

# Mitä on luterilaisuus? Kirkko, teologia ja yhteiskunta

*Tomi Karttunen*



# **Mitä on luterilaisuus? Kirkko, teologia ja yhteiskunta**

*Tomi Karttunen*

Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 62

Kirkon tutkimuskeskus  
Tampere 2020

Mitä on luterilaisuus? Kirkko, teologia ja yhteiskunta  
Tomi Karttunen

© Kirkon tutkimuskeskus

Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 62

Taitto: Grano Oy

ISBN: 978-951-693-396-5

ISSN: 2341-7641

# SISÄLLYS

|   |     |
|---|-----|
| <b>1 JOHDANTO</b> .....   | 5   |
| <b>2 REFORMAATION JA LUTERILAISUUDEN YMMÄRTÄMISESTÄ</b> .....   | 13  |
| 2.1 Apostolinen kristinusko ja luterilaisuuden tulkinta.....  | 13  |
| 2.2 Jakamattoman kirkon yhteinen perintö, reformaatio ja luterilaiset<br>kirkot.....                  | 30  |
| 2.3 Reformaation merkkivuoden 2017 vietto – teologisia näkökohtia....                                 | 41  |
| <b>3 JUMALA, USKO JA KIRKKO</b> .....   | 48  |
| 3.1 Tunnettu ja tuntematon Jumala – ilmoitetun salaisuuden paradoksi ...                              | 48  |
| 3.2 Tunnustuksellisuus Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa.....                                  | 56  |
| 3.3 Kirkko sairaalana – armahdettujen syntisten yhteisö .....   | 67  |
| <b>4 KASTE, EHTOOLLINEN JA KONFIRMAATIO</b> .....   | 81  |
| 4.1 Kaste, usko ja uudestisyntyminen sekä kristityn elämän matka.....                                 | 81  |
| 4.2 Luterilaisen ehtoolliskäsityksen peruspiirteet.....   | 90  |
| 4.3 Luterilainen käsitys konfirmaatiosta.....   | 97  |
| <b>5 EKUMENIA, LÄHETYS JA RAUHA</b> .....   | 110 |
| 5.1 Reformaatio ja ekumenia .....   | 110 |
| 5.2 Luterilainen lähetyskäsitys.....  | 118 |
| 5.3 Rauha, teologia ja sosiaalietiikka .....  | 131 |
| <b>6 KIRKKO, VALTIO JA YHTEISKUNTA</b> .....  | 143 |
| 6.1 Kirkon tehtävä maallistuneessa yhteiskunnassa.....  | 143 |
| 6.2 Kansankirkko teologisena ja käytännöllisenä kysymyksenä –<br>jälkikonstantinolainen kirkko? ..... | 155 |
| 6.3 Kirkko ja valtio – mitä on esivaltauskollisuus tänään? .....                                      | 184 |
| <b>7 YHTEENVETO JA JOHTOPÄÄTÖKSET:<br/>    MIHIN MENET LUTERILAISUUS?</b> .....                       | 201 |
| <b>KIRJALLISUUS</b> .....   | 210 |



# 1 JOHDANTO

## Suomen evankelis-luterilainen kirkko globalisaation aikakaudella

Suomea on joskus luonnehdittu ”maailman luterilaisimmaksi maaksi”. Nytemmin myös tšekäläinen evankelis-luterilainen kansankirkko on muiden länsimaisten enemmistökirkkojen tapaan murrosvaiheessa sekä vähenevän jäsenmäärän ja sekularisaation että lisääntyvän monikulttuurisuuden ja nopeiden yhteiskunnallisten muutosten vuoksi. Kun vielä vuonna 1980 luterilaiseen kirkkoon kuului 90,3 prosenttia Suomen väestöstä, 2020-luvun alkaessa jäsenmäärä on jo alle 70 prosenttia.<sup>1</sup> Helsingissä jäseniä on yhä useammassa seurakunnassa alle puolet alueen ihmisistä. Toisaalta on suurehkoja alueellisia eroja. Muutoksen merkkejä on kuitenkin havaittavissa koko maassa.

Muutoksissa on osaltaan kyse lisääntyneestä monikulttuurisuudesta ja -uskontoisuudesta Suomessa etenkin 1990-luvulta alkaen. EU-jäsenyys, talouden globalisaatio ja ihmisten lisääntynyt liikkuvuus ovat muuttaneet väestörakennetta. Uskontojen kohtaaminen on uudella tavalla noussut maailmanpolitiikan keskiöön. Vuoden 2001 terrori-iskut edistivät keskeisesti jännitteiden purkamiseen tähtäävän rauhanomaisen dialogin kehittämistä myös meillä. Vuoden 2015 tapahtumat olivat esimakua siitä, mitä ilmastopakolaisuus lähtömaan elinolosuhteiden heikkenemisen ja voimakkaan väestönkasvun myötä merkitsee. Islam on kasvattanut jäsenmääräänsä, ja samanaikaisesti ovat lisääntyneet yleisuskonnollisesti suuntautunut uushenkisyys sekä voimakkaimmin uskonnollinen ja hengellinen sitoutumattomuus (”the nons”).

Euroopan kirkot ovat jo vuosikymmenien ajan pohtineet, miten niiden tulisi kehittää omaa toimintakulttuuriaan ja ajatteluaan missionaariseen suuntaan.<sup>2</sup> Kirkon jäsenyydestä on tullut entistä tietoisempi valinta. Perinteisten pohjoismaisten kansankirkkojen kirkko–valtio–kansa-suhde on ollut käymistilassa. Suomessa kirkon ja valtion välinen suhde on vähitellen väljentynyt vuoden 1869 Schaumanin kirkkolaista alkaen. Ruotsissa valtio ja kirkko erotettiin muodollisesti toisistaan vuonna 2000, ja Norjassa vastaava prosessi on ollut käynnissä etenkin vuodesta 2015 lähtien. Ainoastaan Tanskassa ei ole tapahtunut merkittäviä muutoksia, vaikka sielläkin työryhmä esitti kirkon omien rakenteiden vahvistamista. Hanke kuitenkin raukesi ainakin tällä erää.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon avautuminen aiemmasta kansallisprotestanttisesta asemoitumisesta kansainväliseen ja ekumeeniseen vuorovaikutukseen on vahvistunut ennen muuta toisen maailmansodan jälkeen. Yksi etappi tällä tiellä

1 Suomen väestöstä uskonnollisen yhdiskunnan mukaan 1920–2015 sekä väestöstä uskontoperinteen ja syntymävaltion mukaan 2015 ks. esimerkiksi Ketola et al. 2016, 26–27.

2 Eurooppalaisesta missiologisesta keskustelusta ks. esim. Walldorf 2011, 57–82.

oli Luterilaisen maailmanliiton yleiskokous, joka järjestettiin Helsingissä vuonna 1963. Kokouksessa käytti puheenvuoron myös presidentti Urho Kekkonen. Hän totesi muun muassa:

[...] eri maiden luterilaiset kirkot ovat tehneet määrätietoista työtä uskonpuhdistuksen sanoman tulkitsemiseksi nykyisen aikamme kielelle. Erityisenä voittona pidän sitä, että tämä työ ei ole merkinnyt asettumista joitakin vastaan, vaan pyrkimystä entistä avaramman yhteyden löytämiseksi ihmisten kesken. Toivorikkaan merkin nykyaikaisen luterilaisuuden tavoitteista näen siinä tosiasiasa, että tähän uskomme perusteita samoin kuin sen käytännöllisiä seuraamuksiakin tutkivaan kokoukseen on kutsuttu vieraina mukaan kaikkien suurimpien kirkkokuntien, myös roomalaiskatolisen ja ortodoksisen kirkon edustajat.<sup>3</sup>

Jo Kirkon tutkimuslaitoksen julkaisussa *Suunnittelu ja seurakunnan ainutlaatuisuus: Seurakuntasuunnittelun teologiset lähtökohdat* (1973) tehtiin johtopäätös: ”[...] kirkon tosiasiallinen asema on muuttunut [...] se joutuu yhä enemmän nojautumaan sanomansa ainutlaatuisuuteen ja asiallisiin perusteisiin eikä niinkään muodolliseen vaikutusvaltaansa.”<sup>4</sup> Kirkon viimeisimmän nelivuotiskertomuksen ensimmäisessä osassa *Erilaistuva kirkko* (2016) puolestaan todetaan – muutettavat muuttuen: ”Erilaisten uskontojen, katsomusten ja tapojen läsnäolo edellyttää kirkolta oman identiteetin sanoittamista. Seuraava kertomuskausi pitää sisällään reformaation merkkivuoden 2017. Sekin ohjaa kirkkoa uudistumaan ytimeistä käsin ympäristön ja ajan haasteen huomioon ottaen.”<sup>5</sup>

Luterilaisuuden teologisten perusteiden pohtimista ovat 1970-luvulta lähtien maassamme edesauttaneet etenkin Luther-tutkimuksen löydöt. Uuden tutkimussuuntauksen perusteoksena pidetään Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon kahdenvälisestä teologisesta dialogista innoituksensa saanutta Tuomo Mannermaan tutkimusta *In ipsa fide Christus adest. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonkäsityksen leikkauspiste* (1979).

Mannermaan tutkimuksessa kritisoidaan 1800-luvun saksalaisen idealismin ja rationalismin vaikutusta Luther-tulkintaan, jonka seurauksena Kristus-yhteyden ja Kristuksen todellisen läsnäolon ajatus ohenivat. Historiallis-systemaattinen tutkimus on tämän jälkeen uudella tavalla selkeyttänyt ymmärrystä Lutherin liittymisestä edeltävään keskiajan ja vanhan kirkon perintöön reformaatiopyrkimyksissään. Tutkimuslöydön merkityksen ja sen kirkollisten sovellusten pohtiminen loi perustaa kirkon teologisen ja hengellisen identiteetin selkeytymiselle ja sitä

3 *Kristus tänään* 1966, 15. Jalovaara 2011, 30 huomauttaa, että suuren myönteisen huomion erityisesti kirkon piirissä saaneen puheen laati kirkkohistorian professori Mikko Juva ja että presidentti Kekkonen teki siihen vain pieniä muutoksia, ”stilisoï” sitä, mitä ei vielä tuolloin yleisesti tiedetty.

4 Lindqvist 1973, 18.

5 *Erilaistuva kirkko* 2016, 51.



kautta yhteyden rakentamiselle eri kirkkokuntien suuntaan, mutta samalla myös diakonisen ja sosiaalieettisen toiminnan perusteiden hahmottamiselle osana kirkon yhteiskunnallista vastuuta.

Kristukseen uskossa yhdistymisen ajatukseen (lat. *unio*) pohjautuva ajatus uskon ja rakkauden yhteenkuuluvaisuudesta kirkon elämässä on siten vahvistunut. Se on merkinnyt myös avoimuutta Kristus- ja sanakeskeiselle mystiikan teologialle ja käsitykselle kirkosta sakramentaalisena Kristuksen ruumiina. Tämä on heijastunut käsitykseen luterilaisesta ekumeniasta, lähetyksestä, diakoniasta, jumalanpalveluksen teologiasta, spiritualiteetista ja luomisen teologiasta. Luonnollisestikaan tämä teologinen suuntaus ei ole ollut ainut kirkossamme vallinnut, mutta sen vaikutus on selkeästi nähtävissä esimerkiksi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ekumeenisissa asiakirjoissa ja monissa muissakin virallisuonteisissa teologisissa puheenvuoroissa.

Ekumenia ja kirkon uudistuminen liittyvät keskeisesti yhteen. Jo Vatikaanin II kirkolliskokouksesta lähtien (1962–1965) on puhuttu Euroopassa ”uuden evankelioinnin” tarpeesta. Eri kirkot ovat entistä tarmokkaammin tarttuneet tähän teemaan omista lähtökohdistaan käsin viime vuosikymmeninä. Uutta energiaa keskusteluun kirkon hengellisestä uudistumisesta ja siihen liittyen myötätunnosta köyhiä ja kärsiviä kohtaan ovat tuoneet viime vuosina etenkin paavi Franciscuksen sekä Euroopassa etenkin Canterburyn arkkipiispan Justin Welbyn avaukset ja lukuisat mieleen painuneet symboliset teot. Paavi Franciscus esittää apostolisessa kehotuskirjeessään *Evankeliumin ilo* haastavan kutsun tarttua kirkon uudistamiseen ytimestä käsin. Hän toteaa: ”Toivon, että kaikki yhteisöt toteuttavat tarvittavia keinoja edistykseen pastoraalisen ja missionaarisen kääntymyksen tiellä, joka ei voi jättää asioita, niin kuin ne ovat. Nyt ei riitä ’pelkkä hallinto’. Olkaamme kaikkialla maailmassa ’pysyvän lähetystyön tilassa’” (GE 25).

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon strategioissa, kuten toimintalinjauksessa vuoteen 2020 *Kohtaamisen kirkko*, sekä koulutuksen kehittämisessä on herätty tarpeeseen vahvistaa kirkon missionaarisuutta. Kirkolliskokouksen edustaja-aloitteessa 2/2016 tähdättiin kirkon työntekijöiden missiologisen osaamisen kehittämiseen. Aloite käynnisti työskentelyn, jonka pohjalta Kirkkohallitus julkaisi raportin *Kaikkialta kaikkialle – kirkon missio nyt* (2018). Asiakirjassa painotetaan yhtäältä maailmanlaajaa lähetyskumppanuutta sekä toisaalta mission aiempaa kokonaisvaltaisempaa ymmärtämistä. Kontekstiin liittyviksi keskeisiksi muutostekijöiksi havaittiin seuraavat:

- sekularisaatio seurauksinaan kirkon jäsenmäärän vähentyminen sekä osallistumisaktiivisuuden lasku
- median murros
- yhteiskunnallinen eriarvoistuminen ja tästä seuraava kokemusmaailmojen eriytyminen
- kulttuurinen pluralismi
- moniuskontoistuminen.

## Luterilainen identiteetti ja ihmisten kohtaaminen

Murrosvaiheissa tarvitaan selkeää, mutta riittävän joustavaa, uuden oppimisen ja kasvun mahdollistavaa identiteettiä. Luterilainen ja kristillinen perinne tarjoaa siihen runsaasti mahdollisuuksia. Onhan kristinusko maailmanlaaja, kasvava uskonto. Kolmasosa maailman ihmisistä on kristittyjä, ja hengellisyys on globaalisti ateismiin verrattuna vahvistumassa. Ankkuroituminen ekumeeniseen kristilliseen perinteeseen oman tradition pohjalta on myös Suomessa entistä tärkeämpi tehtävä avaran ja elinvoimaisen kristillisen perinnön vaalimisen ja sen heijastusvaikutusten näkökulmasta.

Mainitussa *Kaikkialta kaikkialle* -raportissa on kiteytetty kirkon työntekijän missioaaristen taitojen ydinosaaminen seuraaviin kohtiin:

1. Sitoutuminen kirkon hengelliseen perustaan ja kirkon perustehtävän ymmärtäminen
2. Halu edistää kristinuskon todeksi elämistä
3. Taito toimia eri yhteisöissä ja vahvistaa osallisuutta
4. Kyky missioaariseen kommunikaatioon
5. Teologiset valmiudet uskontojen ja kulttuurien kohtaamiseen.<sup>6</sup>

Tässä tekstikokoelmassa paneudutaan etenkin kohtaan yksi eli ”Sitoutuminen kirkon hengelliseen perustaan ja kirkon perustehtävän ymmärtäminen”. Kyse ei ole vain opillis-teoreettisesta pohdiskelusta vaan lähtökohtien aiempaa selvemmästä hahmottamisesta ja oman identiteetin tuomisesta vuoropuheluun luterilaisen ja ekumeenisen perinnön kanssa – kristittyjen kesken ja rakennettaessa yhteyttä lähellä ja kaukana.

Vuoden 2017 reformaation 500-vuotismerkkivuosi toi mukanaan uusia Luther-elämäkertoja ja virikemateriaaleja sekä pohdintaa polusta Lutherista nykyiseen suomalaiseen seurakuntaelämään, esimerkkinä Kari Kopperin kirja *Ristin rakkaus* (2015). Papiston synodaalikirjassa *Armon horisontit. Huomisen luterilaisuus* (2016) tarkasteltiin luterilaisuutta historiallisesti sekä toisaalta uusissa ympäristöissä. Kirkon tutkimuskeskuksen laatimassa kirkon nelivuotiskertomuksen tutkimusosassa *Osallistuva luterilaisuus* (2016) esillä on luterilaisuuden ja luterilaisen kirkon rooli Suomessa tänään. Juhlakirjassa *Usko, elämä ja yhteys. Luterilaisuuden mahdollisuudet tänään ja huomenna* (2017) on yksittäisiä ekumeniaan ja uskontojen kohtaamiseen sekä yhteiskunnallisiin aiheisiin liittyviä luterilaisia puheenvuoroja. Toinen juhlakirja *Luterilaisuuden ytimessä* (2018) käsittelee suomalaisen Luther-tutkimuksen keskeisiä löytöjä, luterilaista etiikkaa ja diakoniaa, ekumeniaa sekä uskon ja tiedon kysymyksiä.

---

6 Kaikkialta kaikkialle – kirkon missio nyt 2018, 38–39.

Näissä kirjoissa nostetaan esiin keskeisiä piirteitä luterilaisesta teologiasta ja kirkosta tämän päivän kontekstissa. Kirjoissa ei kuitenkaan kattavasti paneuduta luterilaisen teologian peruslähtökohtiin, siihen, miten luterilaisuus itseymmärryksensä mukaan liittyy apostoliseen uskoon. Myös tähän kytkeytyvät reformaation tulkinnan ja monet luterilaisen teologian ja ekumenian peruskysymykset jäävät melko vähälle huomiolle. Niissä ei myöskään juuri käsitellä luterilaisen yhteiskuntakäsityksen perusteita tai kansankirkon murrosta ja tehtävää maallistuneessa yhteiskunnassa. Näyttää siis olevan edelleen tarvetta pohdinnalle siitä, miten luterilainen teologia ja uskonkäsitys voidaan ymmärtää ja miten sitä sovelletaan keskeisissä ajankohtaisissa kysymyksissä.

## Luterilaisten ja ekumeenisten puheenvuorojen konteksti

Tämä julkaisu tuo luterilaisen ja kristillisen teologian perusteista lähteviä, mainittuihin julkaisuihin nähden täydentäviä näkökulmia keskeisiin uskon ja osin etiikan kysymyksiin ekumeenisessa kontekstissa. Kirjoitukset on yleisesti ottaen laadittu Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vuosina 2010–2019 käymiä ekumeenisia oppikeskusteluja ja muita teologisia neuvotteluja varten tai niiden pohjalta.<sup>7</sup> Ne perustuvat Raamatun ja luterilaisen tunnustuksen sekä ekumeenisten sitoumustemme tulkintaan ja kirkkomme virallisiin päätöksiin, mutta ovat luonteeltaan puheenvuoroja keskusteluun. Ne pyrkivät toteuttamaan teologian tehtävää kirkon uskon selkeyttämisestä tietyssä kontekstissa sekä edistämään ekumeenista kohtaamista.

Kirjoituskokoelmassa käsitellään luterilaisen teologian perusteisiin, kirkkokäsitykseen, kirkon elämään ja tehtävään, luterilaisen kirkon yhteiskunnalliseen asemaan ja yhteiskuntakäsitykseen liittyviä keskeisiä teemoja. Esimerkiksi Raamatusta, avioliitosta, uskontojen välisestä kohtaamisesta ja ympäristövastuusta on suhteellisen tuoreita julkaisuja, joten näiden sinänsä tärkeiden ja ajankohtaisten aiheiden temaattinen käsittely on jätetty tästä pois.<sup>8</sup>

Kirjan ensimmäisessä luvussa *Reformaation ja luterilaisuuden ymmärtämisestä* lähdetään liikkeelle perustasta eli sen pohtimisesta, mitä on apostolinen kristinusko ja miten luterilaisuus sitä tulkitsee oman itseymmärryksensä valossa sekä ekumeenisesti. Kristinuskossa on kyse apostolisen uskon, evankeliumin eteenpäin välittämisestä kussakin ajassa ja paikassa. Teeman käsittelyn taustana ovat

7 Osa kirjoituksista on aiemmin julkaistu Kirkkohallituksen ulkoasiain osaston tiedotuslehdessä *Reseptiossa*, osa on julkaisemattomia. Kaikkia kirjoituksia on muokattu tätä kokoomateosta varten.

8 Raamatuntutkimuksen ja kirkon välisestä suhteesta ks. esimerkiksi Lauri Thurén 2019, 183–196, avioliittokeskustelusta esimerkiksi Hytönen 2017 ja kirkolliskokouksen perustevaliokunnan mietintö 1/2018 sekä luterilaisesta ympäristöteologiasta kirkon ilmasto-ohjelma *Kiitollisuus, kunnioitus ja kohtuus* (2008). Uskontojen tutkimuksen toimikunta on laatimassa julkaisua uskontojen välisestä kohtaamisesta vuoden 2020 aikana.

etenkin roomalaiskatolisen ja ortodoksisen kirkon kanssa käydyt oppikeskustelut sekä monenkeskinen vuoropuhelu Faith and Order -liikkeessä kirkon apostolisuudesta. Luterilaisuus edustaa itseymmärryksensä mukaan apostolista ja katolista kristinuskoa, jakamattoman kirkon perintöä. Se ei kuitenkaan väitä olevansa ainut kirkkokunta, joka näin tekee. Kyse on yhteisen pohjan löytämisestä yhteisiltä juurilta kristittyjen yhteyden, todistuksen ja palvelun vahvistamiseksi.

Alaluvun 2.3 pohjana oleva teksti reformaation 500-vuotismerkkivuoden vieton teologisista näkökohdista oli yksi taustapapereista, kun esivalmisteluja tehneessä työryhmässä hahmoteltiin sitä, mitä kansainvälinen reformaation merkkivuosi voisi Suomen kontekstissa olla.

Viime vuosikymmenten kansainvälisessä teologisessa keskustelussa on monesti tarkasteltu kriittisesti valistusrationalismin uskontoa tyypistänyttä vaikutusta. Lähetysteologisessa ja ekumeenisessa keskustelussa on tämän seurauksena suunnattu kohti aiempaa kokonaisvaltaisempaa lähestymistapaa. Konkreettisesti tämä on meillä merkinnyt esimerkiksi kirkon liturgisen perinnön rikkauden tuomista aiempaa kokonaisvaltaisemmin esiin tai hiljaisuuden viljelyn perinteen edistämistä ja aiempaa myönteisempää suhtautumista karismaattisiin ilmiöihin sekä yhteiskunnallisen vaikuttamisen mieltämistä osana kirkon diakonista ja profetallista tehtävää.

Luku *Jumala, usko ja kirkko* jatkaa kristillisen teologian ydinteemojen äärellä ja luo pohjaa seuraavien lukujen sovelluksille. Suomen ortodoksien kanssa käyty teologinen keskustelu otsakkeella ”Tunnettu ja tuntematon Jumala” on esimerkki siitä, miten itsekriittisen tutkimuksen kautta on saatettu syventää ymmärrystä yhteisestä teologisesta ja hengellisestä perustasta jakamattoman kirkon opissa kolmiyhteisestä Jumalasta ja Kristuksen kahdesta luonnosta. Sitoudumme yhdessä ilmoitettuun Jumalan mysteeriin, evankeliumiin ”ristin hullutuksena” ja sanomaan ylösnousseesta kuoleman voittajasta.

Inkerin kirkon kanssa käydyt teologiset keskustelut ovat yksi konteksti, jossa käsitys luterilaisen tunnustuksen merkityksestä tänään sekä kirkon luonne yhtäältä tunnustusyhteisönä ja toisaalta kansankirkkona tietyssä toimintaympäristössä ovat nousseet esiin. Kysymyksenasettelu ei ole vieras myöskään kirkkomme sisäisissä keskusteluissa. Tässä yhteydessä on selvitetty tunnustuksen merkitystä osana Raamatun ja kristillisen opin kokonaisuutta luterilaisen perinteen ja kirkkomme järjestyksen mukaan. Samalla keskustelu on liitetty osaksi kirkkohistoriallista prosessia, jossa edettiin kristillisten tunnustusten välisen vastakkainasettelun kautta kohti uutta ekumeenisen yhteyden rakentamista. Kunnioittava keskustelu ja terve opillisuus kuuluvat yhteen kuten usko ja rakkaus tai armo ja totuus.

Vähemmistötilanteessa eri maassa elävän Inkerin kirkon edustajien kanssa keskusteltiin luterilaisen enemmistökirkon näkökulmasta myös siitä, mitä tarkoitamme Lutherilta ja muustakin kristillisestä perinteestä tulevalta ilmaisulla, että kirkko on sairaala. Pohdittiin yhteiskunnallisen murroksen, synnin käsitteen sekä ”halvan” ja ”kalliin” armon käsitteitä sekä rippiä armonvälineenä. Rippiä

voitaisiin rehellisessä mutta armollisessa keskustelussa hyödyntää enemmänkin. Tämä koskee niin luterilaista kirkkoa kuin muitakin kirkkoja.

Luku *Kaste, ehtoollinen ja konfirmaatio* liittyy sekä vuoropuheluun protestanttisten vähemmistökirkojen kanssa Suomessa että luterilaiseen itsereflektioon. Liittyyhän kysymys sakramenteista eli armonvälineistä luterilaiseen identiteettiin keskeisesti. Kysymys kasteesta on ajankohtainen ajatellen niin jyrkähkösti vähenevää kastettujen määrää Suomessa kuin ekumeenisia keskusteluita. Ekumeenisessa liikkeessä yleisesti ottaen tavoite saavuttaa laajapohjaisesti vastavuoroinen kristillisen kasteen tunnustaminen on toistaiseksi jäänyt toteutumatta. Voimme tunnustaa toisemme kristityiksi, julistaa ja palvella yhdessä, mutta jakolinja lapsikasteen hyväksyvien ja niin kutsuttua baptistista uskovien kastetta noudattavien kristillisten kirkkojen ja yhteisöjen välillä pysyy. Toisaalta esimerkiksi kysymys kristityiksi kääntyneiden maahanmuuttajien kasteesta on vahvistanut ymmärrystä siitä, että tarvitsemme yhteistä todistusta kristillisestä kasteesta ja sen merkityksestä.

Kastekysymys oli esillä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen Vapaakirkon oppikeskusteluissa sekä keskusteluissa luterilaisten ja helluntailaisten välillä 1980-luvulla, mutta siihen palattiin tarkennetusti vuoden 2015 tienoilla ja käytiin keskustelua kasteesta. Tulokset julkistettiin, niin että yhteinen pohja ja erot tulevat aiempaa selvemmin näkyviin. Keskustelujen tulos on osoittautunut hyödylliseksi apuvälineeksi myös käytännön työssä. Julkaisun alaluku 4.1 liittyy tähän keskusteluprosessiin, jonka tarkoituksena oli vahvistaa keskinäistä yhteyttä ja sitä kautta yhteistyön pohjaa.

