisesti kuvannut omaa työskentelyään teologiseksi ilonpidoksi (*theological fun*). Tämä on merkinnyt korkeatasoisia esitelmiä ja vapautta esittää sekä testata omia ajatuksia ystävällismielisessä ja sanan parhaassa merkityksessä kriittisessä keskustelussa

ympäristössä ilman painetta julkaista tai tuottaa yhteisiä teologisia julkilausumia. Mielestämme konferenssi ansaitsee edelleen paikkansa tällaisena tuottavana ympäristönä, joka mahdollistaa teologisten yhteyksien ja ystävyyksien luomisen eri kirkkojen ja ajatusmallien välillä.

Erityisen arvokkaaksi tällainen teologisen ystävyystoiminta muodostuu aikana, joka asettaa jännitteitä kirkkojen välisille toimille esimerkiksi eettisten kysymysten muodossa. ANBTC antaa tällöin mahdollisuuden käsitellä yhteisiä asioita ja ongelmia tavalla, joka haastaa ymmärtämään toista ja kulkemaan samalla tiellä.

Seuraava ANBTC-konferenssi järjestetään Dublinissa kesällä 2013 teemalla *Education, Ethos and Social Transformation*, ja Mika Pajunen jatkaa työryhmän jäsenenä tulevan konferenssin suunnittelua ja järjestämistä.

Secure foundations on the past and aspirations for the future: Lutheran Theological Education for Communion Building towards 2017 18.–23.10.2012 Wittenberg

Päivi Salmesvuori

Kokoukseen osallistui 50 teologia, kirkon johtajaa, kouluttajia ja opiskelijoita sekä LML:n henkilökuntaa. Osanottajat

olivat LML:n jäsenkirkkojen lähettämiä Afrikasta, Aasiasta, Euroopasta, Latinalaisesta Amerikasta, Karibialta ja Pohjois-Amerikasta.

Konsultaation fokuksessa oli kolme–neljä konkreettista tavoitetta, joiden toteuttamisessa LML voi olla aktiivisesti mukana:

- Perustaa sekä alueellisia että globaaleja verkostoja, joissa voisi jakaa kokemuksia ja resursseja.
- Rakentaa ja vahvistaa kirkon johtajien ja kouluttajien välisiä suhteita.
- LML voisi moderoida globaalia online-sivustoa, joka mahdollistaisi eri alueiden yhteistyön teologikoulutuksessa (mm. online-resursseja yms. voisi koota siihen). Se voisi myös tarjota alustan teologeja kouluttavien ja seurakuntien väliselle dialogille.
- LML voisi tukea opiskelija- ja opettajavaihtoa eri maiden välillä.

Pääsihteeri Martin Junge piti pääluennon aiheesta ”Call for Greater Role of Diaconia and Advocacy in Theological Education”. Kokous toi erinomaisesti esiin miten monimuotoisesti luterilaisia pastoreita koulutetaan eri puolilla maailmaa ja miten vahvasti nuo kontekstit vaikuttavat myös koulutusvaatimuksiin.

Ohessa linkki, josta voi lukea kokouksen alustuksia ja yhteenvetoja:

<http://www.lutheranworld.org/lwf/wp-content/uploads/2012/12/LWI-201210-EN-low.pdf>

Raportti matkasta Moskovaan 25.–28.11.2012

Seppo Häkkinen

Vierailin 25.–28.11.2012 Moskovassa tapaamassa Venäjän ortodoksisen kirkon ulkoasiain osastoa johtavaa metropoliitta Hilarionia. Matkaseurueeseen kuuluivat lisäksi kirkkoneuvos Kimmo Kääriäinen, kenttäpiispa Pekka Särkiö ja Lappeen seurakunnan kappalainen Timo Rosqvist sekä osan aikaa viestintäjohtaja Tuomo Pesonen.

Tiistaina 27.11. klo 15 oli metropoliitta Hilarionin tapaaminen Venäjän ortodoksisen kirkon ulkoasiain osastolla. Ortodoksien osallistujina olivat metropoliitan lisäksi Dmitri Sizonenko ja Jelena Speranskaja sekä Moskovan patriarkaatin Suomen edustajana toimiva rovasti Viktor Lytik.