Keskusteluihin helluntaikerätyksen kanssa puolestaan liittyy alaluku 4.2 luterilaisen ehtoolliskäsityksen peruspiirteistä. Myös tässä dialogissa löytyi varsin paljon yhteistä pohjaa, mikä osaltaan kytkeytyy helluntailaisuuden vuorovaikutukseen luterilaisuuden kanssa Suomessa. Entinen Helluntaikirkon hallituksen puheenjohtaja Klaus Korhonen onkin määritellyt, että suomalaisessa helluntailaisuudessa ehtoolliskäsitys sijoittuu johonkin reformoidun ja luterilaisen käsityksen välimaastoon ajatellen käsitystä Kristuksen läsnäolosta ehtoollisella.

Suomen evankelis-luterilaisella kirkolla on joulukuussa 2014 allekirjoitettu ekumeeninen sopimus ehtoollisyhteydestä sekä vihkimysvirkojen vastavuoroisesta tunnustamisesta Suomen metodistien kanssa. Heidän kanssaan on jatkettu yhteydenpitoa ja keskusteltu esimerkiksi rippikoulun ja konfirmaation ymmärtämisestä. Tämä jäi avoimeksi kysymykseksi oppikeskusteluissa, ja siihen liittyy käytännön yhteistyön pulmia. Samalla selvitys konfirmaatiosta luterilaisesta ja ekumeenisesta näkökulmasta pyrkii selkiyttämään luterilaista konfirmaation teologiaa sekä haastaa kehittämään sitä siltä osin eteenpäin kuin tarvetta näyttäisi olevan.

Luku *Ekumenia, lähetys ja rauha* nostaa vielä keskitetysti esiin ekumenian teeman luterilaisesta näkökulmasta käsin sekä käsittelee samassa yhteydessä lähetysten ja rauhan teemoja. Ekumenia todistuksen ja palvelun vahvistamisena yhteyden ja yhteistyön edellytysten rakentamisen kautta liittyy läheisesti paitsi kirkkokäsitykseen myös lähetykseen ja kansainväliseen diakoniseen vastuunkantoon. Näistä

juurista moderni ekumeeninen liike versoi 1900-luvun alussa: lähetyksen koordinaation ja sitä kautta uskottavuuden ongelmat ja toisaalta kaksi maailmansotaa uhkana koko maailman elämälle.

Teema ”reformaatio ja ekumenia” on osaltaan reformaation merkkivuoden satoa, keskittymistä ekumenia-temaan luterilaisen reformaation ja reformaatioiden perintöä muistettaessa. Luther pyrki kirkon uudistamiseen, ja tämän työnäyn jakaa lähtökohtaisesti myös ekumeeninen liike. Onkin puhuttu ihmiskunnan ykseyden ja kirkon ykseyden läheisestä yhteydestä. Sama tematiikka tulee esiin myös käsiteltäessä lähetystä kokonaisvaltaisena osanottamisena kolmiyhteisen Jumalan lähetykseen sekä rauhantyötä ja sen teologista ja eettistä perustaa. Rauhanteeman käsittelyn erityinen ponnin oli Kirkkojen maailmanneuvoston 70-vuotisjuhla (2018) sekä vuoden 2021 yleiskokoukseen huipentuva ”oikeudenmukaisuuden ja rauhan pyhiinvaellus” järjestön kantavana yleisteemana.

Päätteeksi käsitellään teemaa *Kirkko, valtio ja yhteiskunta*. Keskustelulle kirkon tehtävästä maallistuneessa yhteiskunnassa ovat antaneet tilaisuuden kokoukset pohjoismaisten luterilaisten kirkkojen pappien kesken sekä neuvottelut Inkerin kirkon kanssa. Alaluvussa 6.1 kootaan yhteen sekularisaatio-käsitteestä käytyä kriittistäkin keskustelua sekä nykykontekstia, jossa etsitään uusia tapoja tavoittaa ihmisiä kirkon sanoman vaikutuspiiriin. Samaan yhteyteen kuuluu Suomen ortodoksien, toisen kansankirkkomme, kanssa käsitelty teema Kansankirkko teologisena ja käytännöllisenä kysymyksenä. Päätteeksi on osana reformaation merkkivuoden satoa alaluku 6.3, joka käsittelee kysymystä siitä, mitä meidän suomalaisessa liberaaliin demokratiaan sitoutuneessa yhteiskunnassa tulisi ajatella Lutherin ja kristillisen perinteen ajatuksesta esivallasta ja sen tottelemisesta.

Yhteenvedo- ja johtopäätösosiossa pohditaan, mitä meidän tulisi luterilaisuudesta ja sen tulevaisuudesta ajatella tämän päivän tilanteen valossa. Julkaisun päämääränä on antaa papeille ja muille kirkon työntekijöille sekä muille asiasta kiinnostuneille kirkollisesta teologisesta viitekehyksestä kumpuavia aineksia pohtia luterilaisen ja yleensä kristillisen uskon perusteita ja tulkintaa tässä ajassa sekä soveltaa sitä omassa ajattelussaan ja työssään.

*Tomi Karttunen*

dosentti, pastori

johtava asiantuntija, teologia ja ekumenia

## 2 REFORMAATION JA LUTERILAISUUDEN YMMÄRTÄMISESTÄ

### 2.1 Apostolinen kristinusko ja luterilaisuuden tulkinta

#### Apostolisen uskon lähteet

Tämän alaluvun tarkoituksena on selvittää, miten luterilaisessa teologiassa on perinteisesti ja nykyisten ekumeenisten keskustelujen valossa ymmärretty liittymisen yhteiseen apostoliseen uskoon ja mitkä ovat sen lähteet. Toisekseen kysytään, miten apostolista uskoa tulee tänään tulkita. Pohditaan myös, millainen rooli tässä on perinteisellä luterilaisella käsityksellä lain ja evankeliumin välisestä dialektiikasta sekä opilla vanhurskauttamisesta. Sivutaan myös apostolisen uskon suhdetta uskontojen väliseen kohtaamiseen sekä pohditaan päätteeksi, mitä ”evankelinen katolisuus” tai sitoutuminen jakamattoman kirkon perintöön tämän päivän näkökulmasta merkitsee kirkon kutsumukselle julistaa apostolista evankeliumia aina uudelle sukupolvelle ja uusissa olosuhteissa.

Kristillisessä uskossa on yleisesti ja erityisesti kyse uskosta kolmiyhteiseen Jumalaan ja Hänen pelastustekoonsa Jeesuksessa Kristuksessa Raamatun ilmoituksen valossa.<sup>1</sup> Jeesus lupasi lähettää oppilailleen, apostoleille, eli Kirkolle Pyhän Hengen, Totuuden Hengen, joka johtaa apostolit ”tuntemaan koko totuuden” (Joh. 16:13). Pyhä Henki, Herra ja eläväksi tekijä, vuodatettiin ensimmäisenä helluntaina (Ap.t. 2). Kaikki kristillisen uskon opit ovat palautettavissa tähän apostoliseen alkuperään ja uskoon, evankeliumiin, joka on tarkoitettu koko maailmalle (Matt. 28:18–20). Kristus lupasi olla omiensa luona kaikki päivät maailman loppuun asti. Siksi luterilainen tunnustuskin opettaa pyhän kirkon ”pysyvän ikuisesti” (*Augsburgin tunnustus* eli CA 7<sup>2</sup>).

Luterilaisten tunnustuskirjojen alkuun on tietoisesti liitetty kolme vanhan kirkon uskontunnustusta. Tämä ilmentää tarkoitusta liittyä raamatulliseen, apostoliseen ja katoliseen uskon sellaisena kuin se tulee ilmi näissä tunnustuksissa. Tarkalleen ottaen ainoastaan Nikean tai Nikean-Konstantinopolin uskontunnustus on hyväksytty ekumeenisissa kirkolliskokouksissa: Nikeassa vuonna 325 ja

---

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

2 CA on lyhenne tunnustuksen latinankielisestä nimestä *Confessio Augustana*.

täydennettynä Konstantinopolissa vuonna 381. Se on käytössä sekä itäisessä että läntisessä kristikunnassa.<sup>3</sup>

Kristillinen usko on olennaisesti juuri nikealaista uskoa. Itse asiassa Uuden testamentin kanonisten kirjojen kokoelma on hyväksytty lännessä vasta tämän tunnustuksen hyväksymisen jälkeen eli Hippo Regiuksen 393 ja Karthagon 397 synodeissa, jotka olivat vanhan kirkon synodien eli kirkolliskokousten tapaan eri paikalliskirkkoja edustavien piispojen päätöksentekoaikaa, mutta eivät koko kristikuntaa kattavia seitsemän ekumeenisen konsiilin tapaan. Paavi Innocentius I vahvisti synodien hyväksymän kaanonin asiasta vuonna 405. Uuden testamentin kaanon syntyi siis yli kolmen vuosisadan kuluessa. Lähes kaikki kaanonin kirjat olivat kuitenkin laajassa käytössä koko tämän ajan.<sup>4</sup> Piispat, papit, diakonit ja kirkkokansa kokivat juuri näiden kirjojen välittävän evankeliumin kirkkaimmin, rakkaimmin ja auktoritatiivisimmin. Jo varhain oli lyhyitä apostolisen uskon sääntöjä (*regula fidei*), joiden pohjalta ja valossa myös Nikean uskontunnustus syntyi. Uskon säännöt ja uskontunnustukset ohjasivat osaltaan juuri tietyn Raamatun kirjakokoelman käyttöön. Jo tämä osoittaa, miten Raamattu tradition kärkenä, uskonyhteisö ja piispan kaitsijanvirka kuuluvat yhteen apostolisen uskon luotettavassa välittämisessä eteenpäin.<sup>5</sup>

Luterilaisuus 1500-luvun läntisen kirkon reformiliikkeenä painotti Raamattua kirkon kaiken opin ylimpänä arviointiperustana. Sitä ei kuitenkaan irroteta kirkon traditiosta. Tarkoituksena on siis liittyä jo kirkkoisä Irenaeuksen (n. 130–n. 200) edustamaan käsitykseen, jonka mukaan Raamattu on lähteiden lähde sekä 400-luvulla eläneen Vincent Lérinumilaisen sääntöön, että opetusta tulee ohjata sen, mitä ”aina, kaikkialla ja kaikki” ovat uskoneet (*semper, ubique et ab omnibus*) kristilliseksi apostoliseksi opiksi. Vaikka uskoa tulee julistaa ymmärrettävästi kunkin ajan ja paikan ihmisille, tulee varoa sellaisia muutoksia, jotka muuttavat apostolisen opin koko luonnetta ja olemusta (*aliquid ex alio in aliud*).<sup>6</sup> Tulkinnaissa tarvitaan kirkkoyhteisön (*communio*), tradition ja kirkon viran vuorovaikutusta, niin että kirkon ykseys, pyhyys, katolisuus ja apostolisuus voisivat toteutua mahdollisimman täydesti.<sup>7</sup> Tähän kuuluu erottamattomasti ekumeeninen vuorovaikutus osana pyrkimystä kuunnella Pyhän Hengen johdatusta Kirkolle sen etsiessä tietä

---

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

4 Pihkala 1992, 61. Kaanonin kehityksestä ks. myös esim. Veijola 2004.

5 Vrt. esimerkiksi Martikainen 2002, 37–47; Pihkala 2017, 156–180 ja Kasvavaa yhteyttä 2017, artikkelit 178–182.

6 Vincent Lérinumilaisen säännöstä ks. esim. Guarino 2013, luterilaisuuden tulkintahistoriassa Stewart 2015 ja opin kehityksen kysymyksistä Nichols 1990.

7 Vrt. Kasvavaa yhteyttä 2017, artikkelit 180–181.



ja seuratessa Herraansa Jeesusta Kristusta kohti ykseyttä todistuksen ja palvelun vahvistamiseksi, niin että maailma uskoisi (Joh. 17:21).

Ekumeenisuus liittymisenä yhteiseen kristilliseen uskoon ja jakamattoman kirkon perintöön tulee hyvin esiin Augsburgin tunnustuksen loppusanoissa.<sup>8</sup> Niissä todetaan: ”Tässä ovat esitettyinä meidän oppimme pääpiirteet. Siitä voidaan todeta, ettei siinä ole mitään, mikä on ristiriidassa Raamatun tai katolisen kirkon tai Roomankaan kirkon kanssa, sikäli kuin kirkon oppi on isien kirjoituksista meille tunnettua.” Tässä olivat kuitenkin vain opin pääpiirteet. Tanskalainen luterilainen teologi Regin Prenter onkin tähdentänyt: ”...luterilainen kirkko ei voi olla ’tunnustususkollinen’ vain toistamalla lausemia CA:sta. Se olisi sen julistuksen ja ylistyksen ohentamista ja surkastuttamista, josta CA todistaa.”<sup>9</sup> Tunnustukselle uskollinen luterilainen kirkko pitää ensisijaisena Raamatun tarjolla pitämää rikkautta. Samalla se pitää kiinni yhteisestä tunnustuksesta, joka sanoittaa Raamatun todistusta eli elää Jumalan sanasta.<sup>10</sup>

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

*2. Nikaian-Konstantinopolin uskontunnustuksessa julkilausuttu apostolinen usko elää kirkon traditiossa, jonka luotettavuus ja arvo ilmenevät Raamatun valossa. 3. Olemme yksimielisiä siitä, että Jeesuksen Kristuksen kirkko on yksi, pyhä, katolinen ja apostolinen. Sekä ortodoksinen kirkko että luterilainen kirkko ottavat vastaan apostolisen ilosanoman Jeesuksesta Kristuksesta ja pyrkivät horjumatta seuraamaan sitä.*<sup>11</sup>

Luterilaisiin tunnustuskirjoihin kuuluvassa *Yksimielisyyden ohjeessa* todetaan tähän liittyen Raamatusta normin antavana normina (*norma normans*) kirkon normaatiiviselle opetukselle (*norma normata*):

8 Vrt. esim. Prenter 1980, 271.

9 Prenter 1980, 271.

10 Prenter 1980, 271.

11 [Lue Tiedonanto Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon yhdeksännestä teologisesta oppikeskustelusta, Liite 1 Tiivistelmä \(linkki avautuu erilliseen pdf-dokumenttiin\).](#)

[...] Raamattu yksin on ainoa tosi ohje, jonka mukaan kaikki opettajat ja opit on koeteltava ja arvioitava.

2. Koska tosikristillinen oppi on jo ammoin Jumalan sanan perusteella puh-  
taasti ja terveesti ymmärrettynä tiivistetty lyhyiksi uskonkohdiksi, jotka on  
suunnattu harhaoppisten väärennöksiä vastaan, me tunnustamme omiksemme  
kolme yleisesti hyväksytyä symbolia, nimittäin Apostolisen, Nikaian ja pyhän  
Athanasiuksen uskontunnustuksen. Ne ovat suurenmoisia, ytimekkäitä, kristilli-  
siä, Jumalan sanaan perustuvia uskon tunnustuksia, joissa selkeästi ja vakaasti  
vastustetaan kaikkia niitä harhaoppeja, jotka niihin aikoihin nostivat päätään  
kristillisessä kirkossa.<sup>12</sup>

Ekumeenisten kirkolliskokousten päätökset ja kirkko kastettujen kristittyjen  
apostolisen yhteisönä, Raamattu, piispanvirka ja evankeliumi kietoutuvat nekin  
yhteen. Kehien ydin ja sydän on kolmiyhteisen Jumalan pelastava läsnäolo Kirkossa  
sanan ja sakramenttien kautta. Jo vuoden 1963 Montrealin Faith and Order  
-konferenssissa todettiin:

[...] elämme kristittyinä evankeliumin Traditiosta (kerygman paradosis), josta  
todistaa Raamattu ja joka on välittynyt kirkossa ja kirkon toimesta Pyhän  
Hengen voiman avulla. Traditio sanan tässä merkityksessä aktualisoituu Sanan  
saarnaamisessa, sakramenttien jakamisessa ja jumalanpalveluksessa, kristillisessä  
opetuksessa ja teologiassa sekä lähetystyössä ja kirkon jäsenten elämällään anta-  
massa Kristus-todistuksessa. Se, mitä traditioprosessissa välitetään, on kristillinen  
usko, joka ei ole vain tiettyjen oppien summa, vaan Pyhän Hengen työn välittämä  
elävä todellisuus. Voimme puhua kristillisestä Traditiosta (isolla alkukirjai-  
mella), jonka sisältönä on Jumalan ilmoitus ja itsensä antaminen Kristuksessa  
ja joka on läsnä kirkon elämässä. Tämä Traditio, joka on Pyhä Hengen työtä,  
on kuitenkin ruumiillistunut traditioissa (tämän sanan kummassakin mielessä)  
tarkoittaen sekä ilmaisumuotojen erilaisuutta että eri yhteisöjä.<sup>13</sup>

Luterilaiset perinteisesti painottavat ison T:n Traditiota. Sitä voidaan kuvata käsit-  
teillä ”apostolinen usko” tai ”apostolinen evankeliumi”. Traditiot pienellä alku-  
kirjaimella kuitenkin ruumiillistavat eletyssä historiallisessa todellisuudessa ison  
T:n sisältöä. Sitä ei voi tavoittaa ohi niiden. Usko ja sen lausuttu sisältö kuuluvat  
yhteen. Siksi luterilaisessa tunnustuksessa Raamattu on ylin arviointiperuste, mutta  
se hyväksyy traditiot, kun ne ovat lähteen mukaisia ja välittävät samaa sanomaa  
ja elävää vettä. Kristus-keskeisyyden näkökulmasta jo ensimmäinen Nikean synodi  
325 oli ratkaisevan tärkeä. Nikean uskontunnustus tunnusti, että Jeesus Kristus

12 [Ote on Yksimielisyyden ohjeesta kohdasta Opin summa, perusta, sääntö ja ohje.](#)

13 Teinonen 1967, 168.

Jumalan Poikana ”meidän ja meidän pelastuksemme tähden ihmiseksi tulleen” on ”samaa olemusta” (*homousios*) kuin Isä. Muut synodit ovat oikeastaan tämän ”nikealaisen uskon” selitystä. Nikean uskontunnustus tiivistää myös kirkon attribuutit: yksi, pyhä, katolinen ja apostolinen. Tässä on hedelmällinen yhteinen lähtökohta rakentaa myös pienemmissä asioissa yksimielisyyttä ja tavoitella traditioiden erilaisten korostusten avoimuutta toiselle yhteistä evankeliumia tarjolla pidettäessä.

Vuonna 1982, monenkeskisen ekumenian tähän asti vaikutusvaltaisimman dokumentin, lähestymisasiakirjan *Kaste, ehtoollinen ja virka* ilmestyttyä Kirkkojen Maailmanneuvoston Faith and Order -komissio käynnisti seuraavana vaiheena vuodesta 1978 suunnitellun tutkimusprojektin ”Kohti apostolisen uskon yhteistä ilmaisemista nykyajassa”. Siinä lähtökohdaksi otettiin Nikean-Konstantinopolin tunnustus vuoden 381 muodossa. Kymmenen vuotta kestäneen tutkimusprosessin tuloksena julkaistiin asiakirja *Tunnustamme yhden uskon* (*Confessing One Faith*) vuonna 1990. Esipuheessa Jean-Marie Tillard OP toteaa:

*Kaikkien kristittyjen yhteentuleminen aidossa uskon, evankeliumin mukaisen elämän ja lähetysten kommuuniossa edellyttää apostolisen uskon yhteistä tunnustamista. Niin kuin monet Lima-dokumentin Kaste, ehtoollinen ja virka (engl. Baptism, Eucharist and Ministry, lyh. BEM) vastaukset ovat osoittaneet, kristityt eivät voi todella liittyä yhteen, elleivät he tunnista toisissaan sitä samaa apostolista uskoa, jota sanoin ja omalla elämällä tunnustetaan. Tunnustamme yhden uskon -asiakirjan avulla kirkkoja vedetään tämän yhteisen uskon tunnustamisen piiriin. Tätä uskoa tunnustetaan erityisesti kasteen toimittamisen ja eukaristian vieton yhteydessä, ja sitä julistetaan kaikkien kristillisten yhteisöjen tekemässä lähetystyössä.<sup>14</sup>*

Asiakirjan aluksi todetaan kolme kirkon näkyvän ykseyden ”olennaista ehtoa ja perusainesta”: a) apostolisen uskon tunnustaminen; b) kasteen, eukaristian ja viran vastavuoroinen tunnustaminen; todistuksen ja palvelun sekä c) virallisen tason päätöksenteon ja opetuksen yhteiset rakenteet. Tarkoituksena oli edistää sitä, että voidaan ”tunnistaa, selittää ja tunnustaa” apostolinen usko yhdessä.<sup>15</sup> Samalla haluttiin edistää myös muiden näkyvän ykseyden edellytysten toteutumista. Varsin pian kävi ilmi, että nykykontekstin huomioon ottaminen merkitsi työryhmän kokemuksen mukaan sitä, että ensin tuli aloittaa ”selittämisestä” jotta voitaisiin sitä kautta päästä yhteiseen apostolisen uskon tunnustamiseen ja tunnustamiseen.<sup>16</sup>

Eeva Martikainen on kiinnittänyt huomiota tämän järjestyksen vaihtamisen ”tunnustamisesta selittämiseen” tuomaan periaatteelliseen lähestymistavan muutokseen tutkimuksessaan *From Recognition to Reception* (2002). Hän näkee

<sup>14</sup> Tunnustamme yhden uskon 1998, x.

<sup>15</sup> Tunnustamme yhden uskon 1998, 1.

<sup>16</sup> Tunnustamme yhden uskon 1998, 4.

tutkimusohjelman keskeiseksi ongelmaksi sen, miten siinä ilmaistaan tunnustus. Herää kysymys, voidaanko apostolinen usko ilmaista johdonmukaisesti ja jatkumossa alkuperäiseen kirjoitettuun tekstiin?<sup>17</sup> Alun perin oli määrä tuottaa BEM:n tapainen konvergenssi- eli lähestymisdokumentti. Vähitellen tavoiteasettelu alkoi muuttua, mikä näkyi myös työskentelymenetelmien muuttumisena dogmaattisesta ja systemaattisesta metodista eksegeettiseen ja hermeneuttiseen. Alettiin epäillä, voidaanko erottaa sisällön selventäminen, eksplikointi, ja nykyinen ymmärtäminen toisistaan. Hermeneuttisesti painottuneessa tulkinnassa apostolisen uskon sisällön nähdään perustuvan Raamattuun ja Vanhaan testamenttiin, ei niinkään uskontunnustukseen. ”Hyvä sanoma” pitää lähtökohdan mukaan muotoilla uudelleen jokaisessa kirkon elämän tilanteessa. Tämä puolestaan perustuu kristillisen uskon merkitykseen meidän aikanamme kohdattaessa sen haasteita.<sup>18</sup>

Seurauksena näistä muutoksista oli se, että Stavangerissa 1985 Faith and Order -komission täysistunto hylkäsi tavoitteen saada aikaan uusi lähestymisasiakirja apostolisesta uskosta. Taustalla on nähtävissä tulkinnassa tapahtunut hermeneuttinen ja samalla uusprotestanttisen teologisen lähestymistavan mukainen käänne. Tämä ei kaikesta päätellen tyydyttänyt ortodokseja, roomalaiskatolisia eikä myöskään vanhan kirkon perinteeseen ankkuroituvia anglikaaneja, luterilaisia ja muita. Oli toteutunut painopisteen muutos doksologisesti ymmärretystä tunnustuksesta Nikean-Konstantinopolin teologiseen selittämiseen nykykontekstissa. Tämä käy ilmi asiakirjan selitysosassa, missä todetaan, että dokumentti on tiukasti ottaen hylännyt opin dogmaattisen ja historiallisen tunnustamisen tunnustustekstissä. Siitä on tullut teologinen ja metodologinen työkalu.<sup>19</sup>

Tunnustus ei näin ollen ole enää luonteeltaan tietty historiallinen teksti, eikä tunnustuksessa lausutun opin tunnustaminen ole tunnustamista. Tunnustus ymmärretään pikemminkin dynaamisesti, jolloin se voidaan ilmaista ja kenties myös konstruoida kristillisen uskon ”keskuksesta” käsin.<sup>20</sup> Projektissa voidaankin havaita Leuenbergin konkordiasta tutun ”evankeliumin keskus” -menetelmän vaikutusta. Sittemmin se on yhä selvemmin osoittautunut kompastuskiveksi pyrittäessä protestanttien, roomalaiskatolisten ja ortodoksien keskinäiseen lähestymiseen. Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön valmisteluasiakirjassa (*On Church and Church Communion* 2018) teologiseen dialogiin roomalaiskatolisen kirkon kanssa onkin nähtävissä pyrkimystä ymmärtää aiempaa konkreettisemmin uskon ja kirkon elämän ”perustan” (*Grund*) ja sen ”ilmauksen” (*Gestalt*) välinen suhde. Suomalaisessa ekumeenisessa teologiassa on 1970-luvulta lähtien kiinnitetty huomiota ”evankeliumin keskus” -menetelmän puutteisiin ja edetty toista tietä, mikä näkyy esimerkiksi *Porvoon yhteisessä julkilausumassa* (1992) sekä

17 Martikainen 2002, 33.

18 Martikainen 2002, 194–195.

19 Martikainen 2002, 197.

20 Martikainen 2002, 198. ”Evankeliumin keskus” -ajattelusta ks. Martikainen 1980.

luterilais-katolisessa asiakirjassa *Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta* (2017). Nikean-Konstantinopolin uskontunnustuksen dogmaattis-historialliseen sisältöön sitoutuminen nykyhetkessä tapahtuvan tulkinnan lähtökohtana käy ilmi myös kirkkomme ulkoasiain osaston teologisten asiain jaoston lausunnosta *Tunnustamme yhden uskon* -asiakirjasta: ”Kirkkomme pitää NC:tä apostolisen uskon keskeisenä tiivistelmänä.”<sup>21</sup>

Uskon ja teologian lähteet eivät kuitenkaan ole vain historiallisia. Faith and Order -asiakirjan *Moral Discernment in the Churches* (2013) mukaan ”uskon lähteet”, totuuden ja auktoriteetin lähteet kristityille ovat: 1) Pyhän Hengen johdatus, 2) Raamattu, 3) traditio, 4) opetusauktoriteetti, 5) spiritualiteetti, 6) kirkon kulttuuri (käytännöt, tavat, identiteetti), 7) ihmisjärki ja muut viisaan harkinnan lähteet (järki, luonnollinen laki, moraalinen harkinta, luonnon-, yhteiskunta- ja ihmistieteet, omatunto, kokemus, yleinen laki ja ihmisoikeudet, kulttuuri ja kulttuuriset luomukset sekä kieli).<sup>22</sup> On kuitenkin hyvä huomata, että ortodoksisesta näkökulmasta myös tämän asiakirjan nähtiin edustavan relativistista lähestymistapaa, koska siinä korostuu ”ei-teologinen akateeminen lähestymistapa”. Lisäksi siitä puuttuu hengellisiä ja teologisia näkökulmia, kuten Jumalan kansan kokemus kirkossa (*consensus fidelium*). Nykyisistä haasteista yksipuolisesti liikkeelle lähtevä hermeneuttinen lähestymistapa ilman ankkuroitumista kirkon traditioon ja etenkin historiallisiin tunnustuksiin ei ole ekumeenisesti hedelmällinen lähestymistapa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö uskon tuoretta sanoittamista kussakin ajassa tarvita, kunhan se on tunnistettavissa samaksi apostoliseksi uskoksi, jota Nikean-Konstantinopolin uskontunnustus keskeisesti edustaa.

## Apostolisen uskon tulkinta

Apostolisuus ei tarkoita museaalisuutta vaan lähetettynä olemista. Apostolit ovat ainutkertainen collegio, mutta heidän saamaansa lähetystehtävään osallistuu jokainen kristitty, joka välittää apostolista evankeliumia. Kyse ei ole sammaloituvien vaan vierivien elävien kivien kutsumisesta seuraamaan Kristusta jo pyhässä kasteessa. Kristillisen opin, varhaiskristillisyyden ja ekumenian tuntija piispa emeritus Juha Pihkala tähdentää:

*Muutos on kristillisessä uskossa yhtä välttämätöntä kuin muuttumattomuus. On kuitenkin osattava erottaa toisistaan se, mikä voi ja minkä täytyy olosuh- teiden muuttuessa muuttua, ja se, mikä ei saa muuttua, kun pidetään kiinni kristillisen uskon identiteetistä.*<sup>23</sup>

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

22 Moral Discernment in the Churches 2013, 23–32.

23 Pihkala 2019, 129.

Pihkalan mukaan kristinuskon paradoksaalinen pelastushistoriallinen rakenne

[...] on avainasemassa, kun pohditaan, millaisia tulkinnallisia menetelmiä kirkon olisi sovellettava viestiessään sanomaansa omassa kulttuuriympäristössään [...] Suuri osa niistä seikoista, jotka ovat johtaneet kristillisten kirkkojen välisiin kiistoihin ja lopulta ehtoollisyhteyden katkeamiseen, ovat johtuneet kulttuurin ja kielen eroista.<sup>24</sup>

Liikutaan sekä ekumenian että lähetyksen ydinalueilla. Lähetysteologi emeritus Risto A. Ahonen painottaakin:

*Apostolisuus tunnustuksena ja tunnustautumisena merkitsee iloista ja kiitollista pitäytymistä Kristuksen pelastustyöhön ja Kolmiyhteisen Jumalan uutta luovaan työhön maailmassa. Apostolisuus, tunnustus, tunnustautuminen ja lähetykset liittyvät elämää uudistavana liikkeenä yhteen [...].<sup>25</sup>*

Raamatuntulkinnassa ydin on, Lutherin sanoin, se, ”mikä ajaa Kristusta” (*was Christum treibet*). Tämä palautuu kirkon perustehtävään ja mandaattiin: evankeliumin julistaminen sanoin ja teoin, usko ja rakkaus. Kristus-keskeisyydessä ei kuitenkaan ole kyse abstraktista periaatteesta vaan Raamatun punaisesta langasta, joka on punoutunut tekstikokonaisuuteen. Jumalan lahjoittava rakkaus on läsnä kristillisen uskon pyhässä kirjassa kautta linjan sen tähtäyspisteenä. Kristillisen teologian kokonaisuutena tuleekin pysyä kiinnittyneenä Raamattuun sen sydämenä ja sieluna. Muuten teologinen ajattelu on vaarassa kapeutua, vääristyä ja ummehtua.

Raamatuntulkintaa ovat alusta asti ohjanneet edellä mainitut uskon säännöt (*regula fidei*) ja uskontunnustukset. Uskon tai ”totuuden säännöt” ovat saman sisältöisiä kuin Uuden testamentin ohjeelliset kirjoitukset, samaa apostolista traditiota. Ne ovat ”lyhennetty sana” (*verbum abbreviatum*, Augustinus). Uskontunnustus ilmaisee uskon trinitaarisen rakenteen kaavan muodossa, ”uskon sääntö” vapaammin ja laajemmin. Yhdessä ne muodostavat Uuden testamentin sisällön tulkinnan avaimen. Uskon identtisyys alkuperäisen ilmoituksen kanssa sai varhaiskirkossa lisätakeen keskeisimpien piispan istuinten (*sedes*) historiallisesta jatkuvuudesta aina apostoleihin asti.<sup>26</sup>

24 Pihkala 2019, 140–141.

25 Ahonen 2019, 161.

26 Mannermaa 1983, 25, 38–39.

Luterilaisuudessa onkin nähty Raamatun ja tradition kuuluvan yhteen sikäli kuin ne ilmaisevat samaa apostolista uskoa, joka on normatiivinen kaikkina aikoina.<sup>27</sup> Traditio, suksestio ja uskonyhteys (*communio*) kuuluvat yhteen. Augsburgin tunnustus (CA XXVIII) puolestaan sanoo piispoilla olevan

*evankeliumin mukaan, tai kuten on tapana sanoa, jumalallisen oikeuden mukaan [...] tuomio- ja hallitusvalta [...] piispoina, ts. henkilöinä, joille on uskottu sanan ja sakramenttien virka. Se sisältää oikeuden antaa anteeksi syntejä, hylätä evankeliumin kanssa ristiriidassa olevat opit sekä erottaa seurakunnan yhteydestä sellaiset, joiden jumalattomuus on yleisesti tunnettua, pelkällä sanalla ilman inhimillistä pakkoa. Seurakuntien tulee välttämättä ja jumalallista oikeutta seuraten osoittaa siinä heille kuuliaisuutta tämän sanan mukaisesti: Joka kuulee teitä, hän kuulee minua.*<sup>28</sup>

KJ 18 esittää nämä piispan tehtävät hieman abstraktimmin korostaessaan ykseyden vaalimista ja kirkon tehtävän toteuttamista hiippakunnassa piispan vastuualueena. Hänen tulee myös ”valvoa, että papit ja seurakuntien muut viranhaltijat ja työntekijät ovat oppinsa puolesta nuhteettomia ja käyttäytyvät elämässään kristillisesti”.

Kristillisen kirkon paluu uhkaavilta harhapoluilta takaisin kohti ydintä ja sitä kautta kirkon uudistuminen on historian kuluessa perustunut Raamatun, Jumalan sanan keskeisen sanoman uudelleen löytämiseen ja vakavasti ottamiseen. 1500-luvun luterilainen reformaatio on tästä hyvä esimerkki. Suomessa myös kirkkomme herätysliikkeiden esiinmarssi 1800-luvulla oli sen siivittämää, että Pipliaseura painatti Raamattuja edulliseen hintaan yhä useamman saataville. Samaan aikaan lukutaitoa edistettiin aiempaa tehokkaammin.<sup>29</sup>

Lutherin ajatukset Raamatun lukemisesta uskonelämän hoitamisen ja teologian tekemisen perusedellytyksenä ovat osaltaan vahvistaneet Raamatun lukemista ja tutkimista myös ekumeenisesti. Vatikaanin toinen kirkolliskokous tähdensi Raamatun olevan ”pyhän teologian sielu” (*Dei Verbum*) ja korjasi Raamatun ja tradition välisen suhteen ymmärtämistä jo kirkkoisä Irenaeuksen edustaman yksilähdeteorian suuntaan. Raamattu Jumalan sanana on roomalaiskatolisessa teologiassa ja kirkon elämässä nykyisin varsin paljon esillä. Myös ortodoksinen kirkko ja teologia on saanut tästä raamattuherätyksestä pontta edistää Raamatun tutkimista ja lukemista muutenkin kuin jumalanpalveluselämässä. Luterilaisessa ja yleensä protestanttisessa teologiassa, jossa historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen ja kristinuskon

27 Vrt. Dieter (2018, 110–111) Melanchthonin käsityksestä, jonka mukaan vanhan kirkon kirkolliskokousten päätökset ovat tulosta pyhän Raamatun kuuntelusta. Sieltä piirtyvät esiin kolminaisuusoppi ja kaksiluontooppi. ”Traditio, johon Melanchthon liittyy, tulee Raamatusta ja johtaa takaisin Raamattuun. Se auttaa ymmärtämään Raamattua oikein.”

28 [Ote on Augsburgin tunnustuksesta Poistettuja väärinkäytöksiä koskevasta osasta kohdasta XXVIII Kirkollinen valta.](#)

29 Vrt. Kakkuri 2015.

dogmaattisen ymmärtämisen välillä on käyty kiivainta kamppailua, Raamatun käyttö ja auktoriteetti on vastaavasti saanut monesti väistyä hermeneuttisen ja nykykontekstin haasteita sekä tulkintamalleja painottavan lähestymistavan tieltä. Tulkintaan ei ole antanut riittävää tukea vanha, varsin yksipuolisesti mahdollisimman objektiivista ”alkuperäistä” historiallista merkitystä tavoitteleva eksegeettinen lähestymistapa, jossa kristillinen opinmuodostus on prosessista sulkeistettu pois.

Tekstin itsensä vaikutusta sekä tekstin vastaanottajan ja tulkitsijan vaikutusta painottavat kirjallisuustieteelliset ja vaikkapa kognitiopsykologian menetelmät ovat kuitenkin kääntäneet katsetta Raamatun lukijaorientoituneen ja yhteisöllis-kanonisen raamatuntulkinnan suuntaan tavalla, jossa uskonyhteisön erityislaatuisuus tulkitsijana on mahdollista ottaa paremmin huomioon.<sup>30</sup> Tulkinta ei koskaan ole täysin edellytyksetöntä, vaan valittu esiyymmärrys vaikuttaa tuloksiin. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että päädyttäisiin täyteen subjektivismiin ja relativismiin. On kuitenkin hyvä ottaa esiyymmärryksen merkitys huomioon.

On myös raamatuntutkijoita, jotka myöntävät kirkon roolin ensisijaisena tulkintayhteisönä (esim. Francis Watson 1994). Tämä vähentää jännitettä ”tieteellisen” eksegeesin ja elävän jumalanpalvelusyhteisön välillä. On myös viljelty aiempaa teologisempaa tapaa lukea Raamattua (esim. Brueggeman 1997, Moberly 2000). Voi olla, että systemaattisen teologian ja raamatuntutkimuksen jakolinjat jatkavat pehmentymistä. Yksi syy tähän on narratiivisuus yhteiskunnassa esillä olevana ensisijaisena tietämisen tapana. Logiikassa otetaan huomioon myös ”sumeaa logiikka”. Esimerkiksi filosofi Hans-Georg Gadamer ja yhteiskuntatieteilijät ovat nostaneet esiin tradition merkityksen tiedon muodostumisessa. Teologisesti tätä ovat korostaneet esimerkiksi Hans Frei 1974 ja George Lindbeck 1984 niin kutsutussa postliberaalin teologian ohjelmassa. Kirkko tulkintayhteisönä korostuu. Tämän valossa on nähty paluuta reformaattorien ”dogmaattiseen ontologiaan” sekä toisaalta pidetty uskonyhteisön huomioon ottavaa *Scriptural reasoning* (kuunteleva keskustelu Kirjoituksista) -menetelmää yhtenä esimerkkinä toisten uskontojen kohtaamisen esittämästä vuorovaikutuksen ja tulkinnan haasteesta.<sup>31</sup>

Raamatuntulkinta ei voi olla puhtaan historiallista tai puhtaan eksistentiaalista. Se ei voi olla myöskään jäykän dogmaattista merkityksessä pelkkä historiallinen, totena pitävä usko. Kyse on uskollisuudesta apostoliselle julistukselle, joka pyrkii tuomaan alkuperäisen sanoman uuteen tilanteeseen. Kokonaisuus tulee ottaa huomioon. Raamatuntulkinnan, uskontunnustusten ja sitä myöten myös dogman ja dogmien paikka, ”Sitz im Leben”, on kristillisen uskon julistamisen ja opettamisen, rukouksen ilmapiirissä. Erityisen selkeästi tämä tulee näkyviin perinteisessä ortodoksisessa teologiassa, jossa liturgia nähdään rukoiltuna teologiana. Kristillistä opinmuodostusta ja sitä tukevaa teologiaa on alusta asti harjoitettu uskonyhteisön

---

30 Erilaisista raamatunäkemyksistä ja raamatuntutkimuksen annista kirkolle nykyään ks. esimerkiksi Thurén 2019.

31 Davies 2010, 508.



vaikutuspiirissä. Uuden testamentin tekstit, vaikkapa Paavalin kirjeet ovat rukoiltua ja monesti myös liturgista teologiaa. Jeesuksen opetuksissa Jumala itse puhuu. Tässä mielessä rukouksen laki (*lex orandi*) ja uskon laki (*lex credendi*) sekä toiminnan laki (*lex agendi*) kuuluvat yhteen. Pyhä Henki toimii kirjoitetun ja julistetun tekstin kautta ja avaa näkemään sen hengellisen sisällön, jonka kärki on Jumalan rakkaudessa, armossa ja Kristus-julistuksessa. Esimerkiksi Martti Luther painotti teologian olevan kokemuksellista viisautta, jossa rukous (*oratio*), sanan mietiskely (*meditatio*) ja kamppailu asian kanssa, kun Raamatun ja elämäkokemuksen välinen ristiriita tuottaa ahdistusta (*tentatio*), yhdistyvät. Raamatun sanan voima tulee ilmi, kun se auttaa voittamaan tuon ahdistuksen.<sup>32</sup>

Niin jumalanpalvelusteologiassa kuin teologiassa muutenkin on entistä keskeisemmässä roolissa ollut se, miten Raamatussa ymmärretään ”Herran tekojen muistaminen”. Avainkäsitteitä ovat tällöin ”anamneesi” ja ”epikleesi”. Anamneettisuus tarkoittaa sitä, että menneisyyden tapahtumat, Jumalan teot, nykyistyvät ja avaavat samalla myös tulevaisuuden merkityksen Jumalan antaman toivon horisontissa. Epikleesi merkitsee Pyhän Hengen avuksi huutamista. Lupauksen sanaan luottaen Jumala myös toteuttaa sen, minkä lupaa. Tästä näkökulmastahan myös Luther selitti vaikkapa Isä meidän -rukousta ja sen pyyntöä ”Tulkoon sinun valtakuntasi”. Ehtoollisella ja yleensä kirkon pyhissä toimituksissa anamneesi ja epikleesi ovat avainroolissa. Tällainen ajattelutapa merkitsee samalla trinitaarista ja holistista, kokonaisvaltaista ajattelutapaa. Ihminen ei ole vain järkeä ja tunnetta tai vain kehoa. Ihminen on hengen, sielun ja ruumiin kokonaisuus. Ihminen tulee myös kirkon työssä ottaa huomioon kokonaisuutena. Samoin hän kuuluu yhteen luomakunnan kanssa, vaikka onkin Jumalan kuvaksi luotuna tarkoitettu elämään erityisellä tavalla Jumalan yhteydessä. Kuitenkin myös luomakunta on osallinen Kristuksen lunastuskuoleman tuomasta uudesta todellisuudesta, vaikka vielä ”huo-kaakin synnytystuskissa”.

Raamattua siis kuunnellaan ja tutkitaan uudistuksen löytämiseksi ja siitä osalliseksi pääsemiseksi uskon sääntöjen, uskontunnustusten ja Uuden testamentin osoittaman suunnan mukaisesti. Luterilaisen kirkon tunnustuskirjojen avaintunnustus Augsburgin tunnustus, jota muut tunnustuskirjat tavallaan selittävät, pyrkii sekin liittymään Raamatun ja isien edustamaan nikealaiseen uskoon. Niinpä uutta tulee etsiä Raamatun äärellä hiljentyväällä. Tässä valossa tulee arvioida myös saavutettua, eri menetelmin ja metodein hankittua uutta tietoa Raamatusta ja todellisuudesta yleensä.

32 Lutherin käsityksestä teologiasta ks. Bayer 2008, 15–43. Vrt. myös Dieter 2018, 108–109.

## Laki, evankeliumi ja oppi vanhurskauttamisesta

Raamatuntulkinnassa keskeinen perinteinen luterilainen teologinen lähtökohta on erottelu lain ja evankeliumin välillä. Luther sanoo siitä:

*Ellei näet evankeliumia selvästi eroteta laista, ei kristillinen oppi voi säilyä terveenä. Jos taas tämä ero ymmärretään, tunnetaan oikea vanhurskauttamiskäsitekin. Silloin on helppo erottaa usko teoista, Kristus Mooseksesta ja esivallasta sekä kaikista maallisista laeista. (WA 40, 1, 486, 25–487, 12)<sup>33</sup>*

Erottelua lain ja evankeliumin välillä voi pitää jopa fundamentaaliteologisena luterilaisen teologian ja opinkäsityksen peruskäsitteenä, joka määrittää ”[...]perustavasti myös muita opinkohtia, kuten ilmoitus-, Raamattu, vanhurskauttamis- ja kirkko-oppia sekä etiikkaa”.<sup>34</sup> Erottelun tähtäyspisteenä on ”puhtaan evankeliumin” julistaminen sekä Jumalan sanan kokonaisuudesta kiinni pitäminen. Laki vaatii ja käsklee, evankeliumi lahjoittaa ja lohduttaa. ”Puhdas evankeliumi” puolestaan kytkeytyy Jumalan armoon ja rakkauteen Jeesuksessa Kristuksessa sekä sitä kautta oppeihin pyhästä Kolminaisuudesta ja kaksiluonto-oppiin kristinuskon pelastushistoriallisen rakenteen paaluttajina. Evankeliumiin kuuluu myös Pyhän Hengen toiminta kristityssä hyvien tekojen, uskon tai Hengen hedelmien lähteenä Kristususkon ja hänen kaltaisekseen muotoutumisen prosessissa, joka tässä elämässä jää aina keskeneräiseksi. Särkynyt Jumalan kuva (ja kaltaisuus) kuitenkin eheytyy Kristuksen sovituskuoleman kautta. Siitä pääsemme osalliseksi sanan ja sakramenttien herättämän uskon, Kristus-yhteyden ja -osallisuuden kautta. Evankeliumiin kuuluu myös kehoitus elää Kristuksen rakkauden käskyn mukaan, eikä se ole enää lakia, jos ja kun siihen saadaan uskon kautta voimaa. Uusi testamentti sisältää tällaisia kehoituspuheita, joita kutsutaan pareneesiksi. Nämä perusasiat kuuluvat myös muiden ekumeenisessa yhteydessä olevien kristittyjen jakamaan kristilliseen traditioon, vaikka he eivät lain ja evankeliumin erottelun terminologiaa käytäkään.

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

*8. Näihin uusiin näkemyksiin on johtanut yhteinen tapamme kuunnella Jumalan sanaa pyhässä Raamatussa. Me kuulemme yhdessä evankeliumin, että Jumala on rakastanut maailmaa niin paljon, että antoi ainoan Poikansa, jottei yksikään, joka häneen uskoo, joutuisi kadotukseen, vaan saisi iankaikkisen elämän’ (Joh. 3:16).<sup>35</sup>*

33 Weimarer Ausgabe, lainattu Martikainen 1985, 105 mukaan.

34 Martikainen 1985, 105.

35 Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista 1997 artikla 8. Julistus allekirjoitettiin vuonna 1999.

YJV on myös esimerkki siitä, että luterilaiset kirkot voivat sanoa jotain yhdessä tästä kristillisen uskon ydinasiasta ja -opista, vanhurskauttamisopista, joka oli keskeinen syy 1500-luvun reformaation myötä tapahtuneeseen läntisen kristikunnan jakautumiseen. Nyttemmin myös aiemmin kohtalaisen äänekkäs epäilijöiden joukko näyttää laantuneen, ja YJV:een ovat liittyneet niin metodistit, anglikaanit kuin reformoidutkin. On myös jo suunniteltu näiden maailmanyhteisöjen yhteisiä askeleita eteenpäin. Pyrkimyksenä on ”kommunikoida tämä sanoma aikamme ihmisille merkityksellisillä ja relevanteilla tavoilla yhteisen todistuksemme ja palvelumme kautta”.<sup>36</sup>

## Apostolinen usko ja uskontojen kohtaaminen

Paitsi ekumeenisuus myös uskontojen kohtaaminen on entistä vahvemmin läsnä myös suomalaisessa todellisuudessa. Haasteena on yhteisen elämän rakentaminen rauhanomaisesti toistemme vakaumusta kunnioittaen ja yhteisiä arvoja yhteiskunnassa edistäen positiivisen uskonnonvapauden hengessä yhdessä kaikkien hyvän tahdon ihmisten kanssa. Tutuinta on niin sanottujen kirjauskontojen eli juutalaisuuden, kristinuskon ja islamin eli ”abrahamilaisten” uskontojen kohtaaminen.

Jo mainittu *Scriptural reasoning* eli kuunteleva keskustelu Kirjoituksista on yksi menetelmä ottaa yhtäältä vakavasti uskontojen väliset tosiasialliset erot ja toisaalta siitä huolimatta kuunnella ja keskustella kunnioittavasti omasta ja toisen tradition pyhästä kirjasta ja sen ymmärtämisestä. Näin voidaan rehellisesti oman tradition pohjalta omana itsenä kohdaten edistää sekä yhteisymmärrystä että yhteistä toimintaa keskeisinä pidetyissä arvokysymyksissä. Menetelmää on sovellettu etenkin abrahamilaisten uskontojen kohtaamisessa. Se edustaa yhtä postliberaalia tapaa ottaa vakavasti eri tulkintayhteisöjen, etenkin keskeisimpien uskonnollisten perinteiden osuus pyhien kirjojen tulkinnassa tänään.

Uskontojen välisen kohtaamisen näkökulma on alettu ottaa entistä selvemmin huomioon myös kirjoitettaessa dogmatiikan tai systemaattisen teologian yleisyyksiä trinitaarisesta lähtökohdasta. Näistä mainittakoon esimerkkinä Hans-Martin Barthin *Dogmatik Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen* (2001) sekä Veli-Matti Kärkkäisen 5-osainen *A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World* (2013–2017). Kärkkäinen tarkastelee Kristuksen merkitystä myös ei-uskovoille ja koko maailmalle.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon toimintalinjaus uskontojen kohtaamisesta vuoteen 2020 sanoittaa osaltaan nykyluterilaista käsitystä kristillisen uskon ja muiden uskontojen välisestä suhteesta. Siinä näkyy osaltaan tähän keskusteluun

36 [Lue Statement from Notre Dame Consultation The Lutheran World Federationin kotisivulta.](#)

laajalti vaikuttaneen Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen asiakirjan *Nostra aetate* vaikutus:

*5. Kristityt tunnustavat kaikissa ihmisissä Jumalan luomistyön ja kutsun yhteyteen. Kaikki ihmiset, uskonnoista riippumatta, ovat keskenään veljiä ja sisaria, ja heidän tehtävänsä on viisaudella ja hyvillä teoilla rakentaa yhteistä tulevaisuutta. Siksi kristityt arvostavat kaikissa uskonnoissa sitä hyvää, totuudellista ja oikeaa, mikä on Jumalasta lähtöisin [...] Kristinuskon näkökulmasta vuoropuhelun ytimessä on usko Kristukseen, joka uudistaa niin kirkon kuin koko ihmiskunnan.<sup>37</sup>*

## Evankelinen katolisuus tänään

Kuten todettua, luterilaisuus on lähtökohdiltaan Raamatun ja jakamattoman kristikunnan perintöön ankkuroituvaa eli itseymmärrykseltään apostolista ja katolista uskoa. Augsburgin tunnustus vakuuttaa, ettei tarkoituksena ollut laatia ja edustaa uusia tai vanhoja harhaoppeja. ”Katolisuus” tässä yhteydessä merkitsee uskon täyteyttä ja universaalisuutta – oikeastaan siis Kristuksen yhtä kirkkoa kokonaisuutena, jota Nikean-Konstantinopolin uskontunnustuksessa luonnehditaan ”yhdeksi, pyhäksi, katoliseksi ja apostoliseksi”. ”Täyteydessä” on kyse niin tosi opista kuin armonvälineiden täyteydestä. Luterilaisuus yhtenä tunnustuskunnista ei suinkaan ole identtinen Kristuksen kirkon kanssa vaan ainoastaan osa siitä. Katolisuus tehtävänä merkitsee siis myös meille luterilaisille sitoutumista Kristuksen ruumiin rikkoutuneen näkyvän ykseyden palauttamiseen hengellisenä, teologisena ja käytännöllisenä tehtävänä, osana kristillistä uskoa. Tämä edistää myös kirkon universaalisuutta mission päämääränä.<sup>38</sup>

Luther ei tunnetusti halunnut perustaa uutta kirkkoa, saati kirkkoa, joka on nimetty hänen mukaansa. Oikeastaan sanaparissa evankelis-luterilainen ensisijainen onkin sana ”evankelinen”. Se voidaan ymmärtää Augsburgin tunnustukseen palautuvan tunnustusperustan mukaisesti. Pohjimmiltaan sana viittaa kuitenkin yleisemmin ”evankeliumin mukaiseen”. Kaikki kirkot pyrkivät olemaan Jeesuksen Kristuksen evankeliumin mukaisia eli evankeliumista ja evankeliumin mukaan eläviä sekä yleensä ottaen hyvää sanomaa kaikkialla maailmassa tarjolla pitäviä. Myös sana ”evankelinen” kutsuu siis syventämään ekumeenista yhteyttä toisten kristittyjen kanssa. Tämä kaikki sisältyy oikeastaan Jeesuksen ylimmäispapilliseen rukoukseen: ”Minä rukoilen, että he kaikki olisivat yhtä, niin kuin sinä, Isä, olet minussa ja minä sinussa. Niin tulee heidänkin olla yhtä meidän kanssamme, jotta

<sup>37</sup> *Kohtaamisen kirkko* 2016, 10.

<sup>38</sup> Vrt. Dieter 2018, 101–103.

maailma uskoisi sinun lähettäneen minut” (Joh. 17:21). Perinteisesti on sanottu, että olla luterilainen on olla ekumeeninen. Tämä merkitsee sitä, että ainoastaan omana itsenä, luterilaisesta näkökulmasta käsin voidaan ekumeenista yhteyttä rakentaa yhteisen kristillisen uskon pohjalta, toinen toiseltamme lisää Kristuksen mysteerin tutkimattomasta rikkaudesta ammentaen Kirkon parhaaksi.<sup>39</sup>

Jumalan sana on ykseyden kantava perusta, mutta tämä ei tarkoita – ei Lutherinkaan mukaan –, että ”protestanttinen minä” lukee yksinään Raamattua ja ymmärtää sen heti. ”Yksin Raamattu” kuuluu siis yhteen yhdessä lukemisen ja kuuntelemisen kanssa – yhdessä niin menneiden polvien kristittyjen kuin nykyisten kristittyjen kanssa. Kirkossa tulee saarnata Raamatun pohjalta ja sen sanoman mukaisesti. Evankeliumi on apostoleista lähtien ollut ensisijaisesti julistettua sanaa, ”elävää ääntä” (*viva vox*), Hyvän paimenen äänen kuuntelua. Sanaa tulee myös opetella lukemalla Katekismusta ja laulamalla sanan sisältöä kantavia virsiä.<sup>40</sup> Seurakunnan ja kirkon elämässä on kyse pyhain yhteydestä, yhteydestä, jossa yksilö ja yhteisö ovat elävässä vuorovaikutuksessa. Kristuksen ruumis on kokonaisuus, jossa jokainen osa, myös yksilö, on tärkeä. Sen elämään ei voi täydesti osallistua vain yksinäisyydessä Raamatun kanssa.