Neuvottelun alussa metropoliitta ilmaisi selväsanaisesti huolensa siitä, jos kirkot poikkeavat kristillisestä perinteestä esimerkiksi suhteessa homoseksuaalisuuteen tai naisiin kirkon johtajina. Jälkimmäisessä tapauksessa voitaisiin kyllä käydä edelleen keskusteluja, mutta kirkon johdon tapaaminen olisi mahdotonta protokollaongelmien vuoksi, ts. kirkon johtajana toimi-vaa naista ei voida ottaa vastaan.

Keskustelussa seuraavien vuonna 2014 järjestettävien oppikeskustelujen valmisteluista metropoliitta ehdotti teemoiksi esimerkiksi kristinuskon tulevaisuutta Euroopassa, kristinuskoa ja sekularis-

mia, ääri-islamin haastetta kristinuskolle tai kristittyjen asemaa Lähi-idässä. Muis-
tutin Siikaniemen neuvotteluissa kirja-
tun, että ”kysymys piispan viran paikasta
ja roolista kirkossa pitäisi ottaa seuraavi-
en keskustelujen teemaksi kirkkojemme
välillä”. Metropoliitta ei pitänyt tätä ai-
hetta hyvänä, vaan painotti, että tärkeää
olisi löytää sellainen aihe, ettei se hajota
kirkkojemme välistä yhteyttä. Sovimme,
että oppineuvottelujen valmistelu käyn-
nistetään entiseen tapaan. Valmistelu-
työryhmä pohtii teemoja ja tekee niistä
ehdotuksen kummankin kirkon johdolle.
Venäläisten puolelta valmisteluryhmään
tulevat Igumeni Filaret, Dmitri Sizonen-
ko ja Jelena Speranskaja.

Kirkkojen välisestä stipendiaattivaihdos-
ta informoitiin puolin ja toisin. Uutena
mahdollisuutena on lähettää Suomesta
opiskelijoita Moskovan hengelliseen
akatemiaan erilaisiin opintoihin tohtori-
tason opintoja myöten.

Johtopäätöksiä

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja
Venäjän ortodoksisen kirkon välille on
vuosikymmenten aikana luotu luotta-
mukselliset ekumeeniset suhteet. Niiden
vaaliminen työntekijöiden vaihtuessa on
nyt erityisen tärkeää, jotta yhteys säilyy
hyvänä myös jatkossa. Se ei ole mikään
itsestäänselvyys. Sen Venäjän ortodoksi-
sen kirkon edustajat ovat sanoneet suo-
raan. Näyttää myös siltä, että erityisesti
Ruotsin, mutta myös ylipäänsä Pohjois-
maiden kirkkojen ratkaisut esimerkiksi
avioliittokäsitksessä vaikuttavat meidän

kirkkomme asemaan. Olennaisen tärkei-
tä ovat nykytilanteessa henkilökohtaiset
kontaktit ja yhteydet, jotta luottamus
kirkkojemme välillä voi säilyä.

Kirkkojen Maailmanneuvoston ekumeenisten sihteerien kokous, Bossey 4.-6.12.2012

Tomi Karttunen

Tämäkertaisen kokouksen teemat kes-
kittyivät pitkälti vuoden 2013 Busanin
yleiskokouksen teemoihin ja itse ko-
koukseen valmistautumiseen. Busanin
kokous on ensimmäinen todella urbaani
yleiskokous KMN:n historiassa. Sen kes-
kuspaikka on neljän miljoonan asukkaan
rannikkokaupungin sydämessä sijaitseva
Busan Exhibition and Conference Center.

*Yleiskokouksen suunnittelun ja toteutuk-
sen viisi pääohjenuoraa ovat:* koinonia,
martyria, diakonia, ekumeeninen oppimi-
nen ja kasvatus sekä uskontojen välinen
dialogi ja yhteistyö. Näiden aihepiirien
kautta lähestytään keskustelemalla *God of
Life, Lead us to Justice and Peace.*

Ydinkysymys valmistautumisessa on:
Miksi kirkkomme on Kirkkojen Maail-
manneuvoston jäsen ja sitoutunut eku-
meeniseen liikkeeseen?