Raamatun kuunteleminen ja mietiskely yhdessä onkin tärkeä uskon täyteen ja universaalisuuden eli katolisuuden ja siten myös evankelisen katolisuuden lähde. Paavi Franciscus sanoi puheessaan Lundin katedraalissa reformaation merkkivuotta 2017 avattaessa:

*Kiitollisena tunnustamme, että reformaatio on edistänyt sitä, että pyhä Raamattu on asetettu enemmän Kirkon elämän keskukseen. Jumalan sanan kuuntelun kautta pyhässä Raamatussa on dialogi Katolisen kirkon ja Luterilaisen maailmanliiton kesken [...] ottanut tärkeitä askeleita. Pyytäkäämme Herraa, että hänen sanansa pitää meidät yhdessä, sillä se on ravinnon ja elämän lähde; ilman hänen inspiiraatiotaan emme voi saavuttaa mitään.*<sup>41</sup>

Tällainen sanan kuuntelemisen kulttuuri ei kuitenkaan ole evankelisissa valtaviiran kirkoissa nykyisin kovassa kurssissa. Muiden muassa Strasbourgin ekumeenisen instituutin entinen johtaja, Luther-tuntija Theodor Dieter haluaakin haastaa meitä kysymään itsekriittisesti, miltä kanssakäymisemme pyhän Raamatun kanssa näyttää ja mitä voisimme tehdä asian eteen.<sup>42</sup>

Meillä on kristittyinä paljon yhteistä, ennen muuta usko kolmiyhteiseen Jumalaan, Jeesukseen Kristukseen Herrana ja Vapahtajanamme, Raamattu pyhänä kirjana, vanhan kirkon uskontunnustukset, jumalanpalvelus, pyhä kaste ja ehtoollinen ja

39 Vrt. Dieter 2018, 103.

40 Vrt. Dieter 2018, 108.

41 Lainattu Dieter 2018, 109 mukaan. Suom. Tomi Karttunen.

42 Dieter 2018, 109.

niin edelleen. Ekumeniassa, tavoiteltaessa entistä täyteläisempää apostolista, katolista ja evankelista luterilaisuutta on syytä tarkastella erojamme yhteisen Kristus-uskon ja -todistuksen valossa. Ekumeniassa ei ole tarkoitus luopua omasta identiteetistä kristittynä ja luterilaisena vaan vahvistua yhdessä ja yhteisessä uskossa kirkon tehtävän parhaaksi.

Kansainvälinen luterilais-katolinen dialogidokumentti *Vastakkainasettelusta yhteyteen* (2013) esittääkin loppuhuipentumana viisi ekumeenista toimintaohjetta, joista ensimmäinen on juuri yhteyden katsominen enemmän meitä yhdistävän kuin meitä erottavan näkökulmasta. Vasta sitten voidaan rakentavasti käsitellä myös eroja ja katsoa, ovatko erot yhteisen uskoon syventymisen ja rukouksen jälkeen vielä meitä erottavia. Omaa itseä katsotaan teologisessa ekumeenisessa dialogissa toisen asettamassa peilissä. Näin voimme nähdä monesti tarkemmin, mistä puheena olevassa kristillisen uskon ja elämän aihepiirissä lopulta on kyse. Keskinäisissä eroissa voi toisinaan olla kyse vain käytetyille termeille annetuista erilaisista merkityksistä, ei itse asiasta. Niinpä on syytä selvittää, onko erot ymmärretty oikein, mikä painoarvo niillä on ja ovatko ne todella kirkkoja erottavia, kun asioita katsotaan ajan ja asiaan syventymisen antaman perspektiivin valossa. Keskeinen esimerkki tällaisesta keskustelusta on YJV.<sup>43</sup> Siinä käytettiin differentioidun konsensuksen menetelmää, joka kuuluu yhteen ykseys sovitetussa erilaisuudessa -ykseysmallin kanssa. Voitaisiinkin puhua ”erot sovittavan yksimielisyyden” menetelmästä. Lopulta voitiin YJV:ssä todeta, että saavutettu yksimielisyys vanhurskauttamisoppiin liittyvistä uskon perustotuuksista osoittaa, etteivät oppituomiot enää osu kohteisiinsa näin opetettaessa. Jäljelle jäävät erot eivät myöskään enää ole kirkkoja erottavia.

Apostolisuus ja katolisuus toteutuvat kirkon perustehtävää, evankeliumin julistamisen kutsumusta hoidettaessa. Niinpä luterilaisten ja katolilaisten neljännessä ekumeenisessa toimintaohjeessa haastetaan palaamaan juurille yhdessä ja ekumeenisesti: ”Luterilaisten ja katolilaisten tulisi yhdessä löytää uudelleen Jeesuksen Kristuksen evankeliumin voima ajallemme.”<sup>44</sup> Evankeliumin voima on etenkin lännen kirkkoissa ja yhteiskunnissa monesti hakusessa. Tämä merkitsee sitä, että kirkon katolisuus ei toteudu siten kuin kirkon olemukseen ja tehtävään kuuluisi. Käsitys evankeliumin muuttavasta voimasta on maallistuneissa yhteiskunnissa jopa vieras ajatus. Tätä ajatellen YJV oli tärkeä asiakirja palauttaessaan vanhurskauttamisopin merkityksen paremmin myös yleiseen tietoisuuteen. Anekdoottina kerrotakoon, miten asiakirjaa esiteltäessä eteläpohjalaisilla kinkereillä muuan vanha mies totesi, miten hienoa on, että kinkereillä puhutaan pelastuksen asiasta. Kardinaali Joseph Ratzinger huomautti vuonna 2000, ettei ihmisten yhtäläinen arvo ole vielä mitään kristillistä eikä vanhurskauttamisoppiin vaan luomiseen kuuluvaa:

---

43 Vrt. Dieter 2018, 115.

44 *Vastakkainasettelusta yhteyteen* 2013, 242.

”Vanhurskauttamisoppi, jossa synti ja tuomio, tuomio ja armo, Kristuksen risti ja usko eivät tule esiin, ei ole vanhurskauttamisoppia.”<sup>45</sup>

Theodor Dieter on todennut, ettei mikään dokumentoi vanhurskauttamisopin unohtuneisuutta niin kuin yritykset nykyaikaistaa sen merkitystä. Testikysymyksenä hän pitää sitä, millainen asema on Jeesuksella Kristuksella puhuttaessa Jumalan ja ihmisen välisestä suhteesta. Tuntuu, että Jeesuksen persoona koetaan maallistuneissa länsimaisissa yhteiskunnissa ja niiden kirkoissa jopa häiritsevänä. Kuitenkin kirkon katolisuus edellyttää, että Jumalan sana, pyhä Raamattu, kirkon oppi, liturgiset perustraditiot eivät ole vain kirjaimia kirkkojärjestyksessä vaan elävää todellisuutta kirkkojen elämässä. Evankelinen katolisuus tehtävänä edellyttää sitä, että tämä perusedellytys toteutuu.<sup>46</sup>

Dieter kiinnittää itsekriittisesti huomiota myös siihen, miten paradoksaalisesti ja itseironisesti juuri evankelisissa kirkoissa leviää nykyisin lakihenkisyys. Vanhurskauttaminen yksin armosta on itsestäänselvyys, josta ei tarvitse pitää huolta. Jo Dietrich Bonhoeffer arvioi kriittisesti armon tekemistä ”halvaksi”.<sup>47</sup> Nykykontekstissa armon jääminen taustalle merkitsee uudenlaista lakivanhurskautta, jossa synnin todellisuus on unohtettu tai sitten sitä pidetään jonakin, jonka voimme omin voimin voittaa. Puhutaan rakenteellisista synneistä, mutta synti Jumala-suhteessa unohtuu. Unohtuu, mikä on synti, josta Jumalan tulisi meidät vapauttaa, kun itse olemme synnin kukistajia. Dieter jopa analysoi, että jos lain ja evankeliumin erottelu on keskeinen luterilaisen ja evankelisen teologian erottelu, ajattelu, jossa unohdetaan se, mitä Jumalan lahjoittaa ja mitä hän meiltä vaatii, ei enää ole evankelista. Erottelu lain teologisen ja yhteiskunnallisen käytön välillä auttaisi terveesti arvioimaan esimerkiksi sitä, miten vaikkapa pakolaiskriisiin vastataan.<sup>48</sup>

Suomalaisessa kontekstissa on monesti todettu, miten uusin Luther-tutkimus on auttanut meitä palauttamaan mieliin ja ymmärtämään luterilaisen tradition katolisia, uskon täyteen ja universaalisuuden ymmärtämistä tukevia elementtejä. Uskossa läsnäoleva Kristus teologisena lähtökohtana auttaa ymmärtämään jakamattoman kirkon perintöön palautuvan spiritualiteetin ja Raamatun hengellisen lukemisen perustavan merkityksen, sanan sakramentaalisuuden, sakramenttien merkityksen, dogmatiikan ja etiikan välisen yhteyden, kirkko-opin konkreettisuuden ja uskon kokonaisvaltaisuuden eli merkityksen järjelle, tunteille ja keholliselle toiminnalle. Meidän ei tule kadottaa tätä luterilaista ja ekumeenista perintöä uuden lakihenkisyyden alttarille. Ehkä esimerkiksi luterilais-katolinen dialogi-raportti *Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta* (2017) voi osaltaan innoittaa meitä näkemään entistä paremmin luterilaisina ja ekumeenisesti

45 Vrt. Dieter 2018, 116–117.

46 Dieter 2018, 118.

47 Bonhoeffer 1989 (DBW 4), 29–43.

48 Dieter 2018, 118.

tämän toimintaohjeen merkityksen: ”Katolilaisten ja luterilaisten tulee todistaa Jumalan armosta julistamalla evankeliumia ja palvelemalla maailmaa.”<sup>49</sup>

## 2.2 Jakamattoman kirkon yhteinen perintö, reformaatio ja luterilaiset kirkot

### 450-vuotismerkkivuodesta 1967 reformaation 500-vuotismerkkivuoteen 2017

Teksti on alun perin kirjoitettu Inkerin kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon neuvottelukunnan tapaamiseen 18.4.2015.

Historiallisen itseymmärryksensä pohjalta luterilainen kirkko on liittynyt jakamattoman kirkon perintöön etenkin sen läntisessä muodossa. Ensimmäisen vuosituhannen kristillisen tradition säilyttämisen teema on erityisesti esillä kohdattaessa luterilaisina ortodoksisia ja roomalaiskatolisia kristittyjä. Samalla se yhdistää kaikkia kristittyjä. Käsiteltäessä luterilaista reformaatiota läntisen kirkon uudistusliikkeenä on syytä käsitellä myös aiempaa historiaa, koska luterilaisen kirkon identiteetti ei suinkaan ole juurtunut vain 1500-lukuun vaan Jeesuksen Kristuksen persoonaan ja sitä kautta historiallisen kristillisen kirkon syntyjuuriin. Tässä alaluvussa käydään lävitse sitä, miten luterilaista reformaatiota on Suomen luterilaisessa kirkossa arvioitu viimeisen puolen vuosisadan aikana osana ekumeenisia keskusteluja ja osana maailmanlaajaa luterilaista kirkkoyhteisöä. Päätteeksi kytketään keskustelu kristilliseen oppiin Kolminaisuudesta ja sen merkityksestä käsitykselle kirkosta ”kohtaamisen kirkkona” tänään.

Arkkipiispa Martti Simojoki linjasi jyrkästi itsenäisen Suomen 50-vuotisjuhlan ja reformaation 450-vuotismerkkivuoden edellä v. 1966 piispa kokouksessa:

*Jos kielletään Luoja ja Herra, ihminen joutuu uhatuksi. Tästä kansankirkon on puhuttava koko kansalle. [...] Moraalisissa ratkaisuisissa emme ole tekemisissä vain toinen toistemme kanssa ja yhteiskunnan kanssa, vaan olemme Jumalan edessä vastuunalaisia. Kristillisessä kirkossa me Jumalan sanan mukaan ope-  
tamme, että on olemassa auktoriteetti, joka meitä sitoo, Jumalan tahto. [...] terve kansanelämä, kansakunnan tapa hoitaa yhteisiä asioitaan ja kehittää voimiaan oman maan menestykseksi ja kansojen suuren perheen onnellisemman tulevaisuuden hyväksi olennaiselta osalta riippuu perimmäisistä arvoista, jotka kansan keskellä pidetään kunniaissa. ”Vanhurskaus kansan korottaa, mutta synty on kansankuntien häpeä.” [...] Meidän ei ole mahdollista ilman muuta sanoa, mikä on vanhurskasta ja epävanhurskasta kansan, yhteiskunnan ja*

---

49 Vastakkainasettelusta yhteiseen 2013, 243.



*yksilön elämässä. [...] Farisealaisuus on kirkon vaarallisimpia vihollisia, mutta se on myös kansan ja terveen ihmiselämän vihollinen yleensäkin. [...] kumartukaamme nöyrinä Herramme ja Vapahtajamme eteen tunnustamaan yksityiset ja yhteiset syntimme ja ylistäkäämme häntä, joka on vanhurskas ja joka vanhurskauttaa hänet, joka uskoo Jeesukseen Room. 3:26.*<sup>50</sup>

Arkkipiispa lausui nämä sanat 1960-luvun lopun yhteiskunnallisen kuohunnan vuosina. Vanha kirkollinen kulttuuri ja kansankirkkoajatus alettiin entistä voimakkaammin kyseenalaistaa. Kritiikkiä tuli eri lähteistä: radikaalit, liberaalit, ateistit, sosialistiseen uskontoteoriaan nojaavat, markkinamaterialistit, hedonistit, kriittinen media ja kirkkoa maallistumisesta kritisivat herätysliikeihmiset. Tämän rajuilman keskellä tarvittiin hengellistä viisautta ja päättävyyttä. Meitä siunattiin kuitenkin monen mielestä esimerkiksi juuri arkkipiispa Martti Simojoen kaltaisilla syvästi hengellisillä, raamatullisesta, luterilaisesta mutta myös ekumeenisesta perinteestä ammentavilla kirkonjohtajilla. Näin voitaneen sanoa siitä huolimatta, että eivät luonnollisestikaan kaikki olleet hänen toimintaansa tyytyväisiä. 1900-luvun merkittävimmäksi suomalaiseksi luterilaiseksi kirkonjohtajaksi häntä on kuitenkin luonnehdittu.

Hengellisenä ammennusastiana Raamatun, rukouksen, luterilaisen tunnustuksen ja jumalanpalveluselämän sekä kansan sielunelämän syväluotaamisen ohella olivat Simojoella myös ekumeeniset kohtaamiset. Hän vaikutti omalta osaltaan siihen, että teologiaa ja tutkimusta arvostettiin kirkollisessa päätöksenteossa. Mainittakoon pari hänen luottohenkilöään: 19.1.2015 edesmennyt professori Tuomo Mannermaa ja edeltäjäni edeltäjän edeltäjä teologisten asiain sihteerin virassa, TT Lorenz Grönvik.

Suomen evankelis-luterilainen kirkko selvisi Jumalan armosta 1960–70-luvun kirkkokielteisestä radikalismista, 1980-luvun kasinotaloudesta ja hedonistisen materialismin noususta, sai uutta myötätuulta 1990-luvun laman ja diakonisen työotteen luovan uudistumisen myötä sekä kulki kansan rinnalla kohti kansainvälistymistä 1990-luvun Nokia-Suomessa. 2000-luvun globalisoituminen ja internet-verkostoituminen, uskonnon uusi paluu kansainväliseen valokeilaan sekä samanaikaisesti vahvistunut uskontokriittisyys ovat tuoneet mukanaan uuden kertaluokan haasteita. Jäljellä ja ehkä entistä voimakkaampana on läsnä myös 1950–60-luvuilta tuttu polarisoituminen liberaalien ja konservatiivien välillä. Myös maallistuminen on edennyt ja kirkon asema osana suomalaista yhteiskuntaa muuttunut monikulttuurisuuden tuomien uusien tuulien keskellä. On panostettu voimakkaasti esimerkiksi lapsi-, nuoriso- ja rippikoulutyöhön sekä perhekeskeisen otteen vahvistamiseen – unohtamatta myöskään vanhuksia, työikäisiä ja yksineläjiä. Silti voimakas kulttuurinen trendi, joka voimistui 1960-luvun puolivälin jälkeen, on

<sup>50</sup> Simojoki 1971, 49–52.

edennyt vääjäämättä ja tehnyt entistä haasteellisemmaksi isien ja äitien uskon välittämisen eteenpäin.

Yksi keskeinen tekijä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon uudistumisessa viimeksi kuluneen viiden vuosikymmenen aikana on ollut se teologis-hengellinen pääoma, joka on saanut ratkaisevia virikkeitä ekumeenisesta ja kansainvälisestä kirkollis-teologisesta vuorovaikutuksesta. Yksi keskeisimmistä tekijöistä on ollut suomalaisen Luther-tutkimuksen ekumeeninen orientaatio, joka on osoittanut raamattuteologi Martti Lutherin teologian syvät juuret myös jakamattoman kirkon ja kirkkoisien teologiassa. Syvistä vesistä voidaan edelleen ammentaa elävää vettä, kun se kumpuaa kirkossa ja sen uskossa läsnä olevasta Kristuksesta ja uskosta kolmiyhteiseen Jumalaan. Tämän uskon varassa voimme kohdata myös tulevia haasteita. Voimme uskoa ja luottaa siihen, että Kristukseen katsomalla ja hänen yhteydessään pysymällä yhteinen tie löytyy myös tämän ajan monimuotoisen kristillisyyden keskellä.

Emerituspiispa Eero Huovinen kirjoitti alkuvuodesta 2015 tähän liittyen osuvasti yksilöiden ja yhteisön välisestä vuorovaikutuksesta kirkossa Kristuksen ruumiina sen elämän perusjuonteena:

*[...] sanat ovat vajavaisia, mutta silti halutaan kertoa siitä, mitä Jumala on tehnyt ja tekee. [...] ihmisruumiissa on erilaisia jäseniä, joiden tulee kunnioittaa toisiaan. Olennaista kuitenkin on, että ihmisruumis on elävä kokonaisuus vasta silloin, kun se on yksi kokonaisuus. Kristillisessä perinteessä kirkkoruumiin ykseys ei perustu siihen, että jäsenten mielipiteet summattaisiin yhteen, vaan siihen, että kaikki erilaiset jäsenet ovat yhteydessä ruumiin päähän eli Kristukseen. Tätä yhteyttä on totuusyhteisössä jatkuvasti vaalittava ja syvennettävä. Vain siten myös erilaisuus saa sille kuuluvan paikan. Totuuden tavoittelemisen ajaa kysymään sitä, mihin usko viime kädessä perustuu ja kohdistuu. On pyrittävä sanoittamaan sitä, mikä on uskon sisältö. Omat tulkinnat on suhteutettava siihen, mitä yhdessä voidaan sanoa.<sup>51</sup>*

Haasteita kuitenkin siis myös riittää, vaikka toivottomuuteen ei ole syytä. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon toimintalinjaus vuoteen 2020 *Kohtaamisen kirkko* nostaa esiin kirkon nelivuotiskertomuksen *Haastettu kirkko* pohjalta diagnostisia johtopäätöksiä:

*Suomalaisten suhde kirkkoon on muuttunut viime vuosina nopeassa tahdissa ohuemmaksi niin sitoutumisessa kirkon oppiin, toimintaan kuin jäsenyyteen. Ohut sitoutuminen kirkkoon ei tarkoita välinpitämättömyyttä suhteessa hengellisyteen ja elämäntarkoituksellisiin kysymyksiin. Vaihtoehtoinen hengellisyys*

---

51 Huovinen 2015, 31.

*kasvaa. Ihmiset odottavat kirkolta voimakkaampaa osallistumista elämänarvoista käytävään keskusteluun. Työntekijöiden hengellinen identiteetti kaipaa tukea. [...] Uskonnollisen kasvatuksen heikkeneminen ja irrallisuus suhteessa uskonnolliseen yhteisöön on keskeisiä maallistumista edistäviä tekijöitä. [...] Kirkon tulee kyetä sovittamaan yhteen muuttumaton sanomansa ja muuttuva toimintaympäristö. Keskeinen haaste on yksilökeskeisyyden ja yhteisöllisyyden välisen jännitteen kanssa eläminen. Ihmisen yksilöllisyys ja kirkon olemukseen lähtökohtaisesti kuuluva yhteisöllisyys on osattava ottaa huomioon.<sup>52</sup>*

Piispainkokouksen avauspuheenvuorossa syyskuussa 2014 piispa Seppo Häkkinen puhui tähän ja lähestyvään reformaation 500-vuotismerkkivuoteen 2017 liittyen kirkkomme pysymisestä uskollisena apostoliselle perinnölle ja totesi: ”Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tulevaisuus ei ole ensisijaisesti riippuvainen jäsenkehityksestä, taloudesta tai rakenteista. Kysymys on ennen kaikkea siitä, pysyykö kirkko kirkkona.” Hän viittasi Jumalan pyhyden tajun heikkenemiseen ja siihen, että tulee nähdä synnin radikaalisuus, jotta armo pysyy armona, ja että ihmisen pelastuksen lähteet ovat kirkossa Sanassa ja sakramenteissa, niiden välittämässä armossa tarjolla ihmisille. Kristillistä uskoa ja kirkkoa ei pidä irrottaa toisistaan. Myös Raamatun asema osana apostolista traditiota on heikentynyt. Kirkon pitäisi selkeästi osoittaa pitävänsä Raamattua uskon ja elämän voimanlähteenä. Samoin kirkon jäsenyys tulisi ymmärtää syvemmin: kirkon jäsenten tulisi löytää paikkansa Jumalan kansan joukossa. Tähän tarvitaan erityisen viran ja yhteisen pappouden saumatonta yhteistyötä. Kirkkoisä Irenaeuksen esittämät kriteerit totuuden ja valheen sekä kehällisten asioiden erottamiseksi ovat edelleen voimassa: 1. Raamattu, 2. uskontunnustus ja keskeinen dogma ja 3. apostolinen traditio, jonka palvelijana piispan virka toimii. Tulee pysyä siis sekä uskollisena Jumalalle ja evankeliumille Kristuksesta että säilyttää merkittävyys ihmisille myös pitämällä tuntuma tämän ajan kysymyksiin ja ongelmiin lisääntyvän tiedon tulvassa.<sup>53</sup>

## Jakamattoman kirkon yhteinen perintö

Suomalaisen ekumeenisen teologian uudistuminen kytkeytyy yhtäältä Vatikaanin II kirkolliskokouksen antamiin herätteisiin, toisaalta vuonna 1970 arkipiispa Martti Simojoen aloitteesta käynnistettyyn dialogiin Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa. Jo vuonna 1970 todettiin ensimmäisen teologisen dialogin kokoustiedonannossa yhteisistä uskon lähteistä ja auktoriteeteista näin: ”Osapuolet tutkivat kysymystä eukaristiasta ja päättivät esittää keskustelujen tulokset seuraavassa muodossa, joka

<sup>52</sup> Kohtaamisen kirkko 2016, 13–14.

<sup>53</sup> Häkkinen2014, 479–483.

perustuu uskoon, joka on annettu Raamatussa, säilytetty varhaisessa kristillisessä traditiossa ja jakamattoman kirkon tunnustama.”

Toisin sanoen haluttiin vaalia kirkon apostolista ja katolista uskonperintöä kirkon ykseyden ja pyhyiden perustana ja ilmentymänä. Vuonna 1992 Järvenpään teologisessa dialogissa tämän teeman eli kirkon apostolisuuden äärellä pysähdyttiinkin pitempään. Samanaikaisesti olivat meneillään Kirkkojen maailmanneuvoston Faith and Order -komission projekti *Kohti yhteistä apostolisen uskon tunnustamista* sekä keskustelut, jotka johtivat Porvoon yhteisen julkilausuman ja Porvoon julistuksen syntyyn, jossa keskeisenä teemana on piispan virka kirkon apostolisuuden ja ykseyden palvelijana ja merkinä.

Järvenpään teeseissä vuonna 1992 todettiin aiheesta *Apostolinen usko kirkon elämässä* muun muassa näin:

*I 1. Yhteinen vakaumuksemme on, että kristillisen uskon totuus on yksi. Huolimatta siitä, että kirkoillamme on erilaiset traditiot, me pyrimme ilmaistamaan ja toteuttamaan elämässä totuuden täyteyttä. Etsimme traditoidemme välistä yksimielisyyttä ja tämä yksimielisyys on käymiemme oppikeskustelujen perimmäinen päämäärä. Tässä pyrkimyksessä jakamattoman kirkon apostolinen perintö on meille pohjana ja kriteerinä.*

*8. Jeesus Kristus, kirkon perustaja ja pää (Kol. 1:18), on luvannut aina olla kirkkonsa kanssa (Matt. 18:20). Apostolisen uskon säilyttäminen ja sen sisällyksen opettaminen on uskottu kirkolle, jonka tulee olla kuuliainen Kristuksen evankeliumille. Tämä on mahdollista vain Pyhän Hengen vaikutuksesta, joka johtaa 'kirkkoa kaikkeen totuuteen' (Joh. 16:13).*

*9. Nykyisessä maailmassa on monia uskonnollisia järjestelmiä ja kristillisiä liikkeitä, jotka eivät tunnusta apostolisen opin arvoa eivätkä sitä, mihin se velvoittaa. Tämä on meille yhteinen huoli. Tahdomme pitää kiinni kirkolle annetusta kallisarvoisesta, apostolisesta perinnöstä.*

*II 6. Apostolinen oppi on ainoa luotettava perusta ihmiskunnan ykseydelle ja ihmisten väliselle veljeydelle. Kirkko on sen vuoksi Kristuksen ruumiina kutsuttu rakentamaan yhteyttä kansojen välillä. Sen tulee toimia ihmiskunnan ykseyden puolesta ja torjua kansalliskiihko sekä sen synnyttämä vihamielisyys, joka erottaa kansoja toisistaan.*

*7. Kun kristityt tänään tunnustavat apostolista uskoa elämässään, heidän tulee sekä säilyttää tämän uskonsa perusta (Ef. 2:20–21) että ottaa huomioon nykyhetken vaatimukset. Vain tällöin maailma voi kokea evankeliumin ohjaavaksi ja vapauttavaksi totuuden ja armon sanaksi.<sup>54</sup>*

54 Teesit voi lukea esimerkiksi [tästä oppikeskustelujen tiedonannosta](#) (linkki avautuu erilliseen pdf-dokumenttiin).

Vuoden 2014 syksyllä teologinen dialogi Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa keskeytyi. Sen teologinen ja ekumeeninen perintö jatkaa kuitenkin vaikutustaan, ja oppikeskustelut myös jatkuvat sovitusasiain neuvottelujen yhteydessä 2020 järjestettävän teologisen dialogin 50-vuotisjuhlaistunnon myötä. Jakamattoman kirkon perintö on tärkeä myös esimerkiksi dialogissa roomalaiskatolisen kirkon kanssa. Uuden testamentin ja ensimmäisten kristillisten vuosisatojen rajapinta muodostaa ekumeenisesti hedelmällisen tarttumapinnan keskusteluissa myös vaikkapa helluntaiherätyksen kanssa. Kysehän on viime kädessä kristillisestä uskosta ja sen perustasta sekä uskon välittämisestä ja tulkitsemisesta nykyisessä kirkon toimintaympäristössä.