Ohjelmakirjaan on painettu esimerkik-
si uudet dokumentit kirkko-opista sekä
lähetyksestä ja evankelioinnista. Doku-
mentteja ei kuitenkaan enää hyväksytä,
vaikka ne ovat keskusteluissa läsnä. Nyt
on tärkeää saavuttaa rakentava tulkinta

niistä ja tuoda käytäntöön se mikä toimii. Yksi harvoista yleiskokouksessa käsiteltävistä dokumenteista on uusi ykseyslausuma, joka kokoaa satoa edeltävistä ykseyslausumista, mutta nivoo kokonaisuuteen samalla teemoja yleiskokouksen keskustelemasta, elämän Jumalasta, jota rukoillaan johdattamaan meidät kohti oikeudenmukaisuutta ja rauhaa.

Saimme myös tiivistetysti A4:lla tiedot yleiskokousvalmisteluissa huomioon otettavista asioista ja lopullisen version dokumentista *The Church. Towards a Common Vision*. Faith and Order-komission johtaja John Gibaut korosti, että kyseessä on kerran sukupolvessa -dokumentti, joka voi muuttaa ekumeenista kirkollista kenttää yhtä paljon kuin BEM 30 vuotta sitten.

Muuta informaatiota

- saimme tiedot yleiskokouksen raamattuntutkiskelujen teksteistä ja aiheista. Kuhunkin aihepiiriin johdatellaan ja käydään keskustelu lähinnä delegaateista valittujen puheenjohtajien ohjaamana.
- ennen yleiskokousta on 28.–29.10.2013 mm. naisten ja nuorten esiyleiskokoukset.
- stuerttiohjelmaan ja GETI:in (Global Ecumenical Theological Institute) voidaan ottaa 150 henkilöä.
- saimme alustavan luettelon osallistujista
- KMN haluaa värvätä nuoria viestinnän ammattilaisia eri tehtäviin yleiskokouksen ajaksi. Saimme tästäkin informaatiomonisteen.
- yleiskokouksen nettisivuilla on paljon materiaalia, jota voi käyttää niin valmistautumisessa kuin yleiskokouksesta tiedottamisessa tai muuten vain omasta kiinnostuksesta.

Luterilaisen maailmanliiton toinen työpaja Odessassa, Ukrainassa 16. -19.1.2013 Seeking Conviviality: Re-forming Community Diakonia in Europe

Ulla Siirto (ent. Jokela), Maria Kulju, Marjut Lukkarinen

Yhteisöllisen diakonian työpajaprosessi liittyy yhtäältä Diaconia in context –asiakirjan jatkotyöstämiseen, toisaalta Lutherin ja luterilaisuuden vuoden 2017 500-vuotisjuhlallisuuksiin. Jokaisessa maanosassa on käynnissä vastaava prosessi. Luterilaisen maailmanliiton Odessassa pidetty työpaja jatkoi Järvenpäässä joulukuussa 2011 aloitettua työskentelyä liittyen yhteisölliseen diakoniaan Euroopassa. Ensimmäisen työpajan tuotoksena päädyttiin neljään teemaan, jotka olivat löydettävissä osallistujien kokemuksista. Toisen työpajan tarkoituksena oli syventää edelleen näiden neljän teeman käsittelyä ja määritelmiä. Teemat olivat kutsumus, Jumalan kutsu (vocation), yhdessä eläminen seurakunnassa, yhteisöllisyys (conviviality), oikeudenmukaisuus (justice) ja ihmisarvo (dignity). Työpajatyöskentelyistä on kirjoitettu yhteiskirjoittamisen avulla asiakirja, jonka työstämistä jatketaan edelleen verkossa. Kirjallinen tuotos keskittyy Euroopan nykytilanteeseen ja haasteisiin sosiaali-

sesti, taloudellisesti ja poliittisesti sekä erityisesti kirkon haasteisiin suhteessa yhteiskunnan ongelmiin. Haasteita diakoniatyölle tarkastellaan mainittujen neljän teeman avulla.

Luterilaisen maailman liiton yhteisöllisen diakonian työpaja on työskentelyprosessi, jossa diakonian asiantuntemusta tuodaan yhteistoiminnallisesti yhteen. Kokoaminen on tapahtunut yhteisten tapaamisten ja verkkotyöskentelyn avulla. Työskentely liittyy yhteen jo aiemmin työstetyn Diaconia in context -asiakirjan sekä reformaation merkkivuoden. Tarkoituksena on tuottaa kirkolle ja seurakunnille materiaalia diakonian määrittelyyn ja konkreettiseen työhön.

Suomesta työpajaan osallistuivat Ulla Siirto, Maria Kulju ja Marjut Lukkarinen. Seuraava työpaja (tämän prosessin viimeinen) on suunnitteilla tammikuussa 2014, paikkana mahdollisesti Wien, Itävalta.

Pohjoismainen Euroopan kirkkojen konferenssin Budapestin yleiskokouksen valmistelukokous sekä pohjoismais-baltialainen ekumeenisten sihteerien kokous Kööpenhaminan Dragörrissä 28.-31.1.2013

Tomi Karttunen

Kimmo Kääriäinen esitteli EKK:n uudistamiskomitean nk. Upsala-raportin, joka on aiemman uudistamiskomitean raportin uudistettu version kirkkojen antaman palautteen pohjalta. Raportista

käytiin keskustelu, jossa nostettiin esiin varsin monta kohtaa, joiden muuttamiseksi tulisi yleiskokouksessa tehdä muutosesityksiä, jotta mietinnöstä saataisiin hyväksymiskelpoinen. Kuten aiemmassa keskustelussa on käynyt ilmi, Tanskan kirkko on pohjoismaisista kirkkoista – Saksan evankelisten, EKD:n vanavedessä – myötämielisin uudistamiskomitean raportin suhteen.

Raporttiin tulisi lisätä maininta ekumeenisesta kirkkojen näkyvän ykseyden edistämisestä sekä kirkon mission ja kristillisen spiritualiteetin vahvistamisesta sekulaarissa kontekstissa (vrt. toimintaympäristön analyysi) ja – Englannin kirkon edustajan sanoin – «strengthening of Christian confidence» sekä myös maininta dialogista muiden uskontojen kanssa. Myös mission määritelmä herätti pohdintoja.

Suurin osa oli sitä mieltä, että valittavan uuden johtoelimen (governing body) koon tulisi olla vähintään 20 eikä 15 henkilöä, jotta demokratia toteutuisi uskottavalla tavalla.

Lena Kumlin ja Leslie Nathaniel alustivat raportin juridisista implikaatioista. Erityinen juridinen ongelma syntyi siitä, voiko ehdotetun konstituution artiklan 18 tulkita niin, että uusi konstituutio voitaisiin hyväksyä jo Budapestissa. Joka tapauksessa jo nykyisen konstituution pohjalta voidaan valittavan hallintoelimen vahvuus pudottaa 40 jäsenestä ehkä tuohon 20 jäseneen. Asiaa koskeva kirje lähetettiin kokouksesta pääsihteerille. Saimme häneltä vastauksen Kööpenha-

minan kokouksen aikana myös aiemmin lähetettyyn tiedusteluun siitä, miten asiat etenevät ennen yleiskokousta Upsalan raportin jälkeen.

Johtopäätöksenä on, että pohjoismaisesti ja Englannin kirkon kanssa sekä myös Saksan kirkkoon päin tulee käydä keskusteluja niistä muutoksista (amendments), jotka konstituutio ja raportti tarvitsevat, jotta ne voitaisiin hyväksyä kirkkomme näkökulmasta raportista aiemmin antamamme kirkon ulkoasiain neuvoston lausunnon valossa.

Pohjoismais-baltialaisessa sihteerikokouksessa ekumeeniset sihteerit kävivät lävitse maaraportit kunkin kirkon ajankohtaisista kuulumisista. Kirkko ja valtio-asiat puhuttavat etenkin Tanskassa ja Norjassa ja rakenteiden uudistaminen seurakuntatasolla Ruotsissa ja Suomessa.

Ensi vuonna kokouspaikkana on ilmeisesti Tallinna 28.–30.1.2014. Teemoiksi ehdotettiin joko «kansankirkkoa» tai luterilaisten ja ortodoksien, ortodoksien sisäiset sekä vapaakirkkojen paikka viro-laisessa ja baltialaisessa todellisuudessa.