Reformaatio tähtäsi Kristus-sanoman kirkastamiseen. Tämä tähtäyspiste on edelleen kiinteä johtotähti myös tämän päivän evankelis-luterilaisille kirkkoille ja kirkkojen ekumeeniselle yhteydelle. Tuo sanoma ei ole tarjolla tyhjiössä vaan keskellä elävää elämää antaen sille ainoan ajasta iankaikkisuuteen kestävä perustan. Se kutsuu elämään ja olemaan ”toisia varten” Jumalan hyvän, lahjoittavasta rakkaudesta kumpuavan luomistarkoituksen mukaisesti. Myös dialogissa muiden uskontojen kanssa ensimmäinen ehto on oman uskonnon tunteminen ja ulospäin suuntautuminen kultaisen säännön ja rakkauden kaksoiskäskyn antaman tienviitan mukaisesti. Tarvitaan kuuntelua, rakkautta ja rehellisyyttä, vieraanvaraisuutta ja tiellä kulkemista totuuden ja armon valossa.

### **”Jumalan armon vapauttama” vuoden 2017 teemana Luterilaisessa maailmanliitossa**

Suomen evankelis-luterilainen kirkko valitsi reformaation 500-vuotismerkkivuodelle tunnuksen *Armoa! 2017*. Tämä ei suinkaan ole sattumaa vaan kytkeytyy paitsi luterilaisen reformaation myös koko kristillisen uskon ja sanoman ytimeen: sanoma Jumalan armosta Kristuksessa. Esimerkiksi Saksassa korostettiin reformaation muiston ekumeenisen viettämisen merkitsevän Kristus-juhlan viettämistä. Näin tulee esiin kytkentä sekä protestanttisten kirkkojen tavoitteeseen vahvistaa omaa missio-naarisuuttaan että roomalaiskatolisen kirkon näkyyn ”uudesta evankelioinnista” erityisesti Euroopassa. Luterilainen maailmanliitto oli samoilla linjoilla ja otsikoi vuosien 2015–2017 toimintansa otsakkeen ”Jumalan armon vapauttama” alle.

Armo on hengellinen ja teologinen käsite, joka samalla on elämänläheinen, uskoa, toivoa ja rakkautta henkivä avainkäsite. Kuten kristinuskon ydinsanoma on Jumalan tuleminen ihmiseksi, Sanan tuleminen lihaksi, on myös kristinuskon peruskäsite lähellä elämää ja todellisuutta – sitä, mikä tekee elämästä lahjan ja elämisen arvoisen. Se liittyy käsitykseen vapaudesta, ihmisarvosta, anteeksiannosta ja lahjoittavasta rakkaudesta todellisuuden perustana.

Lihaksi tullut Sana kytkeytyy arkeen läpäisten todellisuuden sen kaikessa hyvydessä, kivussa ja pahuudessa – ilot ja surut. Jotta luterilaisen uskon kytkös arkiseen elämään – uskon ja rakkauden yhteenkuuluvaisuus – tulisi selkeästi ja

havainnollisesti esiin, on myös Luterilaisen maailmanliiton teemaan haluttu liittää tärkeitä teemoja, jotka alleviivaavat paitsi pelastusta Jumalan lahjana myös ihmisarvoisen elämän luovuttamatonta tavoitetta sekä luomakuntaa elämän perustana ja haavoittuvana elinympäristönä.

LML:n kotisivuilla ([www.lutheranworld.org](http://www.lutheranworld.org)) yleisteema ”Jumalan armon vapauttama” sanoitettiin lyhyesti näin:

*Kristittyinä, jotka Jumalan armo on vapauttanut, me olemme vapaita: vapaita rakastamaan ja palvelemaan lähimmäisiämme, vapaita olemaan vastuullisia kansalaisia maailmassa ja vapaita olemaan hyviä Jumalan luomakunnan varjelijoita.*

*Pelastus – ei kauppataravaa*

*Pelastus on Jumalan vapaa lahja – tämä on vanhurskauttamisopin keskeinen sanoma. Se ilmaisee selkeän kritiikin käsitteitä kohtaan, jotka pitävät pelastusta hyödykkeenä ’uskonnollisilla markkinoilla’.*

*Ihmiset – ei kauppataravaa*

*Jokainen ihminen on luotu Jumalan kuvaksi ja hänen ihmisarvoaan ja koskemattomuuttaan tulee kunnioittaa. Käytäntöjä, jotka luovat tai lisäävät köyhyyttä, pitää käsitellä kriittisesti kirkoissa.*

*Luomakunta – ei kauppataravaa*

*Luontoa tulee kunnioittaa ja suojella Jumalan hyvänä luomakuntana, joka on uskottu ihmisen huolenpitoon. Sitä ei voi alistaa ihmisen riistettäväksi eikä luonnonvaroja voida käyttää häikäilemättä hyödyksi.*

Teemojen valinnat halusivat kääntää katseen ensin Jumalan Kristuksessa tuomaan pelastukseen, sitten ihmiseen ja hänen arvoonsa ja lopuksi koko luomakuntaan. Haluttiin tuoda esiin se, että kristillinen yhteys ja kirkon ykseys ei ole erillään ihmiskunnan yhteydestä ja kuinka kristillinen sanoma koskettaa elämäämme ”myös maan päällä niin kuin taivaassa”.

Viime vuosisadan ehkä tunnetuimman luterilaisen teologin Dietrich Bonhoefferin sanoin:

*Leivän antaminen nälkäiselle on tien valmistamista armon tulemiselle. Antaa nälkäiselle leipää ei vielä tarkoita Jumalan armon julistamista hänelle, ja leivän vastaan ottaminen ei vielä tarkoita uskomista. Mutta sille, joka tekee tämän viimeisen tähden, on tämä viimeistä edellinen suhteessa viimeiseen. Se on viimeistä edellinen. Armon tuleminen on viimeinen. [...] [Kuitenkin] [...] vain tuleva Herra itse voi valmistaa tien itsellensä. [...] Metodi on tie viimeistä edellisestä viimeiseen, tien valmistaminen tie viimeisestä viimeistä edelliseen.*

*Että Kristus tulee, omasta tahdosta, omasta voimasta, että hän voi ja haluaa voittaa kaikki esteet, myös suurimmat, että hän on oman tiensä valmistaja, tämä ja todellakin vain tämä tekee meistä hänen tiensä valmistajia.*<sup>55</sup>

Luterilaisen reformaation keskeisenä löytönä on pidetty juuri uskonvanhurskautta ja ”vanhurskauden” ymmärtämistä Jumalan vanhurskautena merkityksessä Jumalan lahjoittama vanhurskaus eli pelastus, joka otetaan vastaan sanan ja sakramenttien herättämän ja synnyttämän uskon kautta. Niinpä Luther toteaa 95 teesinsä 62. teesissä: ”Kirkon todellinen aarre on Jumalan kunnian ja armon kaikkein pyhin evankeliumi.” Hän tiivistää kuvauksen syntisen ihmisen Jumala-suhteen korjautumisesta seuraaviin kolmeen kohtaan: ”yksin armosta, Kristuksen tähden, uskon kautta” (lat. *sola gratia, propter Christum, per fidem*). Tätä kokonaisuutta oikeastaan siis tarkoittaa ”uskonvanhurskaus” Lutherin tarkoittamassa mielessä.

Luther liittyi yleisesti ottaen lännen suuren kirkkoisän Augustinuksen ajatukseen armon yksinvaikuttavuudesta (*monergia*), mikä jo tuo lähtökohtaan myös ekumeenista kantavuutta ajatellen lännen kristikunnan varhaista perinnettä. 1800-luvun loppupuolelta alkaen virisi myös katolisten teologiien piirissä uutta kiinnostusta Lutherin teologiaa kohtaan, eikä häntä enää esitetty vain kirkon hajottajana. Alettiin entistä laajemmin hyväksyä ajatus, jonka mukaan Luther halusi ennen muuta uudistaa silloista katolista kirkkoa. Hän torjui sellaisen aikansa katolisuuden, joka ei itse asiassa ollut täysin katolista.

Syvenevän ymmärryksen ja vuoropuhelun keskeisin hedelmä on luterilais-roomalaiskatolinen *Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista* (1999), jossa muun muassa todetaan:

*[...] dialoginsa perusteella tämän julistuksen allekirjoittavat luterilaiset kirkot ja roomalaiskatolinen kirkko pystyvät nyt ilmaisemaan yhteisen käsityksen, että meidät vanhurskautetaan Jumalan armosta uskon kautta Kristukseen. Siihen ei sisälly kaikki, mitä kussakin kirkossa opetetaan vanhurskauttamisesta, mutta se sisältää yksimielisyyden vanhurskauttamisopin perustotuuksista ja osoittaa, että erilaiset jäljellä olevat ilmaisut eivät enää anna aiheutta oppituomioihin.*<sup>56</sup>

Tätä vuoropuhelua on jatkettu. Vuonna 2013 julkistettiin kansainvälisen luterilais-roomalaiskatolisen ykseyskomission raportti *Vastakkainasettelusta yhteyteen. Luterilaiset ja roomalaiskatolilaiset viettävät yhdessä reformaation muistoa 2017*. Siinä kuvataan ensi kertaa yhdessä reformaation historia sekä luterilaisesta että katolista näkökulmasta. Kuvataan myös Martti Lutherin teologian keskeiset teemat luterilais-katolisen dialogin valossa sekä korostetaan kristillistä kastetta ykseyden

55 Bonhoeffer 1992 (DBW 6), 155, 159. Suom. Tomi Karttunen.

56 Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista 1997, artikla 5.

ja yhteisen muistelemisen perustana. Annetaan myös viisi ekumeenista toiminta-ohjetta, joissa tulee esiin yhteinen kutsumus olla evankeliumin asialla: ”Luterilaisten ja katolilaisten tulisi yhdessä löytää uudelleen Jeesuksen Kristuksen evankeliumin voima omalle ajallemme” sekä ”Katolilaisten ja luterilaisten tulee todistaa yhdessä Jumalan armosta julistamalla evankeliumia ja palvelemalla maailmaa”.

Katolisen kirkon kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston johtaja kardinaali Kurt Koch onkin todennut:

*Keskittymällä Jumala-kysymyksen ja Kristus-keskeisen lähestymistavan keskeytyksen luterilaisilla ja katolisilla on mahdollisuus reformaation ekumeeniseen muistamiseen, ei vain pragmaattisesti, vaan syvässä mielessä uskossa ristiinnaulittuun ja ylösnousseeseen Vapahtajaan, jonka Luther toi uudestaan esiin. 'Tässä yhteydessä', kuten paavi Franciscus on todennut, 'luterilaisilla ja katolisilla on ensimmäistä kertaa mahdollisuus jakaa ekumeeninen muistaminen kautta maailman, ei triumfalistisessa juhlimisessa, vaan tunnustuksena yhteisestä uskostamme kolmiyhteiseen Jumalaan.' Tämä on tehtävä, joka on edessämme tänään, ja sitä voidaan käsitellä vain yhdessä.<sup>57</sup>*

Reformaation seurauksena syntyneet muut protestanttiset kirkot ovat nekin halunneet korostaa Kristus-uskon ja uskonvanhurskauden ensisijaisuutta sekä Raamattua Jumalan sanana ja uskon peruskirjana. Myös ortodoksit, jotka ovat olleet mukana virallisessa ekumeenisessa liikkeessä sen alkuaajoista asti, ovat voineet nähdä aiempaa enemmän yhteistä pohjaa luterilaisten kanssa käsityksessä pelastuksesta. Ortodoksinen perinne ei tosin läntisen tradition tavoin puhu vanhurskauttamisesta vaan jumalallistumisesta. Jumala syntyi ihmiseksi, jotta ihminen jumalallistuisi eli lankeemuksessa särkynyt Jumalan kuvan kaltaisuus palautuisi kolmiyhteisen Jumalan työn kautta kirkossa mystisenä Kristuksen ruumiina. Suomalainen Luther-tutkimus ja sen ajatus uskossa läsnä olevasta Kristuksesta uskon ja rakkauden yhdistäjänä on tarjonnut tarttumapintaa ymmärtää pelastus ja elämä Kristuksessa ajatellen kristillisen elämän kokonaisuutta lähtien liikkeelle ”uskossa läsnäolevan Kristuksen” ajatuksesta. Tämä on rakentanut yhteyttä niin katolisiin, helluntalaisiin, metodisteihin, anglikaaneihin kuin ortodokseihin päin. Kyse ei ole vain pistemäisestä vanhurskaaksi julistamisesta vaan Kristuksen yhteydessä elämisestä ja hänen työstään meissä, vaikka pelastuksen perustana onkin aina pohjimmiltaan Jumalan armo Kristuksessa. Siksi kirkkokin on uskon ja rakkauden yhteisö, Kristuksen mystinen ruumis.

Kristillistä näkyä pelastuksesta Jumalan lahjana Kristuksessa haastaa ajan henki varsin voimakkaasti – olkoonkin, että myös vastakulttuurille ja heilurin liikahtelulle toiseen suuntaan on tilausta. Aikamme voimakas yksilökeskeisyys ja talouden

---

57 Lutherans, Catholics Plan Joint Ecumenical Commemoration in 2016 (2015). Suom. Tomi Karttunen. Vrt. myös Koch 2017, 64.



logiikan läpäisemä hengenmaisema, historiattomuus sekä nautinnon ja elämysten korostuminen ovat vaikuttaneet myös uskonnon ilmenemismuotoihin. Kun uskonto uhkaa muuttua taloudellisten, poliittisten ynnä muiden syiden takia keinoksi hyväksikäyttää ja harhaanjohtaa ihmisiä, on edelleen syytä napakkaan linjaukseen: *pelastus – ei kauppatavaraa*.

### **Yksilön ja yhteisön elävä yhteys: Pyhä Kolmiyhteys perustana ”kohtaamisen kirkolle”**

Suomen evankelis-luterilaista kirkkoa on 1800-luvun loppupuolelta alkaen kutsuttu kansankirkoksi. Kansankirkko voi olla Jumalan vaeltava kansa vain nähdessään kirkon perustan olevan kolmiyhteisessä Jumalassa ja hänen teoissaan luomisessa, lunastuksessa ja Pyhän Hengen elävöittävässä toiminnassa sanan ja sakramenttien kautta. Pyhä Kolmiyhteys on itsessään alkukuva rakkauden yhteisölle, jossa persoonien välinen yhteys ja erillisyys palvelevat toisiaan. Erilaisten yhteys ja sovinto on tie luovuuteen, oikeudenmukaisuuteen ja rauhaan. Jumalan valtakunta on tullut lähelle ja on läsnä Kristuksessa, joka on kirkossaan läsnä kaikki päivät, vaikka edelleen taistelemme myös synnin, kuoleman ja pahan valtaa vastaan. Pyhien yhteisönä kirkko on armahdettujen syntisten yhteisö. Se on ”parantumattomasti sairaiden sairaala” (Luther), joka on kuitenkin kutsuttu ja varustettu matkaan Herransa seuraajiksi: vaeltamaan tiellä, olemaan oksina viinipuussa.

Erityisesti ortodoksisessa teologiassa on korostettu kirkon elämän yhteyteen tuleminen perustuvan Jumalan ja inkarnoituneen Kristuksen mystiseen kohtaamiseen kirkon ja seurakunnan yhteisön elämässä, erityisesti jumalallisessa liturgiassa. Kyse ei ole niinkään tiedollisesta oppimisesta kuin kirkon yhteyteen sosiaalistumisesta.<sup>58</sup> Myös luterilaisessa kirkossa olemme voineet ja voimme ottaa oppia tällaisesta kokonaisvaltaisesta lähestymistavasta. Vastalääkkeenä yksin jättävälle ja pirstovalle individualismille sekä myös kirkon sisällä läsnä olevalle sekularisaatiolle on Suomen evankelis-luterilaisen kirkon toiminnan suunnassa vuoteen 2020 *Kohtaamisen kirkko* painotettu varsin perustavia asioita, joiden taustalla voidaan nähdä trinitaariskristologinen käsitys kirkon elämän ja toiminnan perustasta:

58 Vrt. esim. Steenberg 2008, 121: ”Much as Orthodox theology is understood as the mystical encounter with the incarnate Christ, Son of the eternal Father, through the Spirit of Truth, so Orthodox ecclesiology is understood in incarnational and Trinitarian terms. The Church is the body of Christ, offered ‘for the life of the world’, in which the world finds life through communion with its incarnate Lord. [...] The Church is seen primarily as a place of encounter, where God is not so much learned about as met, and where human lives are brought into an *ekklesia*, a community of relation to this encountered God. This focus on encounter establishes the nature of the Church as intrinsically sacramental.”

*Nostamme sanoman esiin:*

*Sanoman sisältö on pysyvä, sen muodot vaihtelevat olosuhteiden mukaan. [...] Kristus on julkinen totuus, ei erillisen uskonnollisen elämäntilanteen totuus. Kristillinen sanoma ei saa eriytyä arkitodellisuudesta, vaan sen tulee tarjota todellisuuteen uusi, avartava näkökulma.*

*Kohtaaminen koskettaa.* Perusta tälle kohtaamiselle on ilmaistu selkeän trinitaarisesti:

*Jumala on luonut ihmisen elämään suhteessa kanssaan ja suhteessa lähimmäisiin ja luomakuntaan. Pyhän Kolminaisuuden persoonat, Isä, Poika ja Pyhä Henki, ovat jatkuvassa vastavuoroisessa yhteydessä toisiinsa. Jumalan Poika syntyi ihmiseksi, jotta syntiin langennut ihminen voisi kohdata Jumalan kasvoista kasvoihin. Hän muistutti ihmisen tehtävästä rakastaa Jumalaa ja lähimmäistä. Ihmisen elämä on elämistä suhteessa muihin. Monessa kirkon haasteessa on takana kysymys kyvystä kohdata. [...] Kohtaamiseen keskittyminen nostaa huomion kohteeksi sen, mitä tapahtuu Jumalan ja ihmisen välillä sekä ihmisten välillä. Kohtaamisen merkitys nousee kirkon missionaarisesta luonteesta. Jumala toimii kohtaamisten kautta. Ne synnyttävät ja pitävät yllä ihmisen suhdetta seurakuntaan sekä muokkaavat yksilöiden ja yhteisön elämää monin tavoin.<sup>59</sup>*

*Rakastamme lähimmäistä ja*

*Arvostamme jäsenyyttä:*

*Raamattu kuvaa seurakuntaa Kristuksen ruumiina. Jäsenyys on jäsenyyttä elävässä kokonaisuudessa. Jokainen jäsen on erilainen kuin muut ja kokonaisuuden kannalta välttämätön. [...] Erilaisuuden ja yksilöllisyyden tunnistamisen ohella yhteyden merkityksen tiedostaminen on tärkeää. Jäseniä yhdistää Kristus, ei jäsenten välinen yhdenmukaisuus. Yhteys Kristukseen motivoi etsimään ihmisten välistä yhteyttä suurissakin erimielisyyksissä.*

Erikseen halutaan toimintalinjauksessa painottaa vielä viestinnän merkitystä: ”Kirkko viestii kohtaamisessa” ja

*Viestintä on kaikkien yhteisöjen ja organisaatioiden keskeinen työväline. Kirkon perusviesti nousee perustehtävästä: evankeliumin julistamisesta ja sakramenttien jakamisesta. Kirkon sanoma uskosta, toivosta ja rakkaudesta on viesti, jota tulee*

---

59 Kohtaamisen kirkko 2014, 18–25.

*jakaa vuorovaikutteisesti, innostuneesti ja monipuolisesti. [...] Kohtaamisen kirkko on viestinnässään lähettäjänsä asialla.<sup>60</sup>*

Näyttää kuitenkin siltä, että esimerkiksi ekumeeniseen ja kansainväliseen yhteistyöhön ja kohtaamisiin liittyvää potentiaalia ei Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vuoden 2020 toimintalinjauksessa vielä täysimääräisesti hyödynnetä. Olisi hyvä tehdä johtopäätöksiä siitä, että missiologisessa keskustelussa on saavutettu entistä laajempi ekumeeninen konsensus siitä, mitä lähetys ja evankeliointi ja myös diakonia tänään on ja että nämä kaikki kytkeytyvät jumalanpalveluselämään.<sup>61</sup> Ekumeeninen liike alkoi kirkon uudistusliikkeenä kuten luterilaisuuskin. Apostolisen evankeliumin tarjolla pitäminen haastaa tuomaan sanoman tuoreesti arkeen. Tämä apostolinen missio on yhteinen perusta kaikelle kirkon toiminnalle ja sen uudistumiselle.

## 2.3 Reformaation merkkivuoden 2017 vietto – teologisia näkökohtia

### Johdanto

Teksti on alun perin laadittu reformaation merkkivuoden 2017 valmistelutoimikuntaa varten vuonna 2013. Siihen kootun analyysin ja ajatusten oli määrä valmistaa reformaation 500-vuotismerkkivuoden viettoa Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa vuonna 2017, mutta se palvelee edelleen jatkettaessa tämän perinnön teologista ja käytännöllistä tulkitemista Suomessa ja myös kansainvälisissä yhteyksissä.

Uskonpuhdistuksen muistopäivän vietto määräytyy kirkkovuodessa Lutherin 95 teesin julkaisemisesta 31.10.1517. Yksi juhluvuoden 2017 keskeinen kansainvälinen projekti olikin lukea ekumeenisesti noita teesejä yhteiseksi rakennukseksi myös tänään. Tämä kertoo jo itse asiassa varsin paljon siitä, mistä juhluvuoden vietossa on kyse. Kyse ei ole lähtökohtaisesti sen enempää saksalaisen kuin suomalaisen tai minkään muunkaan kansallisen kulttuurin juhlimisesta sinällään. Toisaalta on otettava huomioon, että ihmisen toiminta ei koskaan tapahdu historiallisessa tyhjiössä ja konkreettiset tapahtumat kantavat myös laajempaa ja ainutlaatuistakin merkitystä.

Muistaminen tässä yhteydessä tarkoittaa syvimmältään – analogisesti ehtoolisella tapahtuvan muistamisen kanssa – kolmiyhteisen Jumalan uutta luovien ja pelastavien tekojen nykyistämistä uskon, toivon ja rakkauden herättämiseksi ja vahvistamiseksi. Menneisyyden teot ovat todellisesti läsnä ja avaavat eteen toivon

<sup>60</sup> Kohtaamisen kirkko 2014, 25–27.

<sup>61</sup> Missiologisesta konsensuksesta ks. esimerkiksi Ahonen 2000.

näköalan, herättävät uskon ja siivittävät rakkauden tekoihin. Ytimessä ovat siten ollen luominen, Kristuksen persoonana ja työ sekä Pyhän Hengen hedelmät.

Kyse on näin ollen kytkeytymisestä kirkon perustyöhön historiallisten lähtökohtien ja tapahtumien tarjoaman merkityshorisontin kautta: uuden veden pirs-kottamisesta alkulähteiltä ainutkertaista mennyttä ja sen tuomaa kiteytyynyttä kokemusta arvostaen mutta myös sen virheistä oppien. Kirkko on uskontunnus-tuksen mukaan yksi, pyhä, katolinen ja apostolinen yhteisö. Sen pirstaloituminen on synnin seurausta, ja niinpä kirkon perustyö merkitsee aina myös yhteyden, apostolisuuden ja katolisuuden eli sanoman täyteyden ja sen universaalisen ulot-tuvuuden huomioon ottamista. Tähän kutsuu jo kaste-, opetus- ja lähetyuskäsky:

*Minulle on annettu kaikki valta taivaassa ja maan päällä. Menkää siis ja tehkää kaikki kansat minun opetuslapsikseni: kastakaa heitä Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen ja opettakaa heitä noudattamaan kaikkea, mitä minä olen käskennyt teidän noudattaa. Ja katso, minä olen teidän kanssanne kaikki päivät maailman loppuun asti. (Matt. 28:18–20)*

## **Reformaation lähtökohtainen katolinen, ekumeeninen intentio**

Luterilainen reformaatio tähtäsi tunnetusti lännen katolisen kirkon reformoimiseen, epäkohtien korjaamiseen, ei uuteen kirkkoon. Kyse oli pitkälti myös vallasta, jurisdiktiosta ja sitä kautta kirkon ykseydestä. Sisältö ja muoto eivät reformaattorien näkökulmasta enää tukeneet toisiaan, joten oli tarvetta reformaatiolle, jossa sisältölähtöisyys, kristinuskon sanoma olisi selkeämmin esillä ja määräävänä lähtökohtana. Kyse ei kuitenkaan ollut elämälle vieraasta perfektionismista eikä siitä, että spiritualistisesti irrotettaisiin uskovien yhteisö konkreettisesta kirkon yhteisöstä ja sen elävästä traditiosta. Siitä kertovat niin Kristus-keskeisyys kuin erottelu lain ja evankeliumin välillä sekä se lähtökohta, että kirkko on armahdettujen syntisten yhteisö sekä ennen muuta Augsburgin tunnustuksen johtopäätösosion huipennus: ”Emmekä me sillä, mikä tässä on sanottu ja koottu, halua loukata ketään. Esille on tuotu vain välttämätön, jotta tulisi selväksi, ettei meikäläisten keskuudessa ole opissa eikä seremonioissa omaksuttu mitään, mikä sotisi Raamattua tai katolista kirkkoa vastaan.”

On kuitenkin hyvä huomata, että reformaatiohistoriaa on puolin ja toisin luettu myös kapeasti: ei vain suhteessa roomalaiskatoliseen kirkkoon vaan esimerkiksi myös suhteessa niin kutsuttuun radikaaliin reformaatioon. Pyrkimys kirkon työn ja sanoman edistämiseen niin oman kirkon keskuudessa kuin suhteessa muihin edellyttää armon ja totuuden rinnakkaisuutta. Niinpä esimerkiksi Luterilaisen maailmanliiton kuuluisuutta saanutta anteeksipyyntöä mennoniitoilta 1500-luvun uskonvainoista edelsi yhteisen historian lukeminen uudelleen kuunnellen vastapuolen versiota tapahtuneesta. Vasta tämän tervehdyttävän prosessin jälkeen

saatettiin ja saatetaan käydä käsiksi itse asioihin, joissa kannat edelleen eroavat huomattavastikin. Sama pätee myös *Yhteiseen julistukseen vanhurskauttamisopista* (YJV 1999). Yhteistä ja erilaista lukutapaa reformaation tapahtumista ei kuitenkaan kirjattu ylös vielä YJV:sta vaan vasta globaalin LML:n ja paavillisen kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston ykseyskomission vuonna 2013 julkaisemassa raportissa *Vastakkainasettelusta yhteyteen (From Conflict to Communion)*.