Kirkko ja juutalaisuus -työryhmän opintomatka Lontooseen 22.-25.10.2012

Anu Heikkinen

Kirkko ja juutalaisuus -työryhmä vieraili Lontoossa 22.–25.10.2012. Opintomatkan aikana tutustuttiin Lontoon juutalaisyhteisön historiaan ja nykypäivään

sekä kristittyjen ja juutalaisten väliseen vuoropuheluun sekä siihen liittyviin hankkeisiin Lontoossa ja Cambridgessa.

Lontoo valittiin matkan kohteeksi eurooppalaisittain suuren juutalaisyhteisönsä ja pitkän kristittyjen ja juutalaisten välisen dialogin perinteensä vuoksi. Iso-Britanniassa asuu nykyisin noin 250 000–270 000 juutalaista, joista valtaosa Lontoossa ja muissa suurimmissa kaupungeissa.

Työryhmä vieraili muun muassa Cambridgessa Woolf-instituutissa (Woolf Institute studying relations between Jews, Christians and Muslims, www.woolf.cam.ac.uk). Woolf-instituutti on perustettu vuonna 1998. Se tutkii juutalaisuuden, kristinuskon ja islamin suhteita historiassa ja nykypäivässä sekä tarjoaa aiheeseen liittyvää koulutusta. Tuomisina Cambridgestä kotiin oli erityisesti Scriptural reasoning -menetelmä, jota on käytetty menestyksellisesti esimerkiksi kristittyjen, juutalaisten ja muslimien kolmikantadialogissa.

Työryhmä tapasi muun muassa piispa Michael Ipgraven, joka on toiminut Woolwichin piispana vuodesta 2012. Ipgrave on erikoistunut uskontodialogiin ja erityisesti myös juutalaisten ja kristittyjen välisiin suhteisiin. Hänen kauttaan tutustuimme myös ajankohtaiseen keskusteluun ja anglikaanisen kirkkoperheen julkaisuihin kristittyjen ja juutalaisten välisestä dialogista.

Matkalla juhlistettiin työryhmän 35-vuotista taivalta päivällisen merkeissä.

Raportti kielikurssista Pietarin Hengellisessä Akatemiassa 30.09.-28.10.2012

Marita Tuomi

Ajatus opiskelusta Pietarin Hengellisessä Akatemiassa alkoi itää väitöskirjatyöni myötä. On myös hyvä, jos työpaikassani, Nokian seurakunnassa, yksi osaa puhua venäjää, sillä Tampereen alueelle on muuttanut lukuisa joukko niin inkeriläisiä paluumuuttajia kuin venäläisiä.

Asunto oli Pietarin Hengellisessä Akatemiassa; aamiainen oli joka aamu Akatemian ruokalassa klo 8.00. heti aamupalveluksen jälkeen. Toki mahdollisuus oli osallistua jo aamun ensimmäiseenkin palvelukseen, joka alkoi klo 6.00. Opettajani, Olga Makarova, saapui Akatemiaan klo 17.00, jolloin alkoivat oppitunnit. Opetusta oli yleensä 4 x 45 min per päivä ja lisäksi kotitehtävät. Päivää lomitti jumalanpalveluselämä, ja viimeinen iltahartaus oli klo 22.00. Hiljaisuus Akatemiaan tuli ja ulko-ovi sulkeutui klo 23.00.

Pietarissa oloaikanani minulle järjestyi mahdollisuus tavata Inkerin kirkon piispa Aarre Kuukauppi, ja välitin hänelle piispa Matti Revon terveiset. Tapaamisemme oli lämminhenkinen, ja lahjaksi piispa Revolle piispa Kuukauppi lähetti vasta ilmestyneen Inkerin kirkon historiikin.

Vuosi tähtilipun varjossa: Raportti opiskeluvuodesta Gettysburgissa

Kaisu Hirvonen

Vietin lukuvuoden 2011–12 Gettysburgissa ja opiskelin STM -ohjelmassa (Master of Sacred Theology). Toimin myös apuopettajana professori Kirsi Stjernan luennoilla ja pidin opiskelijoille pienen luennon omasta tutkimusaiheestani.

Lokakuussa osallistuin Fort Worthissa, Teksasissa, pidettyyn konferenssiin ja esitelmöin siellä tutkimusaiheestani ot-sikolla *Novum genus hominum - Ihmisen uusi luominen uskossa Kristukseen*. Aloittelevana tutkijana oli mielenkiintoista osallistua kansainväliseen konferenssiin.

Asuin seminaarin asuntolassa muiden opiskelijoiden kanssa ja pääsin näin tutustumaan paikallisiin nuoriin ihmisiin varsin hyvin. Eräs antoisimmista kokemuksistani oli osallistuminen paikalliseen kirkolliseen elämään, niin seminaarissa kuin muutenkin. Erona suomalaisen seurakuntaelämään huomasin sen, että ihmiset osallistuvat jumalanpalveluksissa enemmän: olo ja elo eivät ole niin jäykkää kuin Suomessa. Laulut tai virret lauletaan seisaaltaan, rukouksiin osallistutaan enemmän, ihmisiä on palveluksissa enemmän ja kasteet toimitetaan pääsääntöisesti jumalanpalveluksen yhteydessä. Tosin seurakuntalaiset itse myös rahoittavat vapaaehtoisin lahjoituksin seurakunnan elämän ja toiminnan.

V HAETTAVANA OLEVAT STIPENDIT

Kirkkohallituksen ulkoasiain osaston välittämät stipendit

Vapaamuotoiset hakemukset seuraaviin kirkkohallituksen ulkoasiain osaston välittämiin stipendeihin lähetetään sähköpostitse teologisten asiain yksikön työalasihteerille alla mainittujen määräaikojen puitteissa. Lisätietoja hakemisesta löytyy Sakastin **Maailmanlaaja kirkko** -sivustolta (kansainvälinen vaihto/stipendit) osoitteesta: <http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/sp3?open&cid=Content3B96E6>.

Stipendejä koskeviin tiedusteluihin vastaa ensisijaisesti teologisten asiain yksikön vs. työalasihteerari Ari Ojell (ari.ojell@evl.fi p. 09 1802 353). Kyselyihin vastaavat myös kirjeenvaihtaja-sihteerari Johanna Laine (johanna.m.laine@evl.fi) sekä yksikön johtaja, teologisten asiain sihteerari Tomi Karttunen (tomi.karttunen@evl.fi).

SAKSA

Baijerin maakirkon myöntämä stipendi käsittää 1-3 kk:n mittaiset **opinnot Erlangen-Nürnbergin yliopistossa** sekä asumisen ja puolihoidon Martin-Luther-Bundin asuntolassa. Matkoja varten voi anoa erillistä matka-apurahaa teologisten asiain yksiköstä. Stipendi on tarkoitettu ensisijaisesti jatko-opiskelijoille. Vuoden 2013 stipendit on jo jaettu, mutta **haku on jatkuva** ja vuotta 2014 koskevat tiedustelut ovat tervetulleita. <http://www.uni-erlangen.de>

EKD:n stipendi Myös muualla Saksassa tapahtuvista teologian perus- ja jatkoopinnoista, ammatillisista täydennysopinnoista tai saksan kielikurssiasioista kiinnostuneen kannattaa olla yhteydessä kirkkohallituksen ulkoasiain osaston teologiseen yksikköön, joka opastaa ja auttaa EKD:n myöntämien, kirkon suositusta edellyttävien stipendien hakemisessa.

RANSKA JA SVEITSI

Kirkkojen maailmanneuvoston alainen **Bossey'n ekumeeninen instituutti** lähellä Geneveä tarjoaa erilaisia ekumeenisia kursseja kestoaltaan muutamasta viikosta vajaan vuoteen. Koulutukseen hyväksytty henkilö voi hakea teologisten asiain yksiköltä edestakaiset matkakulut kattavaa stipendiä. <http://www.oikoumene.org/en/activities/bossey.html>

UNKARI

Budapestin luterilainen teologinen yliopisto tarjoaa vuosittain yhden koko lukuvuoden mittaisen stipendiaattijakson suomalaiselle teologian opiskelijalle. Myös lyhyempi, esim. lukukauden mittainen jakso on mahdollinen. Stipendi kattaa opinnot ja täysihoidon yliopiston asuntolassa. Teologisten asiain yksikö myöntää stipendiaatille matkakulut kattavan avustuksen. Edellytyksenä sti-

pendin saamiselle on unkarinkielen alkeiden taito ja vähintään teologian kandidaatin tutkinto. Stipendi sopii myös vastavalmistuneelle. **Haku on jatkuva.** Hakemukset toimitetaan sähköpostitse teologisten asiain yksikköön viimeistään puoli vuotta ennen suunniteltua stipendikauden alkua. <http://teol3.lutheran.hu/>