YJV:n johdannossa todetaan:

*1. Vanhurskauttamisopilla oli 1500-luvun luterilaiselle uskonpuhdistukselle keskeinen merkitys. Se oli sille 'ensimmäinen ja tärkein artikla', joka oli samalla 'kristillisen opin kaikkien muiden opinkohtien ohje ja tuomari'. Ennen kaikkea vanhurskauttamisoppia korostettiin ja puolustettiin reformaation esittämässä muodossa ja erityisasemassa sen ajan roomalaiskatolista kirkkoa ja teologiaa vastaan, joka puolestaan korosti ja puolusti toisenlaista vanhurskauttamisoppia. Reformaation kannalta siinä oli kaikkien kiistojen ydinkohta.<sup>62</sup>*

Kiistassa päästiin kuitenkin etenkin 1960-luvulla alkaneiden teologisten dialogien myötä eteenpäin kohti yhteistä ymmärrystä asiasta. Niinpä YJV toteaa:

*4. Kaikki mainitut dialogiraportit ja myös niihin annetut kannanotot ovat osoittaneet vanhurskauttamisoppia käsitellessään suurta yksimielisyyttä lähestymistavassaan ja johtopäätöksissään.*

*5. Se on tämän Yhteisen julistuksen tavoite. Se tahtoo osoittaa, että dialoginsa perusteella tämän julistuksen allekirjoittavat luterilaiset kirkot ja roomalaiskatolinen kirkko pystyvät nyt ilmaisemaan yhteisen käsityksen, että meidät vanhurskautetaan Jumalan armosta uskon kautta Kristukseen. Siihen ei sisälly kaikki, mitä kussakin kirkossa opetetaan vanhurskauttamisesta, mutta se sisältää yksimielisyyden vanhurskauttamisopin perustotuuksista ja osoittaa, että erilaiset jäljellä olevat ilmaisut eivät enää anna aiheutta oppituomioihin.<sup>63</sup>*

Voidaankin todeta, että kaiken 1500-luvun reformaation muistamisen tulee viimeistään yhteisen julistuksen ja mennoniitoille osoitetun anteeksipyynnön jälkeen olla ekumeenista eli myönteisesti itse asiaan keskittyvää, niin että etsitään yhteyttä toisiin kristittyihin oman identiteetin, tässä tapauksessa luterilaisuuden pohjalta. Suomessa tähän innoittaa ja kutsuu myös maineemme ”ekumenian mallimaana” ja ekumeenisen, myös käytännön ekumeniaa elävöittäneen Luther-tutkimuksen perinne. Jos uskonvanhurskauden periaate oli toinen keskeinen reformaation

62 Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista 1997, artikla 1.

63 Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista 1997, artikkelit 4–5.

periaate, toinen keskeinen ja tämän kanssa yhteen kuuluva on raamattuperiaate. Mitä tästä pitää tällä perusteella ajatella?

## **Yksin uskosta, yksin Raamattu ja yksin Kristus sekä *sola scriptura numquam sola***

YJV toteaa:

*8. Näihin uusiin näkemyksiin on johtanut yhteinen tapamme kuunnella Jumalan sanaa pyhässä Raamatussa. Me kuulemme yhdessä evankeliumin, että Jumala on rakastanut maailmaa niin paljon, että antoi ainoan Poikansa, jottei yksikään, joka häneen uskoo, joutuisi kadotukseen, vaan saisi iankaikkisen elämän.<sup>64</sup>*

Taustalla tälle yhteiselle lähtökohdalle on yhtäältä se, että luterilainen osapuoli on ehkä aiempaa selvemmin tiedostanut, että vanhan kirkon uskontunnustusten liittäminen osaksi luterilaista tunnustusperustaa, ja jo tunnustus itse, merkitsee sitä, että on ja on ollut tietty kiteytynyt tulkintahorisontti, jonka valossa Raamattua tulkitaan. Toisaalta, vaikka Raamattu on kirkon kirja, se samalla on tradition kriittinen kärki, joka kutsuu kirkonkin itsetutkisteluun. Roomalaiskatolisella puolella taas selkeästi palattiin Vatikaanin II konsiilin *Dei Verbum* -dekreetissä jo kirkkoisä Irenaeuksen muotoilemaan tradition yksilähdeteoriaan, jossa ei ole mitään Raamatusta erillistä traditiouomaa vaan nähdään, että Raamattu on lähteiden lähde.

Raamattu ei ole tasapaksua kerrontaa, vaan sillä on keskeinen tähtäyspiste: kolmiyhteinen Jumala ja hänen suhteensa luomakuntaan, jonka keskellä on uuden luomisen toivo Luojan uskollisuuden, Kristuksen sovitustyön ja Pyhän Hengen uutta luovan toiminnan kautta. Kuten edellä mainittu YJV:n kohtakin antaa ymmärtää, Raamattu on ennen muuta armonväline. Samalla se on luterilaisen terminologian mukaan myös lakia ja evankeliumia. Se on analogisesti Kristuksen kahdelle luonnolle samanaikaisesti Jumalan sanaa ja ihmissanää. Luther kiteytti pyhän kirjan ytimen: evankeliumia on se, mikä ”ajaa Kristusta” (*Christum treiben*). Tämä kuuluu yhteen sen kanssa, että Raamattu kokonaisuudessaan on Jumalan sanaa eikä anna valtakirjaa mielivaltaisen subjektiiviselle Raamatun tulkinnalle. YJV toteaa tämän näin: ”Sanoma vanhurskauttamisesta suuntaa meidät erityisellä tavalla Uuden testamentin todistuksen keskukseen, Jumalan pelastavaan toimintaan Kristuksessa.”

Ekumeenisessa keskustelussa onkin vakiintunut ilmaus, että Raamattu yksin-periaate ei koskaan ole ainoa tekijä raamatuntulkinnassa: *sola Scriptura numquam*

---

64 Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista 1997, artikla 8.

*sola*. Raamatuntulkinta ja sen liturginen käyttö ohjaa oppia, toisaalta opintulkinta ohjaa Raamatun tulkittamista ja myös liturgista teologiaa. Esiymmärrys, joka aina vaikuttaa taustalla, on kirkollisessa raamatuntulkinnassa kirkollinen eli erityisesti Kristuksessa itsensä ilmoittaneeseen kolmiyhteiseen Jumalaan ankkuroituva.

## Reformaatio ja nykyinen kirkollinen konteksti

Nykyiselle kontekstille on leimallista voimakas, itsetietoinen ja auktoriteetteja karttava individualismi. Uskonnollinen, varsinkaan kristinuskon ja luterilaisuuden mukainen, yleissivistys ei ole kovin vahva. Tarvitaankin sen avaamista, miten Raamattu Jumalan sanana, kirkko ja jumalanpalvelus rukouksen sekä sakramentin vastaanottamisen paikkana sekä usko ja rakkaus kuuluvat yhteen. Taustalla on sen pohtiminen, mitä tarkoittaa, että Sana isolla ässällä tuli lihaksi. Tämän kanssa ristiriidassa ei ole elämänläheisyys ja ihmisen kuunteleminen hänen omassa kontekstissaan ja omassa persoonassaan: ”Sanan kautta on kaikki luotu.”

Seppo Häkkinen kiteyttää tutkimuksensa *Ihanne ja todellisuus. Jäsenyyteen sitoutuminen Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa 1960-luvulta 2000-luvulle* ja arkkipiispa Martti Simojoen kirjan *Kirkon tie* (1971) taustoittamana seuraavasti: ”Jumalan sana, ehtoollinen ja rukous ovat maallistumisen vastalääkkeet, joiden kautta kristinuskon funktio [eli hengellinen tehtävä] voi löytää oikean tasapainon performanssin [eli uskonnon yhteiskunnallisen suuntautumisen] kanssa.”<sup>65</sup> Toinen tapa sanoa tämä on se, että usko ja rakkaus, spiritualiteetti ja etiikka kuuluvat yhteen.

Tämä merkitsee sen avaamista, miten muoto kantaa sisältöä, kuten jo vanha-kirkollisesti on ajateltu: *lex orandi, lex credendi*. Toisaalta myös sanat ja teot kuuluvat yhteen, ja kirkon käytännön toiminta vaikuttaa sen uskottavuuteen ja sanoman perille menoon. Niinpä tulisi myös liittää kolmas jäsen ketjuun: *lex orandi, lex credendi, lex agendi*. Vaikka kirkolla ja kristityillä ei olekaan eettisissä kysymyksissä argumentaation tasolla ylimaallista viisautta, ne voivat muistuttaa rakkauden laista ja elämän arvojärjestyksistä kymmenessä käskyssä, vuorisäärnassa ja rakkauden käskyssä sekä kultaisessa säännössä. Ne voivat ja niiden tulee muistuttaa myös elämän transsendenttisestä perustasta ja ulottuvuudesta. Tämän kaiken tulisi vaikuttaa myös kirkon ja seurakuntien omaan toimintaan ja elämään. Parannusta ei oikein voi tehdä muiden synneistä.

Haasteena individualismin aikana on kirkon yhteisöllisen mutta samalla yksilöä arvostavan olemuksen esiin nostaminen, jolla on myös globaaleja ja luomakuntaan asti ulottuvia seurauksia. Luterilaisesta traditiosta löytyy hyviä, unohdettuja eväitä tähän, esimerkkinä luterilaisesta ja ekumeenisesta traditiosta ammentava kirkkomme

65 Häkkinen 2011.

ilmasto-ohjelma ”Kiitollisuus, kunnioitus, kohtuus”, joka on saanut osakseen myös kansainvälistä kiinnostusta. Kaiken perustana on se, että ykseys ja erilaisuus kuuluvat yhteen. Sen lähtökohtana on Jumalan itsensä kolmiykeys: persoonien ykseys ja erillisyys. Ihmiset tarvitsevat toisiaan ja suomalaiset tarvitsevat muita sekä muut meitä. Todellinen suvaitsevaisuus ei ole välinpitämättömyyttä, kaiken sallimista ja vaikenemista vaan kiinnostusta ihmistä ja yhteisen elämän edellytyksiä kohtaan lähiyhteisöstä maailmankylään asti. On syytä havaita, että eivät vain eri kristinuskon muodot vaan myös eri uskonnot ovat tässä suhteessa monesti samalla puolella puolustaessaan elämän hengellistä ulottuvuutta sekularistista painetta vastaan.

Reformaation merkkivuonna pääpaino oli luterilaisuudessa: Suomessa, Saksassa ja muualla sekä sen ekumeenisessa vaikutuksessa ja annissa teologisten dialogien ja muun ekumeenisen yhteistyön tässä vaiheessa. Tietyllä tapaa on kuitenkin syytä pitää esillä myös uskontojen välistä vuoropuhelua. Kristinuskoa lähinnä on juutalaisuus, ja Luterilainen eurooppalainen komissio kirkon ja juutalaisuuden välisiä suhteita varten antoi jo hyvissä ajoin vuotta 2017 ajatellen julkilausuman, jossa arvioidaan kriittisesti erityisen Lutherin myöhäistuotannon juutalaisvastaisia lausumia. Onkin hyvä huomata, että jo reformaatioaikaan oli myös juutalaisiin vähemmän tiukasti suhtautuvia ääniä ja että esimerkiksi Dietrich Bonhoefferin panos kristityiksi kastettujen juutalaisten mutta myös yleensä juutalaisten hyväksi ja puolesta nousi vankasti kristillisestä ja luterilaisesta traditiosta sekä Kristuskeskeisestä raamatuntulkinnasta.

## **Reformaation merkkivuoden teologisten pääteemojen hahmottelua**

Luterilaisuutta on luonnehdittu Sanan ja sakramenttien kirkoksi. Tämä tarkoittaa, että Raamatulla sekä julistetulla evankeliumilla ja Sanaan pohjaavalla rukouksella sekä kasteella, ehtoollisella (ja ripillä) on luterilaisuudessa keskeinen sija. Individualistisessa nykykontekstissa on syytä nähdä, että Sana ja sakramentit eivät ole tarjolla tyhjiössä vaan kirkossa, joka on näkyvä yhteisö ja jolla on tietty historiallisesti ja teologisesti määrittynyt muotonsa ja rakenteensa, joka kuitenkin muokkautuu tietyllä tapaa myös ajan ja paikan mukaan.

Luterilaisen tunnustuksen mukaan on asetettu kirkon virka evankeliumin puhtaan julistuksen sekä sakramenttien oikean hoitamisen varmistamiseksi. Ekumeenisesti ajatellen on hyvä myös muistaa, että vaikkapa Porvoon sopimuksen ja myös Luterilaisessa maailmanliitossa käydyn keskustelun myötä myös meillä on ollut esillä vanhakirkollinen kolmisäikeinen virkakäsitys – kuitenkin korostamatta hierarkiaa. Tämäkin alleviivaa sitä, että luterilaisuus haluaa lähtökohtaisesti liittyä jakamattoman kirkon perintöön eikä edustaa separatistista, saati mielivaltaisen individualistista traditiota.

Suomen evankelis-luterilaista kirkkoa ja maamme kirkkoja yleensä ajatellen kansankirkko on edelleen hyväksytty ennättävän ja etsivän armon konseptiona. Sitä



on kuitenkin haastettu ketteräliikkeisen evankelioinnin ja yksilöllisten tarpeiden nimessä, joita kontekstin on katsottu edellyttävän. Paineita luo myös se, että Suomi kansainvälistyy ja moniuskontoistuu melko nopeaan tahtiin. Kansankirkko on myös kansojen kirkko jo Suomessa. Kirkkona olemisen pohdinta Suomessa ja mahdollisimman suuren enemmistön elämässä maassamme haastaa myös syvempään luterilaiseen ja ekumeeniseen kirkko-opilliseen syväluotaukseen ja siitä tehtäviin johtopäätöksiin, jotta kirkon hengellinen perustehtävä toteutuisi mahdollisimman hyvin sekä sisällön että muodon puolesta mahdollisimman monien elämässä.

### **Summa summarum: keskeisiä luterilaiseen reformaatioon liittyviä teologisia teemoja:**

- Sana = julistettu evankeliumi ja kirjoitettu Raamatun sana, Sana eli Kristus keskuksessa
- Sakramenttien merkitys
- Rukous, luterilainen spiritualiteetti
- Kirkon ja kirkon yhteisön merkitys (teologisesti ja käytännöllisesti, Suomessa ja kansainvälisesti)
- Uskon ja rakkauden yhteenkuuluvuus (usko ja elämä)
- Ekumeenisen kehityksen ja saavutusten sekä haasteiden/katumuksen aiheiden esillä pito
- (Luterilainen) teologia, kirkko ja yliopisto
- Kirkko ja valtio/yhteiskunta
- Kalvinistis-protestanttinen vs. luterilainen työn etiikka.

Lisäksi suomalaista kontekstia ajatellen olisi hyvä avata luterilaisen teologian ja luterilaisuuden merkitystä Suomen tulemiselle Suomeksi unohtamatta jo keskiajan katolisen kirkon sekä idän ortodoksisuuden merkitystä.

Tätä kaikkea on hyvä edelleen työstää ja pitää esillä kohderyhmän edellytysten mukaan ja sen kiinnostusta sopivasti motivoiden. Tässä toteutuu luterilaisuuteen erottamattomasti kuuluvat kristillisen kasvatuksen ja siihen liittyen kansankielisyyden ulottuvuus. Tästä ovat erinomaisina esimerkkeinä Lutherin ja Agricolan raamatunkäännökset sekä molempien katekismukset. Tehtävä jatkuu myös reformaation merkkivuoden jälkeen.

## 3 JUMALA, USKO JA KIRKKO

### 3.1 Tunnettu ja tuntematon Jumala - ilmoitetun salaisuuden paradoksi

#### Isä Jumala - kaiken hyvän antaja

Teksti pohjautuu Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon Järvenpäässä 22.–23.11.2012 käytyjä oppikeskusteluja varten tehtyyn esitelmään.

Jumalasta puhuminen on haastava tehtävä etenkin valistusrationismin jälkeisessä maailmassa. Usein on viitattu reformoidun teologin Karl Barthin sanoihin, että ”me emme voi puhua Jumalasta, mutta saarnaajina meidän täytyy puhua Jumalasta”. Modernissa teologiassa onkin kuvattu Jumalan ilmoituksen, erityisesti Kristus-ilmoituksen käsitteellä sitä, miten pelastava tieto ylittää ihmisen luontaiset mahdollisuudet. Uskolla on oma perustansa ja oma kielensä, vaikka se ilmaistaan ihmisen kielellä. Tämä on oikeastaan sisään rakennettu jo vanhan kirkon dogmeihin Kolminaisuudesta ja Kristuksen kahdesta luonnosta. Tässä alaluvussa hahmotetaan vanhakirkollisen ja patristisen perinteen valossa Lutherin ja luterilaisen teologian käsitystä Jumala-puheen mahdollisuuksista. Samalla tuodaan läntisen teologian perinne ja itäinen ortodoksisen teologian perinne keskusteluun toistensa kanssa.

Martti Luther toteaa papeille tarkoittamassaan, Raamatun keskeistä sisältöä tiiviissä muodossa esittelevässä Isossa katekismuksessa, selittäessään ensimmäistä kymmenestä käskystä:

*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 usko [..] Sinun Jumalasi on oikeastaan – näin sanon – se, mihin sydämesi kiintyy ja minkä varaan sen uskot.<sup>1</sup>*

Huomionarvoista on, että Luther liittää tässä kristillisen uskonluottamuksen ja sisällöllisen Jumala-kysymyksen yhteen, vaikka puhuukin vasta Katekismuksen myöhemmissä osissa kristillisen uskon kolmiyhteisestä luonteesta ja kirkon uskosta laajemmin. Usko on sydämen luottamusta, mutta sillä on myös kohde ja sisältö: kolmiyhteinen Jumala, joka on ilmoittanut rakkautensa ja pelastustahtonsa erityisesti Pojassaan Jeesuksessa Kristuksessa. Joskus on erotettu luottamuksen (lat.

---

<sup>1</sup> Lutherin Vähä- ja Isokatekismus sekä Schmalkaldenin opinkohdat 1984, 68–69.

*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 rukousyhteydessä.

## Yleisen jumalatuntemuksen merkityksestä

Kristillinen usko 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. Teologisen kokonaisnäkemyksensä ja esimerkiksi Paavalin Roomalaiskirjeen pohjalta Luther antaakin tietyn arvon luonnolliselle moraalilaille, Jumalan puheelle omassatunnossa sekä luomakunnassa. Jumalan rakkauden vaatimus on jakamaton kaikille, vaikka pelkkä laki ei annakaan voimaa rakastaa. Ainoastaan evankeliumi vapauttaa rakastamaan Kristuksen rakkaudella uskossa läsnä olevan Kristuksen vaikutuksen kautta.

Varhaisen kirkon teologiassa vallitsi samaan tapaan yleisesti käsitys, että kaikille tunnetun luonnollisen lain sisältö on niin kutsuttu 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-suhteeseen, ei sitä ja sen ilmentämää rakkauden vaatimusta voida heidän mukaansa täyttää ilman oikeaa Jumala-suhdetta.<sup>2</sup> Näin ollen jo tämä lähtökohta edellyttää erottelua luonnollisen jumalatuntemuksen ja Kristuksessa annetun ilmoituksen ja sen tarjoaman osallisuuden luoman oikean ja pelastavan Jumala-suhteen välillä.

Lutherin ajattelussa luonnollisen jumalatuntemuksen mahdollisuus kuuluu yhteen luonnollisen moraalilain täyttämisen mahdollisuuden kanssa. Itseään etsivä luonnollinen ihminen on itseensä käpertynyt 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 ajattelemisen, spekulatiivinen tai abstrakti tieto ei vielä tuo osallisuutta Jumalasta tai tee

<sup>2</sup> Raunio 1993, 64.

ajattelijasta vanhurskasta, viisasta, kuolematonta tai hyvää. Kun ihminen hakee Jumalasta omaa hyvänsä, hän toimii vääristyneellä tavalla itsekkäästi. Sydämessä olevaa jumalatuntemusta käytetään väärin, kun sitä käytetään kapean minäkeskeisesti. Myös hurskauden tavoittelu voi Lutherin mukaan vääristyä itsetyytyväiseksi palkkioajatteluksi.<sup>3</sup>

Tarvitaankin uskoa ja uskossa läsnä olevaa Kristusta vaikuttavana, efektiivisenä vanhurskautena, Jumalan lahjaa, jonka pohjalta syntisessä tapahtuu 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.<sup>4</sup> 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 moraalitajua kuin luonnollista jumalatuntemusta ja jumalakaipuuta voida käyttää palvelemaan sanoman välittymistä ja pedagogista ymmärtämistä kirkon missiossa sekä tehtäessä yhteistyötä sosiaalieettisissä kysymyksissä ja kommunikoitaessa kristillisen elämänkatsomuksen 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 pyhyttä voidaan käyttää hyväksi kontekstualisoitaessa kristillistä sanomaa (vrt. Paavalin puhe Areiopagilla Apt. 17:22–34).

## **Jumalan olemuksen tuntemisesta ja tuntemattomuudesta – Kristus-Sana sillan luojana**

Voidaan pitää klassisena kristillisen teologian näkemyksenä, että Jumalasta voidaan saada tietoa sekä järjen että ilmoituksen kautta. Erityinen ilmoitus välittää pelastavan Jumalaa koskevan tiedon. Luonnollista tietoa Jumalasta ei kuitenkaan ole

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

4 Raunio 1993, 171–172.

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.

Patristisessa teologiassa hyödynnettiin luonnollista jumalatuntemusta ja filosofian tarjoamia välineitä, mutta suhtauduttiin kielteisesti ajatukseen luonnolliseen tietoon perustuvasta osallisuudesta Jumalaan. Jumalallistuminen (*theosis*) ei patristisena käsitteenä tarkoita sitä, että ihminen omassa varassaan voisi pyrkiä kohti Jumalaa ja tavoittaa hänet pelastavalla tavalla. ”Partisipaatio” eli osallisuus 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 kaoottisen, ikuisesti olemassa olleen alkumaterian massasta vaan loi maailman tyhjästä (*ex nihilo*). Siten katkaistaan suora silta luodun ja Luojan välillä. 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.<sup>5</sup>

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.”<sup>6</sup> Keskeiseksi tulee tässä Nikean uskontunnustuksen termi ”samaa olemusta kuin” (kr. *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.”<sup>7</sup> Athanasios siis korostaa ontologista siltaa Kristuksessa Jumalaan, ihmisen intiimiä suhdetta Kristukseen ja painottaa ihmistä Kristuksen pelastavan toiminnan passiivisena kohteena ja vastaanottajana. Pelastuminen jumalallistumisena on tässä mallissa siis yksinomaan Kristuksen työtä.<sup>8</sup>

Toisena patristisena uniokäsityksenä voidaan Athanasioksen edustaman mallin lisäksi pitää Gregorios Nyssalaisen ja kappadokialaisten isien käsitystä, joka pohjusti myös Jeesus-rukousta painottavaa 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*)

5 Martikainen 1999b, 96–97.

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

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

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

ei ole irrotettavissa Kolminaisuuden hypostaaseista eli persoonista erilliseksi prinssiiksi. Tällöin Jumalan olemus on vain tässä persoonien perikoreesissa, vasta-  
vuoroisessa läpäisyssä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että partisipaation ja sitä  
kautta pelastuksen ajatus hylättäisiin. Myös kappadokialaiset korostavat luonnolli-  
sen jumalatuntemuksen ja uskon partisipaation välistä eroa. Gregorios Nyssalainen  
ajattelee apofaattisen teologian mukaisesti, että Jumalan olemus ei voi olla käsit-  
teellisen analyysin kohde, ja korostaa Filon Aleksandrialaisen tavoin jumalallisen  
substanssin luomattomuutta. Myös Gregorios kuitenkin korostaa Kristus-Logosta  
ontologisen kuilun silloittajana ja sisätrinitaarisen rakkauden vastaanottamista  
Kristuksessa Jumalan tuntemisen mahdollistajana. Perimmältään Jumala löytää  
ihmisen. Toisaalta Gregorioksen on varsinkin vanhemmassa tutkimuksessa nähty  
edustavan pelastuksen asiassa – Athanasioksesta poiketen – synergiaa, jonka  
mukaan, kun ihminen käsittää, ettei löydä Jumalaa omin voimin, Jumala rientää  
häntä vastaan rakkaudessaan.<sup>9</sup>

Suomalaisessa Luther-tutkimuksessa on korostettu klassisen teologian poh-  
jalta unio-ajatuksen, siis Jumalan ja ihmisen yhdistymisen uskossa, rakentuvan  
triniteettiopin ja kristologian eikä filosofisesti perustellun ontologian varaan.  
Keskuksessa on Kristuksen inkarnaatio sillan rakentajana. Tällainen Luther-tulkinta  
näyttääkin liittyvän, eroavaisuuksista huolimatta, athanasiolais-patristisen perin-  
teen linjaan, joka ymmärtää yhdistymisen Kristukseen sekä Jumalan olemuksen  
että hänen ominaisuuksiensa tavoittamisena.<sup>10</sup>

Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että tulisi nähdä radikaali ero kappadokialaisten  
isien ja Athanasioksen 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 ajatteluta-  
paan, kun otetaan lähtökohdaksi oppi Kolminaisuudesta sekä nähdään Kristuksen  
inkarnaatioon pohjaavan unio-käsityksen olevan yleisesti ottaen sekä uskon suh-  
detta että Kristuksen läsnäoloa painottava 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, kappadokia-  
laiset lähtivät liikkeelle, kuten sanottua, persoonista eli hypostaaseista ja tekivät  
keskiplatonistisen filosofian mukaisesti selvän eron *ousian* ja *hypostaasin* välillä.<sup>11</sup>

Lännen suuri isä Augustinus puolestaan hylkäsi substanssi–aksidenssi-kaavion  
ja otti käyttöön termin ”essentia” merkitsemään ”olemusta”. Näin hän saattoi

9 Martikainen 1999b, 99–101.

10 Martikainen 1999b, 102.

11 Mannermaa 1975, 58–59 Nikean päätöksen puolustamisesta.

sanoa, että Jumalan ominaisuudet eivät ole vain aksidensseja, vaan Jumalan ominaisuudet ovat yhtä Jumalan kanssa. Jumalan työt ulospäin ovat jakamattomat ja Kolminaisuuden persoonat toimivat yhdessä.<sup>12</sup> Taustalla oli se ongelma, että kun kappadokialaiset isät yhtäältä tähdensivät Kolminaisuuden salaisuutta, he joutuivat toisaalta painottamaan Kolminaisuuden sisäistä elämää Hänen luomakuntaan suuntautuneeseen toimintaansa nähden, niin että näiden välinen suhde uhkasi jäädä epäselväksi.<sup>13</sup> Augustinus pyrki mitä ilmeisimmin selkeyttämään tätä puolta korostamalla Kolminaisuuden töiden jakamattomuutta ulospäin.<sup>14</sup> Luther liittyi tähän perinteeseen oman realistisen, Jumalan läsnäoloa ja lahjoittavaa rakkautta painottavan teologiansa lähtökohdista käsin.

Vanhan kirkon teologian tuntijan Georg Kretschmarin mukaan voidaan sanoa, että pyrkimys Jumalan ykseyden ja persoonien kolmeuden välisen jännitteen ymmärtämiseen ajatuksellisesti mahdollisimman selkeästi ei ollut sen enempää kappadokialaisille kuin Augustinuksellekaan helppo tehtävä. Molemmat pyrkivät kirkon uskon mysteeriiä kunnioittaen ilmaisemaan uskon ytimen tässä asiassa kristinuskon perusvakaumusten mukaisesti. Niinpä voidaan sanoa, että heidän välillään ei pidä nähdä mitään kuilua.<sup>15</sup> Tuomo Mannermaan mukaan juuri se, että kappadokialaiset (*mia ousia treis hypóstaseis*) lähestyivät Tertullianuksen luomaa mallia Kolminaisuudesta (*una substantia, tres personae*) vahvasti Nikean tunnustuksen voiton.<sup>16</sup>

Nykyistä keskustelua tarkasteltaessa voidaan löytää lisää mahdollisia siltoja esimerkiksi yhden tunnetuimman ja arvostetuimman aikamme ortodoksiteologin John Zizioulasin sekä laajalti vaikuttaneen, ekumeenisen liikkeen pioneereihin kuuluneen luterilaisen teologin Dietrich Bonhoefferin ajattelusta (1906–45). Aristotle Papanikolaun mukaan Zizioulasin teologia on korrektiivi edeltäjiensä Christos Yannarasin ja Vladimir Losskyn teologialle siinä mielessä, että hänen mukaansa jumalallistumisen logiikka ei näyttäisi välttämättä edellyttävän essenssi-energia-distinktiota. Papanikolaou korostaa, että ortodoksinen teologinen keskustelu ei koske niinkään substanssia kuin sitä, miten ”oleminen kommuuniona” käsitteellisesti ymmärretään.<sup>17</sup> Zizioulasin teologiasta löytyy selviä liittymäkohtia myös luterilaiseen teologiaan. On esimerkiksi verrattu Bonhoefferin kommuunio-ekkesiologiaa ja Zizioulasin eukaristista ekklesiologiaa toisiinsa ja esitetty, että Kristuksen seuraamista ”toisia varten olemisessa” alleviivanneen Bonhoefferin ajattelu olisi vaikuttanut Zizioulasin ajattelun kehittymiseen sekä myös esimerkiksi

12 Mannermaa 1975, 64.

13 Mannermaa 1975, 61.

14 Vrt. kuitenkin Zizioulas 2008, 68: ”The Holy Trinity cannot be divided or course, so where the Father is, there the Son and the Spirit are too.”

15 Kretschmar 1994, 36.

16 Mannermaa 1975.

17 Papanikolaou 2008, 241–242.

liturgisen teologian kehittäjään Alexander Schmemmanniin.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup>

Luther oli yhtäältä läntisen kristikunnan perillinen ajatuksissaan Kolminaisuudesta. Toisaalta hänen ajattelussaan on piirteitä, jotka sisältävät elementtejä molemmista perinteistä.<sup>20</sup> 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 latinalaista Augustinusta. Martikainen näkee Lutherin painottavan triniteetin persoonien itsenäisyyttä voimakkaammin kuin latinalaiset ja Jumalan ykseyttä voimakkaammin kuin kappadokialaiset.<sup>21</sup>

## Läsnäoleva persoonallinen Jumala uskon ja oikean opin kohteena

Vaikka Luther siis ajatteli pitkälti athanasiolais-patristisen perinteen mukaisesti, 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’.” Tällaisena hän on uskon tavoitettavissa. Itsensä ilmoittanut, manifestoitunut Jumala on tavoitettavissa kirkon sanassa ja sakramenteissa, todellisesti läsnä olevana kuitenkin myös meistä ja uskostamme riippumatta. Luther siis yhdistää sekä uskon subjektiivisen että objektiivisen puolen toisiinsa.<sup>22</sup>

Koska Jumala on kätkeytynyt vastakohtaansa eli Ristiinnaulittuun, tarvitaan oppi, joka osoittaa uskon kohteen, läsnä olevan kolmiyhteisen Jumalan. Usko

18 Kavvadas, 2008, 137–144. Ks. myös Karttunen 2018, 68–97.

19 Ks. esim. Bonhoeffer 1986 (DBW 1), 117.

20 Kretschmar 1994, 41; Martikainen 1994, 93.

21 Martikainen (1994, 93) 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.

22 Martikainen 1999a, 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.”



hyväksyy tämän kohteen sekä pitää siitä kiinni, ja tuohon kohteeseen tarttuva usko on ikään kuin tahto, joka riippuu kohteesta kiinni vastoinkäymisistä huolimatta. Oppi on tästä näkökulmasta evankeliumia ja tarkoittaa Lutherille sekä Kristusta kuvaavia että uskovaa lohduttavia sanoja.<sup>23</sup>

Koska Luther korostaa samanaikaisesti opin objektiivista kohdetta (*fides quae*) että uskon eksistentiaalista ja henkilökohtaista ulottuvuutta (*fides qua*), kuuluu hänen opin käsitteeseensä luontevasti sekä opin pysyvyys että sen opetustilanteessa ymmärrettäväksi tekeminen.<sup>24</sup> Laajemminkin tässä voidaan nähdä luterilaiselle teologialle tyypillinen dialektiikka jatkuvuuden ja pysyvyyden sekä kontekstualisoinnin välillä tai samanaikainen yksilön ja yhteisön korostaminen. Tässä mielessä voidaan löytää paralleeli uuspatristisiin korostuksiin, joiden mukaan Jumala on persoona eikä periaate ja teologia syntyy persoonallisesta kohtaamisesta Jumalan kanssa.<sup>25</sup> Selvä ekumeeninen yhtymäkohta voidaan nähdä myös apostolisen isän Ignatios Antiokialaisen ajatukseen, jonka mukaan ”missä tahansa Kristus on, siellä on katolinen kirkko” (Kirje Smyrnalaisille (8.2) ja tähän pohjaavaan eukaristiseen ekklesiologiaan, joka painottaa universaalien kirkon perusyksikön olevan paikallis-kirkko, joka viettää eukaristiaa piispan johdolla.<sup>26</sup>

Kirkollisen teologian ja liturgian kontekstissa etenkin ortodoksisessa teologiassa usein mainitun mutta myös läntisessä perinteessä tunnetun apofaattisuuden voisi ehkä ymmärtää ilmentävän kolmiyhteyden mysteerin äärellä hiljentymistä pyhän Jumalan persoonallisen kohtaamisen hiljentämänä osallisuudessa Kristuksen mystisestä ruumiista Sanan ja sakramenttien kautta – tietoa ennen muuta partisipaation ja yhteyden, ei suoran käsitteellisen päättelyn kautta. Silti usko luottamuksena ja uskon sisältö kuuluvat yhteen.

Martti Luther tähdentää, että oppi ja opinlauseet osoittavat uskolle reaalisuuden kohteen, joka voidaan sisäistää. Siinä mielessä hän kritisoi ajatusta, jonka mukaan usko olisi tiettyjen abstraktien opinlauseiden totena pitämistä, jos siitä irrotetaan

23 Martikainen 1999a, 86–89.

24 Martikainen 1999a, 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.”

25 Vrt. Uskonopin kongregaation entisen johtajan Gerhard kardinaali Müllerin tyypittelyt *Katholische Dogmatik*-kirjassaan. Hän erottaa Jumalan ilmoituksen käsitteessä seuraavat mallit, joista varsinkin kolmas eli kommunikaatioteoreettinen malli kuvannee varsin hyvin myös ortodoksisia nykyteologiaa:

- 1) Informaatioteoreettinen tulkinta: ilmoitus ymmärretään totuuslauseiden järjestelmänä
- 2) Projektiteoreettinen 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 konsilin edustaman ajattelumallin mukaisena. Luterilaisista nykyteologeista esimerkiksi Wolfhart Pannenberg voitaisiin varmaankin sijoittaa tämäntyyppisen mallin kannattajaksi.

26 Louth 2008, 198–199.

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 intellekti 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 kätkettynä vastakohtaansa eli ristiinnaulittuun Kristukseen on vain uskon omaksuttavissa. Puutteeseen, jumalattomuuteen, syntiin, kärsimykseen ja pahaan läsnä olevaksi inkarnaatiossa tullut Jumala on ihmisen tavoitettavissa. Armo on tullut alas.

## 3.2 Tunnustuksellisuus Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa

### Raamattu, oppi ja tunnustus

Teksti on laadittu alun perin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Inkerin kirkon 19.–21.4.2013 pidettyä konsultaatiota varten.

Luterilaiset tunnustuskirjat ovat peräisin 1500-luvulta ja tietystä historiallisesta tilanteesta. Silti ne kuuluvat kirkon normatiiviseen oppiperustaan. Jo tästä lähtökohdasta seuraa, että muuttuneessa historiallisessa tilanteessa tunnustuskirjojen alkuperäistä ja pysyvää tarkoitusta ja merkitystä joudutaan tulkitsemaan yhä uudelleen. Joissakin asioissa on myös jouduttu huomaamaan, että tietämys ja ymmärrys esimerkiksi jonkin kirkon uskonkäsityksestä, joka sekä on kehittynyt 1500-luvun jälkeen, ei ole aina ollut tarkka ja oikeudenmukainen. Yksi keskeinen osoitus tästä on luterilais-katolinen *Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista* (1999). Tässä alaluvussa tarkastellaan Raamatun, opin ja tunnustuksen suhdetta Suomen evankelis-luterilaisen kirkon viimeaikaisten asiakirjojen ja virallisten kannanottojen valossa, tunnustustraditioiden kehitystä, ekumeenisen kanssakäymisen merkitystä tunnustuksen valossa sekä opin ja etiikan välisen suhteen haastetta.

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

*Suomen evankelis-luterilainen kirkko tunnustaa sitä kristillistä uskoa, joka perustuu Jumalan pyhään sanaan, Vanhan ja Uuden testamentin profeetallisiin ja apostolisiin kirjoihin, joka on ilmaistu kolmessa vanhan kirkon uskontunnustuksessa sekä muuttamattomassa Augsburgin tunnustuksessa ja muissa luterilaisen kirkon Yksimielisyyden kirjaan otetuissa tunnustuskirjoissa. Kirkko*

*pitää korkeimpana ohjeenaan sitä tunnustuskirjojen periaatetta, että kaikkea oppia kirkossa on tutkittava ja arvioitava Jumalan pyhän sanan mukaan.*<sup>27</sup>

Tämä niin kutsuttu tunnustuspykälä on kirkkolainsäädännön ja kirkon järjestyksen perusnormi, jonka toteuttamista muun normiston tulee palvella.<sup>28</sup> Kirkossa tulee toimia ”kirkon uskon ja opin ydintä vaarantamatta”<sup>29</sup>, jotta kirkon sanomaa pidetään kolmiyhteisen Jumalan ”yhdelle, pyhälle, yhteiselle [katoliselle] ja apostoliselle kirkolle” antaman mandaatin mukaisesti tarjolla ja perustehtävät hoidetaan muutenkin asianmukaisesti.

Tunnustuspykälän mukaisesti opin arviointiperuste on Raamattu Jumalan sanana. Kyse ei kuitenkaan ole abstraktista periaatteesta, vaan Raamatulla Jumalan sanana on tietty sisältö, joka on kytkeytynyt uskoon kolmiyhteiseen Jumalaan: Raamatulla on luterilaisen uskonkäsityksen mukaan keskus. Tätä on luterilaisessa teologiassa perinteisesti kuvattu erottelulla Raamatun tulkinnan muodolliseen eli *formaaliseen* (yksin Raamattu) sekä *materiaaliseen* eli aineelliseen periaatteeseen (yksin uskosta, yksin armosta, yksin Kristuksen tähden). Martti Lutherin käyttämä keskeinen tulkintaperiaate oli Raamatun selvän sanan (*claritas Scripturae*) sekä lain ja evankeliumin lisäksi se, että Raamattu on ikään kuin ”Kristuksen kapalog” ja että evankeliumia on se, mikä ”ajaa Kristusta” (*was Christum treibet*). Evankeliumi on ennen muuta kirkossa ja kirkon kautta julistettua evankeliumia – kuitenkin myös luettua sanaa. Raamatun sana on sakramentaalinen eli välittää Sanaa mietiskelevälle läsnä olevan Kristuksen konkreettisten inhimillisten sanojen ja kuvien kautta, ei abstraktisti irrallaan niistä. Luterilaiset tunnustuskirjat muodostavat perustavan tulkintahorisontin, kun ilmaistaan Raamatun ja kristillisen uskon sisältöä sekä kartoitetaan torjuttavia epäkohtia.

27 [Katso Kirkkojärjestys 1:1. Katso myös Kirkkolaki 1:1.](#)

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (1998, 777), Epitome Articularum: ”1. Wir glauben, lehren und bekennen, daß die einige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, seind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testamentes, wie geschrieben stehet: ‚Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege‘, Psal. 119. Und S. Paulus: ‚Wann ein Engel vom Himmel käme und predigte anders, der soll verflucht sein‘, Gal. 1.“ Latinaksi: „1. Credimus, confitemur et docemus unam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et iudicari oporteat, nullam omnino aliam esse quam prophetica et apostolica scripta cum Veteris tum Novi Testamenti, sicut scriptum est: Lucerna pedimus meis verbum tuum et lumen semitis meis. Et divus Paulus inquit: Etiamsi angelus de coelo aliud praedicet evangelium, anathema sit.“

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

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

Kirkkomme piispojien 12 teesissä Raamatusta (1972) todetaan, että silloisen kirkkolain ja nykyisen kirkkojärjestyksen tunnustuspykälä liittyy *Yksimielisyyden ohjeen* alun kohtaan:

*Me uskomme, opetamme ja tunnustamme, että sinä ainoana ohjeena ja ojennusnuorana, jonka mukaan kaikki opit ja opettajat tutkitaan ja arvostellaan, ovat yksinomaan Vanhan ja Uuden Testamentin profeetalliset ja apostoliset kirjat. Vaikka luterilaisella kirkolla ei olekaan yksityiskohtaista dogmia Raamatusta, sen synnystä ja arvosta, se kuitenkin ratkaisee Raamatun sisällyksen perusteella oppeja koskevat kysymykset. Tämän periaatteen, joka on kaiken luterilaisen uskon ja ajattelun perusedellytys (uskonpuhdistuksen muodollinen periaate), esittää kirkkomme Kristinoppi [...].*

Nykyisessä Katekismuksessa eli kristinopissa liitytään tähän opetukseen ja sovelletaan oppia Kristuksen kahdesta luonnosta kuvaamaan Raamattua samanaikaisesti Jumalan sanana ja ihmissanana:

*Raamattu on kristittyjen pyhä kirja. Vanhassa ja Uudessa testamentissa kerrotaan Jumalan teoista ja hänen rakkaudestaan kaikkia ihmisiä kohtaan. Samoin kuin Kristuksessa myös Raamatussa inhimillinen ja jumalallinen ovat yhdistyneet toisiinsa. Raamatussa Jumala itse puhuu meille ihmisten kielellä.*

*Jumalan sanana Raamattu tutkii ja koettelee meitä paljastaen itsekkyytemme ja epäuskomme. Se näyttää peilin tavoin, millaisia todella olemme. Samalla se kääntää katseemme Vapahtajaan, joka on tehnyt puolestamme sen, mihin emme itse kykene. Kristus ja hänen rakkautensa meitä kohtaan on avain Raamatun ymmärtämiseen. Koska emme voi rakentaa elämäämme omaan varaamme, meidän on yhä uudelleen turvauduttava Jumalan sanan lupauksiin. Kun luemme ja kuulemme Jumalan sanaa, Pyhä Henki sytyttää meihin uuden luottamuksen ja rohkeuden.<sup>30</sup>*

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

---

30 [Ote on Katekismuksen kohdasta 40: Raamattu.](#)

kädessä tämä Traditio on Jumalan lihaksi tullut Sana eli Jeesus Kristus Jumalan rakkauden inkarnaationa.

Oppi saa siis auktoriteettinsa Kristus-keskeisesti tulkitun Raamatun mukaisuuden pohjalta. Jumalan laki on teologisessa mielessä sekin ennen muuta kasvattaja Kristukseen ja kehottaa elämään Kristusta seuraten rakkauden lain mukaisesti. Vanhan kirkon muuttumattoman dogman, opin läsnäolo luterilaisessa tunnustuksessa näkyy jo siinä, että läntisen kristikunnan ekumeeniset uskontunnustukset, Apostolinen, Nikean ja Athanasiuksen tunnustus, ovat *Yksimielisyyden kirjan* alussa. Niinpä Augsburgin tunnustuksen 1. artiklassa viitataan Jumalasta puhuttaessa Nikean tunnustukseen ja termiin *homoousios* sekä 3. artiklassa Khalkedonin konsiiliin hyväksymään oppiin Kristuksen kahdesta luonnosta.

Dogma on ”elävää dogmaa”, ei kuollutta kirjainta. Dietrich Bonhoeffer kuvasi vanhakirkollisen dogman olevan kuin kivet, joista aina uudelleen isketään tulta valoksi, lämmöksi ja elämäksi.<sup>31</sup> Tällä on haluttu viitata siihen, että kristillisellä opilla on soteriologinen, pelastusopillinen kärki. Opin on määrä suojella ja ilmaista evankeliumia. Puhuttaessa opista luterilaisten tunnustuskirjojen kielellä on evankeliumi selkeästi keskuksessa. Opin erottamaton yhteys evankeliumiin luterilaisessa teologiassa tulee hyviin esiin Augsburgin tunnustuksen VII artiklassa puhuttaessa kirkosta ja sen ykseydestä, kun käytetään termiä ”evankeliumin oppi”, *doctrina evangelii: Et ad veram unitatem Ecclesiae satis est consentire de doctrina Evangelii et administratione Sacramentorum* (CA VII).

On syytä huomata, että tämä ei tarkoita sitä, että kielletäisiin apostolisen evankeliumin läsnäolo kristillisessä julistuksessa apostolien ajasta luterilaiseen reformaatioon asti. Reformaatioissa oli kyse ytimen kirkastamisesta, ei uutuusien keksimisestä. Niinpä esimerkiksi Luther kiitti sääntökuntansa esimiestä, Johannes Staupitzia ja hänen Kristus-keskeistä teologiaansa sekä sanoi, että ”Staupitz pani alulle tämän teologian” (WA TR 1:245,12.) ja kiitti Staupitzia siitä, että tämä ”ennen kaikkia muita oli minun isäni tässä opissa ja synnytti minut Kristuksessa” (Kirje Juhana Fredrikille WAB 11;67,7–8).<sup>32</sup>

Augsburgin tunnustuksen lopussa puolestaan lausutaan selvin sanoin:

*Esille on tuotu vain se, mikä näytti välttämättömältä, jotta tulisi selväksi, ettei meikäläisten keskuudessa ole opissa eikä seremonioissa omaksuttu mitään Raamatun tai katolisen kirkon vastaista. On ilmiselvää, että me olemme mitä suurimmalla huolella pyrkineet estämään uusien epä kristillisten oppien leviämisen seurakunnissamme.*<sup>33</sup>

31 Bonhoeffer 1998 (DBW 15), 539.

32 WA TR on lyhenne Lutherin Weimarer Ausgabe -kokoelman osasta Tischreden; WAB on lyhenne sanoista Wittgenstein Archives at the University of Bergen.

33 [Ote on Augsburgin tunnustuksen loppusanoista.](#)

Ytimessä on siis evankeliumi ja Raamattu evankeliumin ammennusastiana, armonvälineenä. Tämähän lausutaan Augsburgin tunnustuksessa todettaessa, että ”Kirkko on pyhien yhteisö, jossa evankeliumi puhtaasti julistetaan ja sakramentit oikein toimitetaan” (CA VII). On hyvä muistuttaa, että määritelmään kuuluu myös ”pyhyys”, mutta perustana, normin antavina normeina (*norma normans*) ovat ”Sana ja sakramentit”, armonvälineet, joita palvelemaan on asetettu kirkon virka. Sanan kautta herää usko ja uskossa läsnä oleva Kristus kasvattaa meissä Hengen hedelmiä: ”rakkaus, ilo, rauha, kärsivällisyys, ystävällisyys, hyvyys, uskollisuus, lempeys ja itsehillintä. Näitä vastaan ei ole laki” (Gal. 5:22–23).

Myös Martti Lutherin teologiassa oppi on evankeliumia, ei vain jumalallista todellisuutta koskevia väitelauseita, uskonnollisen kokemuksen ilmausta tai uskonnollisen kielenkäytön sääntöjä. Isossa katekismuksessa Luther toteaa selittäessään uskontunnustusta: ”Mutta tämä, nimittäin uskon oppi, sisältää pelkkää armoa ja tekee meidät vanhurskaiksi ja Jumalalle mieluisiksi.” Kyse ei ole vain tyhjistä puheista, vaan evankeliumi ja Kristus koskevat opilliset lausumat tekevät todelliseksi sen, mistä puhuvat: Herran sana ei tyhjänä palaa. Voitaisiinkin sanoa, että Lutherin mukaan oppi on sakramentaalista sanaa, koska kristillinen oppi välittää Raamatun ytimen, läsnä olevan Kristuksen ja hänen hyvät lahjansa, syntien anteeksiannoksen sekä itsensä Kristuksen läsnäolon uuden ihmisyyden todellisuutena uskossa. Opillisissa lausumissa on siis Lutherin teologian mukaan se Jumalan todellisuus, josta puhutaan, itse mukana. Tähän liittyy myös kokemuksen merkitys: teologiset lauseet koetaan todeksi omassa elämässä.<sup>34</sup> Näin Luther liittyy vanhaan sääntöön: *lex credendi, lex orandi*, johon voi liittää myös kolmannen osan: *lex agendi*. Kyse on siis Sanan tulemisesta lihaksi uskossa ja elämässä Kristuksen todellisen läsnäolon kautta.

Samalla kuitenkin joudutaan valittaen toteamaan, että kirkko on samanaikaisesti vanhurskaiden ja syntisten yhteisö (*simul*). Lohdullinen näköala avautuu siitä, että kirkko on armahdettujen syntisten yhteisö. Sanan, sakramenttien ja niiden herättämän uskon kautta Kristus perkaa pois meissä olevaa syntiä ja sitä kautta rakentaa kestävästä yhteydestä rakkaudessa, armossa ja anteeksiannossa, joka johtaa yhteyteen, todistukseen ja palveluun, jotta maailma uskoisi.

Voidaan siis sanoa, että perustus on RAAMATTU Jumalan sanana. Sen keskeistä sanomaa kolmiyhteisestä Jumalasta sekä hänen kirkostaan ja sen toiminnasta meidän ja meidän pelastuksemme hyväksi ilmentää ja inkarnoi OPPI. Yhteisen kristillisen opin, jakamattoman kristikunnan yhteisen perinnön lisäksi on erityinen luterilainen TUNNUSTUS, joka tulkitsee tätä oppia, pitää esillä luterilaisesta näkökulmasta ydinasioita, ennen muuta evankeliumia Jumalan armosta Kristuksessa.

---

34 Raunio 2009, 24–25. Ks. Lutherin oppikäsitteistä myös Martikainen 1987.

## Konfessorisuus, konfessionalismi ja postkonfessionalistisuus

Kun puhutaan kirkon tunnustuksesta ja sille annetusta painoarvosta, voidaan erottaa ehkä kolme perusmallia: 1) konfessorisuus, 2) konfessionalismi ja 3) postkonfessionalistisuus.

Konfessorisuudella tarkoitetaan tässä tietyn kirkon tunnustuksen tai oppiperustan mukaista toimintaa ja yleistä sitoutumista kirkon opetukseen kristillisen uskon perustotuudet ilmaisevana tunnustuksena. Konfessionalismi taas tarkoittaa sellaista tietyn tunnustuksen painoarvon korostamista, joka varsin eksklusiivisesti pitää oman kirkon tunnustusta oikeana tunnustuksena ja suhtautuu vähintäänkin epäluuloisesti muiden kristillisten tunnustusten edustajiin. Suomessa tällainen ajanjakso vallitsi erityisesti silloin, kun luterilaisesta uskosta tuli valtionuskonto vuoden 1686 karoliinisessa kirkkolaissa, ja kesti aina vuoteen 1809, jolloin Suomesta tuli autonominen suuriruhtinaskunta osana Venäjän keisarikuntaa.

Ekumeenista asennoitumista edellytti jo se, että kirkon ensimmäisenä jäsenenä ei enää ollut Ruotsin kuningas, vaan tietyllä tapaa tämän paikan otti ortodoksinen tsaari, vaikka hän ei tietenkään ollut varsinaisesti luterilaisen kirkon jäsen. Poliittisista motiiveista huolimatta osoituksena ekumeenisesta asennoitumisesta Suomen evankelis-luterilaista kirkkoa kohtaan voidaan nähdä se, että Venäjän tsaari nimitti Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ensimmäisen arkkipiispan reformaation 300-vuotisjuhlavuonna 1817.

Postkonfessionaalisuudella tai postdenominationalismilla tarkoitetaan hieman eri asioita eri yhteyksissä. Yhtenä esimerkkinä tästä ovat vaikkapa etnistaustaiset maahanmuuttajaseurakunnat, jotka ovat usein muodostuneet tietyn johtohahmon ympärille, Kiinan kristillisyyden postdenominationalismi, joka heijastaa kiinalaista harmonisuuden ja tasapainoisuuden rikkumatonta ihannetta sekä vaikkapa ne kontekstit, joissa yksinvaltainen hallitsija tai totalitaarinen valtio on pakottanut kristillisiä kirkkoja liittymään yhteen. Tähän liittyy myös Saksassa 1800-luvulla Vanhahreussilaisen unionin myötä muodostunut ideologisoitunut protestanttisuus, joka määritteli itsensä antikatalisestiksi siksi mikä ei ole katolista. Toisaalta taustalla oli myös silloinen katolisuus, joka ymmärsi katolisen kirkon tosi kirkkona hyvin eksklusiivisesti. Vasta Vatikaanin toisen konsiilin myötä katolinen kirkko sitoutui peruuttamattomasti ekumeeniseen liikkeeseen ja Kristuksen kirkon näkyvän ykseyden ja yhteyden tavoittelemiseen ”ykseyden palauttamisen” (*Unitatis redintegratio*) konseptin myötä. Nykyisin tuosta vanhahreussilaisen protestantismien juuresta on versonut vuonna 1973 allekirjoitetun Leuenbergin konkordian jälkeinen yleisprotestanttisuus erityisesti Saksassa ja saksankielisessä kulttuuripiirissä.

Postkonfessionaalisuus tai jälkitunnustuksellisuus voidaan ymmärtää myös merkityksessä ”jälkikristillinen”. Silloin tarkoitetaan sitä, että kristillinen usko näkyy enää korkeintaan kulttuurisissa ja historiallisissa vaikutteissa, mutta niitä ei välttämättä tunnisteta. Kirkot ovat joko hyvin pieniä tai sisäisesti huomattavan sekularisoituneita.