VENÄJÄ

Pietarin ortodoksinen teologinen akatemia ja teologisten asiain yksikkö myöntää stipendejä lukukauden tai -vuoden mittaisiin sisältöopintoihin sekä venäjän kielen intensiivikursseihin akatemiassa. Stipendi sopii ennen kaikkea opintojensa loppuvaiheessa oleville teologian opiskelijoille sekä vastavalmistuneille tai jo työelämään sijoittuneille teologeille, mutta myös muiden kirkon työntekijöiden on mahdollista hakea stipendiä kielioptoihin akatemian kursseilla. Kielikurssille hyväksymisen edellytyksenä on kurssia edeltävät venäjän kielen opinnot ja kielen perusteiden hallinta tai muulla tavalla hankittu venäjän kielen perustaito sekä suunnitelma hankitun kielitaidon soveltamisesta kirkollisessa työssä tai teologisissa opinnoissa/ tutkimuksessa. Stipendi kattaa matka- ja viisumikustannukset sekä opinnot ja täysihoidon Akatemian asuntolassa stipendijakson aikana. **Haku on jatkuva.** Yhteydenottoja teologisten asiain yksikköön toivotaan vähintään puoli vuotta ennen opintojen suunniteltua aloittamisajankohtaa. Seuraava kielikurssi järjestettäneen syyslukukaudella 2013. <http://www.spbda.ru/>

LUTERILAISEN MAAILMANLIITON STIPENDIT

Luterilaisen maailmanliiton stipendiohjelman (International Scholarship Program) painopiste on tällä hetkellä kolmannen maailman sekä entisen Itä-Euroopan kirkkojen tukemisessa. Lisäksi ohjelmassa edellytetään, että hakijan projekti liittyy kiinteästi häntä suosittelevan kirkon strategiaan tavoitteisiin ja niiden toteuttamiseen teologisessa koulutuksessa tai kirkollisessa työssä. LML:n stipendiohjelman painopisteen ja ohjelman taloudellisten resurssien pienentymisen vuoksi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon hakijan mahdollisuudet saada LML:n stipendi ovat huomattavasti kaventuneet ja valmistelut vaativat aiempaa huolellisempaa paneutumista. **Vuotta 2014** koskevat hakuvalmistelut tulee aloittaa jo varhain kevään 2013 aikana. Varsinainen haku toteutuu syyskuussa 2013.



Uskonto on uudella tapaa läsnä julkisessa keskustelussa. Samalla yhteiskunnassa halutaan korostaa sekulaaria neutraaliutta ja siivota pois silmistä uskonnon tosiasiallinen merkitys ja vaikutus. Uhkana on tällöin ummistaa silmät globaalilta vuorovaikutukselta sekä ihmisten elämäntilanteelta.

Puhutaan myös kirkon sisäisestä sekularisaatiosta. Ekumeenista kohtaamispääomaa voidaan hyödyntää ja kehittää myös kirkkomme sisäistä yhteyttä vaalittaessa. Yhteiskunnan sisäinen eriytyminen uhkaa sosiaalista koheesiota ja näkemykset ovat moninaiset, mikä asettaa uuden kertaluokan vaatimuksia. Uuden ulottuvuuden keskusteluun tuo maahanmuuttajien mukana lisääntyvä kulttuurien ja myös kristittyjen kirjo – lahjana ja tehtävänä.

Kristinuskon painopiste on siirtynyt globaaliin etelään ja on meidän vuoromme oppia entistä enemmän heiltä. Toisaalta usko "valistuksen projektiin" istuu vaikkapa Suomessa lujassa. Silmiä voi avata vaikkapa muualta tulleiden kristittyjen ja uskontojen kohtaamisen kautta. Ei liene viisasta jäädä impivaaralaisen eurooppalaisuuden tilaan, vaikka meillä yhä annettavaa myös muille onkin.

Tästä kontekstista nousevat tämän numeron puheenvuorot niin luterilaisten keskinäisessä keskustelussa kuin ekumeenisessa kohtaamisessa etenkin ortodoksien ja helluntailaisten kanssa.