Tämän terminologisen erottelun valossa voidaan todeta, että Suomen evankelis-luterilainen kirkko on lähtökohtaisesti ”konfessorinen” siinä merkityksessä, että

sen oppiperustan lähtökohtana on pyhä Raamattu ja sitä tulkitsevat vanhakirkolliset tunnustukset sekä luterilaiset tunnustuskirjat, jotka on koottu *Yksimielisyyden kirjaan (Liber concordiae)*. Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossahan tunnustusperusta on jo Ruotsin peruja laajempi kuin Norjan, Tanskan ja Islannin kirkoissa, joiden ohjeellisiin tunnustuskirjoihin ei kuulu *Yksimielisyyden ohjetta (Formula concordiae)*. Toinen asia on se, että Suomen kansan suuren enemmistön kirkkona kirkkoomme kuuluu varsin monenlaisia ihmisiä, jotka on kasteessa liitetty kirkkomme jäsenyyteen, mutta jotka kyselytutkimuksissa ovat ilmoittaneet, että heidän uskonsa ei monessa asiassa ole tunnustuksemme ihanteen mukainen. Tämä tosiasia ei kuitenkaan muuta sitä, että kirkollamme on yhteinen usko ja virallinen oppi, jonka sisältö on lähtökohtaisesti muuttumaton Jumalan ilmoitus, vaikka sitä tulkitaankin aina uudesti tietyssä ajassa ja paikassa – pyrkien samalla säilyttämään kirkon ykseys, pyhyys, katolisuus ja apostolisuus.<sup>35</sup>

## ”Luterilainen ja ekumeeninen” – ”avoin tunnustuksellisuus”

Syksyllä 2012 Inkerin kirkon pääsihteeri Aleksandr Prilustkiy piti Inkerin kirkon kirkolliskokouksessa alustuksen, jossa hän totesi (Anita Lepomaan suomentamana):

*Kirkkolain, Inkerin kirkon kanonisen oikeuden mukaan kirkon tunnustus on kirkollisen oikeudenkäytön yläpuolella. Siten Inkerin kirkko, kuten kaikki luterilaiset kirkot, perustaa tunnustuksensa Pyhän Raamatun kiistämättömään todistukseen, joka ymmärretään luterilaisuudessa yleisesti hyväksytyjen tunnustuskirjojen mukaisesti.*

*Samalla kun vallitsee kiistaton yksimielisyys pääasiasta, on olemassa tiettyjä painotuseroja, eli erilaisissa kulttuurihistoriallisissa oloissa paikalliset kirkot ovat eri tavoin määritelleet omien kirkollisten intressiensä tärkeysjärjestyksen. Kun kootaan yhteen Inkerin kirkon keräämä kokemus, sen teologinen näkemys voidaan määritellä ’avoimeksi tunnustuksellisuudeksi’.<sup>36</sup>*

Kuten edellä on todettu, Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tunnustus on samankaltainen kuin Inkerin kirkon tunnustus siinä, että kirkkomme ”tunnustaa

35 Esimerkiksi Kirkkohallituksen mietinnössä *Kirkolliskokouksen määränemmistösäännöksen muuttaminen* (2012, 23) todetaan kirkon muuttumattomaan olemukseen (*esse*) kuuluvan ainakin ”Raamatun kaanon, kirkon vanhat uskontunnustukset, Kristuksen asettamat sakramentit, evankeliumi itsessään ja näiden hoitamisen virka.” Kirkon hyvinvointiin ja täyteyteen (*bene t. plene esse*) kuuluviksi asioiksi määritellään ainakin KL 20 luvun 7 §:n 2 momentin ”eräät asiat eli päätökset raamatunkäännöksestä ja muista kirkollisista kirjoista, kysymykset kirkon viran konkreettisesta järjestämisestä (piispuus, pappuus, diakonaatti; eri seurakuntavirat) ja kirkon alueellisen jaon peruserätyksistä (hiippakunnat ja seurakuntien itsehallinto). Kirkko voi päättää sitovasti noudattaa näissä asioissa tiettyä järjestystä (esim. piispaallista suksessiota).”

36 Prilustkiyn syksyn 2012 esitelmää ei ole suomeksi julkaistu.



sitä kristillistä uskoa, joka perustuu Jumalan pyhään sanaan, Vanhan ja Uuden testamentin profeetallisiin ja apostolisiin kirjoihin, joka on ilmaistu kolmessa vanhan kirkon uskontunnustuksessa sekä [...] tunnustuskirjoissa”.

Kirkon usko ja tunnustus on kirkolle perustavampaa kuin muuttuva lainsäädäntö eikä ainakaan Raamattua, uskontunnustuksia, Kristuksen asettamia sakramenteja, evankeliumia itseään eikä Sanan ja sakramenttien hoitamisen virkaa muuteta, vaan ne ovat osa kirkon muuttumatonta olemusta. Kirkko noudattaa yleisesti ottaen lakia ja järjestystä. Rauhan aikana ja laillisen, yleisesti hyväksytyjä ihmisoikeuksia kunnioittavan hallinnon aikana on vain harvoin tilanteita, joissa lainsäädäntöön liittyvissä asioissa oltaisiin Raamattuun sidotun omantunnon pohjalta jouduttu soveltamaan Kristinopissa, neljännen käskyn selityksessä (KO 4) ilmaistua periaatetta ”Uskollisuus Jumalalle on kuitenkin tärkeämpää kuin ihmisten totteleminen”. Yleisempi periaate on saman käskyn selityksessä sanoitettu: ”Kun kunnioitamme niitä, joille on uskottu hallitsemisen tehtävä, osoitamme luottavamme Jumalan huolenpitoon. Jumala lupaa, että tästä seuraa hyvää myös itsellemme.”

Ekumeenisuus on osa kristillistä uskoa ja siten sisään rakennettua luterilaiseen teologiaan ja kirkon toimintaan. Luterilaisen maailmanliiton strategiassa on luterilaiseen identiteettiin kuvattu kuuluvaksi niin tunnustuksellisuus kuin ekumeenisuus (*To be Lutheran is to be confessional. [...] To be Lutheran is to be ecumenical*). Samalla tavoin myös Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa ekumeenisen toiminnan lähtökohtana on luterilaisuuden ja ekumeenisuuden yhdistäminen. *Ekumeenisessa strategiassa vuoteen 2015* todetaan:

*Kirkollamme on vahva luterilainen identiteetti ja olemme reilusti suomalaisia luterilaisia. Kirkkomme toiminta ja ekumeeniset yhteydet nousevat luterilaisesta uskosta ja tunnustuksesta. Luterilaisena oleminen ja ekumeenisuus eivät ole vaihtoehtoja tai vastakohtia, vaan saman uskon ilmentymiä.<sup>37</sup>*

Tulkitsemme siis luterilaista uskoa tietyssä ajassa ja paikassa pitäen mielessä kirkon apostolisuuden ja katolisuuden, ykseyden sekä pyhyden lahjan ja kutsumuksen. Osana tätä kutsumusta pyrimme kohti kirkon näkyvää ykseyttä, joka toteutuu ennen muuta yhteisessä ehtoollisessa, kun olemme saavuttaneet yksimielisyyden uskon perustotuuksista. Tässä mielessä olemme myös suomalaisina luterilaisina ”avoimesti tunnustuksellisia” eli uskollisia kirkkomme kutsumukselle mutta ekumeenisesti avoimia, emme eksklusiivisessa mielessä konfessionalistisia. Onhan niin, että Pyhä Henki johdattaa meitä kohti ykseyttä johdattaessaan meitä totuuden ja armon tiellä: ”Ykseys ei ole inhimillisten ponnistelujen tulos vaan syvimmillään Pyhän Hengen lahja.”

<sup>37</sup> Meidän kirkko. Ykseyttä etsivä yhteisö 2009, 18.

## Kysymys naispappeudesta

Silloisen pääsihteerin Aleksandr Prilutskiyn Inkerin kirkon kirkolliskokouksessa syksyllä 2012 pitämän esitelmän pohjalta kirkkojemme välillä näyttäisi olevan eroavaisuuksia opin ja etiikan välisen suhteen tulkitsemisessa sekä toiseksi kysymyksessä pappisviran avaamisesta naisille. Ensin käsittelen lyhyesti naispappeutta. Kirkkomme päätti vuonna 1986 hyväksyä naispappeuden, ja ensimmäiset naiset vihittiin virkaan maaliskuun kuudentena vuonna 1988. Ratkaisevan tärkeätä päätökselle oli se, että kyseessä ei nähty olevan kirkon sisällöllisen opin vaan ainoastaan kirkon ulkoisen järjestyksen muutos. Perustevaliokunta totesi mietinnössään n:o 1/1986:

*[...] ettei ole olemassa sellaisia raamatullisia perusteita, jotka kieltäisivät pappisviran avaamisen naiselle. [...] avatessaan pappisviran naisille kirkkomme ei muuta mitään perinteisestä virkakäsityksestään. Muutos koskee pelkästään kirkon ulkonaista järjestystä. [...] Mies toimii pappisvirassa tietysti miehenä ja nainen naisena, mutta viran tehtävänä ei ole edustaa kumpaakaan sukupuolta, vaan palvella sanaa, so. julistaa julkisesti evankeliumia Jeesuksesta Kristuksesta ja hoitaa sakramentteja evankeliumin mukaisesti.*

Varsin yleinen argumentti muutenkin on ekumeenisessa keskustelussa ollut, että ei oikeastaan ole painavaa raamatullis-teologista syytä olla avaamatta papin virkaa naisille. Ratkaisevaa on pikemminkin ollut traditio, joka ei ole tuntenut naisia papin viran hoitajina.

Augsburgin tunnustuksessa kirkon virkaa käsiteltäessä ytimessä on viran asettamiseen ja hoitamiseen liittyen sisällöllinen, evankeliumin opettamisen välttämättömyyteen perustuvan viran jumalallisen asettamisen argumentti:

*Jotta saisimme tämän uskon, on asetettu evankeliumin opettamisen ja sakramenttien jakamisen virka. Sanaa ja sakramentteja välineinä käyttäen lahjoitetaan Pyhä Henki, joka niissä, jotka kuulevat evankeliumin, vaikuttaa uskon missä ja milloin Jumala hyväksi näkee. Toisin sanoen Jumala vanhurskauttaa Kristuksen tähden eikä meidän ansiomme tähden ne, jotka uskovat, että heidän Kristuksen tähden otetaan armoon, jotta me uskon kautta (Gal. 3:14) saisimme luvatus Hengen (Gal. 3). Seurakuntamme tuomitsevat kasteenuusijat ja muut, jotka katsovat, että Pyhä Henki tulee ihmisiin ilman ulkonaisen sanan välitystä heidän omien valmistelujensa ja tekojensa avulla.<sup>38</sup>*

---

38 [Ote on Augsburgin tunnustuksen kohdasta V Kirkon virka.](#)

Pääsihteeri Prilutskiyn vuoden 2012 puheenvuorossa keskeisin peruste naispappeutta vastaan on sen ”elimellinen vieraus Venäjän hengelliselle kulttuurille”, joka ”ei kykene tuomaan uskovia kirkkoon, vaan työntää heidät pois, pakottaa heidät etsimään sellaisen kirkon, joka ei matki Lanttä [...]”. Kysymyksenasettelua perustellaan siis itä–länsi-dikotomian ja kulttuuri-imperialismin pelon valossa. Tältä pohjalta esitetään myös, että naispappeus itsessään karkottaisi uskovia kirkosta. Vaikka pyrimme kunnioittamaan toistemme kulttuurisen kontekstin realiteetteja, koetaan kannanotto kirkossamme epäilemättä laajalti surullisena ja loukkaavana kirkkomme naispappeja kohtaan.

## Oppi, etiikka ja käytäntö

Pääsihteeri Prilutskiy kirjoittaa syksyn 2012 puheessaan käännökseen mukaan:

*Kun me tunnustamme uskomme apostoliseen kirkkoon, me samalla tunnustamme uskon sisällön ja apostolisten kirjoitusten pohjalta muotoiltujen kristinuskon perusopinkappaleiden periytymisen lisäksi myös apostolisen moraaliseettisen paradigman jatkuvuuden. Sen tähden Inkerin kirkko ei pidä itseään oikeutettuna arvioida uudelleen sellaisten teologis-eettisten kategorioiden kuin vanhurskaus, pyhyys, moraalinen, synti, epämoraalinen yms sisältöä.<sup>39</sup>*

Ensinnäkin näyttää siltä, että tässä on hieman sekoitettu moraalifilosofisia ja teologisia käsitteitä. ”Vanhurskaus”, ”pyhyys” ja ”synti” ovat klassisia raamatullis-teologisia käsitteitä. Sen sijaan ”moraalinen” ja ”epämoraalinen” ovat peräisin yleisinhimillisestä filosofisesta käsiteapparaatista ja liittyvät yleisiin kulttuurisiin tapoihin – joskin näitä käsitteitä voidaan käyttää myös teologisten sisältöjen ilmaisemiseen.

Jos ajatellaan, että ”vanhurskaudessa” on kyse lahjavanhurskaudesta Kristuksessa, evankeliumista, voimme olla samaa mieltä asian muuttumattomuudesta: ”Jeesus Kristus on sama eilen, tänään ja iankaikkisesti”. Sen sijaan ei voida laatia kaiken kattavaa luettelo moraalisesta vanhurskaasta vaelluksesta, koska Jumalan ja lähimmäisen rakastamisen muodot voivat jonkin verran vaihdella. Rakkauden vaatimuksen pysyvänä sanoituksena ovat toki etenkin kymmenen käskyä, vuori-saarna ja rakkauden kaksoiskäsky sekä kultainen sääntö. Kuitenkin uudet tilanteet vaativat asioiden puntaroimista lähimmäisen todellisen edun ja kokonaisedun näkökulmasta. ”Pyhyys” on pyhyyttä ennen muuta Kristuksen ja Pyhän Hengen työn kautta, ei staattinen tila. ”Synti” on toki yleisellä tasolla aina se, mikä erottaa

39 Anita Lepoman suomentama puhe on suomeksi julkaisematon.

Jumalasta ja hänen rakastavasta tahdostaan, sydämen luopumista Jumalasta, yleistä synninalaisuutta, perisyntiä sekä yksittäisiä tekosyntejä.

Laajemmin ottaen kyse on opin, etiikan ja käytännön elämän välisestä suhteesta. Myöskään Luther ei viitannut puhuessaan ”opista” vain uskon sisältöön vaan myös lakiin eli kymmeneen käskyyn ja rakkauden kaksoiskäskyyn oppina. Toisekseen myös sana ”etiikka” on oikeastaan filosofinen käsite. Voidaan ehkä mieluummin puhua kristillisen uskon ja elämän välisestä suhteesta. Tällöin on kyse opin toteutumisesta lain ja evankeliumin välisen dialektiikan jännitekentässä. Antti Raunio kiteyttää Lutherin ajatuksen: ”Laki vaatii inkarnoitunutta uskoa ja evankeliumi lahjoittaa uskon, joka inkarnoituu hyvissä teoissa.”<sup>40</sup>

Luterilaisuudessa ei yleisesti ottaen ole yksimielistä käsitystä opillisten ja eettisten lausumien luonteesta. Yleensä on erotettu kolme perusmallia kirkollisessa keskustelussa:

1. Sekä oppi että Raamatun eettiset käskyt ovat normatiivisia ja muuttumattomia kirkon oppeja.
2. Vain evankeliumin sisältö on muuttumattonta kirkon oppia. Eettiset säännöt tai periaatteet ovat muuttumattomia, mutta niillä ei ole määriteltyä normatiivista sisältöä. Lähimmäistä tulee palvella kysymällä, mitä rakkaus vaatii kyseisessä tilanteessa.
3. Opilliset lausumat kuuluvat muuttumattoman opin alaan. Eettiset käskyt eivät ole oppeja samassa merkityksessä, mutta silti eräät niistä, kuten 10 käskyä, ovat muuttumattomia ja normatiivisia. Rakkaus sisältää sekä muuttumattonta että muuttuvaa ainesta, mutta sen päämäärä ja tarkoitus on lähimmäisen hyvä.<sup>41</sup>

Näyttää siltä, että kirkkomme virallisissa dokumenteissa edustetaan nykyään lähinnä kolmatta mallia.<sup>42</sup> Korostetaan sitä, että rakkauden käsky ei ole vain formaalinen prinssiippi, mutta että uusissa tilanteissa tarvitaan myös lähimmäisen parasta kyselevää kekseliästä rakkautta. Kysymys kuuluukin, edustaako Inkerin kirkon ”apostolinen moraalinen-eettinen paradigma” lähinnä ensimmäistä, reformoitua teologiaa lähellä olevaa mallia vai olisiko se lähempänä kolmatta mallia. Joka tapauksessa liitymme varmastikin molemmat siihen Lutherin ajatukseen, että kristillisellä opilla on tätä elämää ajatellen myös varsin käytännöllinen, eettinen päämäärä: Jumalan lain tai tahdon mukainen elämä, jossa Sana tulee lihaksi.

---

40 Raunio 2009, 27.

41 Raunio 2009, 27.

42 Esimerkiksi piispainkokouksen julkaisussa *Parisuhdelain vaikutukset kirkossa* (2010) todetaan: ”Rakkauden sisältöä ei ole pidetty kaikilta osin muuttumattomana, vaan rakkauden vaatimuksen on katsottu voivan muuttua eri aikoina erilaisissa konkreettisissa tilanteissa. Tämä käsitys periytyy jo Lutherin teologiasta. Toisaalta Lutherin mukaan on olemassa Jumalan antamia käskyjä, jotka eivät muutu aikojen kuluessa.”

### 3.3 Kirkko sairaalana – armahdettujen syntisten yhteisö

#### Kirkko pyhain yhteisönä uuden ajan murroksessa

Teksti on alun perin laadittu Inkerin kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon Saratovissa 20.–24.4.2017 pidettyä konsultaatiota varten.

Kirkko on lähtökohtaisesti pyhain yhteisö (*communio sanctorum*) tai uskovien yhteisö (*congregatio fidelium*). Samalla se on kuitenkin myös epätäydellisten ja syntisten yhteisö, jossa pyhityksen merkit saattavat näyttää varsin vähäisiltä ainakin ajoittain. Myös katolinen oppi myöntää, että kirkon tulee jatkuvasti puhdistautua (*semper purificanda*). Pienissä luterilaisissa vähemmistökirkoissa on ainakin periaatteessa helpompaa pitää kiinni tietyistä luterilaisesta identiteetistä, jonka kirkon jäsenet jakavat kohtuullisen tasaisesti. Pohjoismaisissa kansankirkoissa, kuten yleensäkin enemmistökirkoissa, on vaikea ylläpitää kovin tietoista kristillistä identiteettiä. Asia on kärjistynyt 1800-luvun yhtenäiskulttuurin murruttua ja uusien aatevirtausten, kansainvälisten vaikutteiden, maallistumisen, monikulttuurisuuden ja moniuskontoisuuden saatua jalansijaa entistä enemmän. Tässä alaluvussa pohditaan, mitä luterilainen ja laajemminkin kristillinen kuva Raamatun ja kristillisen perinteen valossa tarkoittaa ja miten Kristuksen seuraamisen ajatus tulisi tänään ymmärtää sekä miten esimerkiksi ripin elvyttäminen voisi tukea hengellisen elämän elpymistä ja uudistumista sekä kristillistä elämäntapaa yleensäkin.

*Pyhittäminen ei siis ole mitään muuta kuin viemistä Herran Kristuksen luo hänen hyviä lahjojaan vastaanottamaan. Itse, omin voimin, me emme voisi hänen yhteyteensä päästä. [...] Sanan kuulemisesta alkaa pääsy pyhien yhteisöön. Ennen kuin siihen pääsimme, olimme kokonaan Perkeleen omia emmekä tienneet Jumalasta ja Kristuksesta yhtään mitään. Mutta Pyhä Henki pysyy viimeiseen päivään asti pyhässä seurakunnassansa eli kristikunnassa. Sen välityksellä hän vetää meidät yhteyteensä, sitä hän käyttää sananjulistukseen ja -harjoitukseen, sen välityksellä hän pyhittää meidät ja kasvattaa pyhyydessä. Näin seurakunta joka päivä kasvaa ja vahvistuu Pyhän Hengen luomassa uskossa ja uskon hedelmissä.<sup>43</sup>*

Tämä Lutherin kiteytys Isosta katekismuksesta on edustava esimerkki luterilaisesta teologiasta ja kirkkokäsityksestä, jossa korostuu sanoma Jumalan armosta Kristuksessa ja vanhurskauttavan evankeliumin vastaanottamisesta ilman omia tekoja uskon kautta. Samalla Pyhän Hengen työ, joka tuo Kristuksen läsnä olevaksi sanassa ja sakramentissa, ei jää vain tähän. Hän pyhittää meidät ja kasvattaa pyhyydessä. Vanhurskauttaminen on myös vanhurskaaksi tekemistä, vaikka emme

43 Lutherin Vähä- ja Isokatekismus sekä Schmalkaldenin opinkohdat 1984, Kolmas uskonkohta, 140, 142.

tässä ajassa täydelliseksi tulekaan. Silti usko, jonka kautta tulemme liitetyksi hyvään puuhun, kasvattaa myös meissä hyviä hedelmiä, hyviä tekoja, Hengen hedelmiä.

Luther ei siis kiellä pyhityksen todellisuutta, vaikka luterilaisessa julistuksessa tästä puolesta puhutaan esimerkiksi Suomessa monesti aika vähän. Toisessa muodossa hyvät teot ja kristilliset arvot ovat kyllä varsin vahvasti läsnä, kun puhutaan esimerkiksi ihmisoikeuksien kunnioittamisesta ja luonnon suojelemisesta sekä näiden tavoitteiden mukaisesta toiminnasta. Nämä eettiset pyrkimykset ovat sinänsä hyviä ja kristillisen uskon pohjalta ja yhteistyössä kaikkien hyvän tahdon ihmisten kanssa toteutettuna tärkeitä kaikkien elämälle. Ymmärrys Pyhän Hengen työstä meissä, yhteys sanaan ja sakramentteihin eli kristityn elämän lähteelle, josta myös hengen hedelmät kumpuavat, voi kuitenkin tällöin jäädä epäselväksi. Tämä voi koitua myös yleishyvien moraalisten tavoitteiden kannalta vahingoksi. Versoohan valistuksen ajan jälkeinen etiikka pitkälti kristinuskon muokkaamasta maaperästä, eikä ole hyväksi hedelmien tuottamista ajatellen irrottaa puuta juuriltaan.

Kristillisestä näkökulmasta etiikka tarvitsee kiinnekohdan Jumalan ilmoituksessa, niin ettei sanasta tule lihaksi tulemisen sijaan luurankoa, museaalista oikeushistoriallista dokumenttia tai esimerkiksi ”esimodernista” ajattelusta, joka ”uuden uljaan ihmisen” synnyttyä on käynyt tarpeettomaksi tai suorastaan vahingolliseksi. Tieteellisen ateismin ajan argumentaatiosta tällainen ajatteluhan oli tuttua neuvostoaikana. 1900-luvun totalitaristiset ideologiat olivat itse asiassa modernin ajan tuotosta. Dietrich Bonhoeffer (1906–45) kirjoitti *Ethik*-käsikirjoituksessaan 1940-luvun alussa:

*Ranskan vallankumous loi länsimaiden uuden henkisen ykseyden. Se perustuu ihmisen vapauttamiseen rationa, massana, kansana. [...] Osoittautuu, että – ja tässä tulee historian peruslaki ilmeiseksi –, että ihmisen absoluuttisen vapauden saavuttaminen johtaa syvimpään orjuuteen. Koneen herrasta tulee sen orja, koneesta tulee ihmisen vihollinen. Luotu kääntyy luojaansa vastaan – erikoinen syntiinlankeemuksen toistuminen! Massan vapauttaminen päättyy giljotiinin kauhuherruuteen. Nationalismi johtaa väijäämättä sotaan. Ihmisen vapauttaminen absoluuttisena ideaalina johtaa ihmisen itsetuhoon. Tien päässä, jolle astuttiin Ranskan vallankumouksen myötä, on nihilismi. [...] Lutherin suuri löytö kristityn vapaudesta ja katolinen [...] [oppi] ihmisen oleellisesta hyvydestä päätyivät yhdessä ihmisen jumaloimiseen. Ihmisen jumaloiminen puolestaan on – oikein ymmärrettyinä – nihilismin julistamista. Raamatullisen jumalauksen ja kaikkien jumalallisten käskyjen ja järjestysten särkemisen kautta ihminen tuhoaa itsensä. Syntyy pidäkkeetön vitalismi, joka pitää sisällään kaikkien arvojen tuhoutumisen ja löytää rauhan vasta lopullisessa itsetuhossa, ei missään. [...] Viimeisestä syökyistä pohjalle voi vain kaksi varjella: uuden uskonherätyksen ihme ja mahti, jota Raamattu kutsuu ’ylläpitäväksi’, katekoon (2 Tess 2:7) [...] Paikka, jossa Jumalan ihmettä julistetaan, on kirkko. ’Ylläpitävä’ on valtiollinen järjestysvalta.<sup>44</sup>*

44 Bonhoeffer 1992 (DBW 6), 112–115, 122–123. Suom. Tomi Karttunen.

Bonhoeffer siis päätyy lopulta augustinolaisesta perinteestä luovasti ammentavaan Lutherin ajatukseen kahdesta hallintavallasta, maallinen ja hengellinen, joiden välillä tulee evankeliumin puhtauden vuoksi tehdä ero, mutta jotka rakkauden vuoksi kuuluvat yhteen, kuten laki ja evankeliumi. Maallisen kutsumuksen täyttämisen kuuliaisena Jumalan tahdolle on Hengen hedelmää sekin. Jokaisella on oma ainutkertainen kutsumuksensa Jumalalta, joka tulee uskossa toteuttaa. Genesis-luennossaan Luther summaa: ”Ensimmäinen ja päähuolestamme pitäisi olla Jumalan lupaukset ja käskyt, joiden mukaan koko elämämme tulisi olla säädeltyä.”<sup>45</sup> Reformaattorin kolmisäätyopin mukaan kirkko, valtio ja avioliitto ovat luomisessa asetetut perusjärjestykset Jumalan ylläpitämässä maailmassa. Jumalan tahto vahvistetaan, kun Jumalan sana saa vallita jokaisessa ruokakunnassa, eli avioliitolla ja kotitaloudella on kokonaisuudessa keskeinen avainrooli.<sup>46</sup>

Bonhoeffer jatkoi tästä luovaa työskentelyä eteenpäin ja kehitti Lutherin kolmisäätyopin innoittamana opin Jumalan antamista raamatullisista mandaateista:

*Maailma on, kuten kaikki luotu, Kristuksen kautta ja Kristukseen luotu ja sillä on pysyvyytensä yksin Kristuksessa (Joh 1:10, Kol. 1:16). [...] maailman suhde Kristukseen tulee konkreettiseksi tietyissä Jumalan mandaateissa maailmassa. Raamattu nimeää neljä sellaista mandaattia: työ, avioliitto, esivalta, kirkko. Puhumme jumalallisista mandaateista jumalallisten järjestysten sijaan, koska siten jumalallisen tehtäväksiannon luonne tulee olemisen määrittelyyn verrattuna selvemmin esiin.*<sup>47</sup>

Palaamme näin ollen Raamattuun ja sitä kautta myös Lutherin reformatorisen ajattelun juurille, jotka samalla kytkeytyvät yhteisen kristillisen uskomme juuriin ja vanhan kirkon jakamattomaan perintöön. Luther yhdistää uskon Jumalan työn vaikuttavuuteen ihmisessä sanan kautta sekä realistisen tajun ihmisen raadollisuudesta, kun hän kirjoittaa kristillisestä elämästä ”jokapäiväisenä kasteena” mainitussa Kolmannen uskonkohdan selityksessä Isossa katekismuksessa:

*Mutta vaikka pyhyys on saanut alkunsa ja joka päivä kasvaa, me kuitenkin toistaiseksi odotamme sitä hetkeä, jolloin lihamme surmataaan ja haudataan kaikkine saastoineen, mutta saakin sitten astua ihanana esiin ja nousta ylös uuden, iankaikkisen elämän ehjään ja täyteen pyhyyteen. Sillä nyt me vielä jäämme puolittain pyhiksi ja puhtaiksi, jotta Pyhä Henki saisi jatkuvasti tehdä meissä työtä sanan välityksellä ja jakaa joka päivä syntien anteeksiantamista, kunnes koittaa se elämä, jossa ei anteeksiantoa enää tarvita.*<sup>48</sup>

45 LW 7: 311, viittaus Zheng 2016, 98–99, alaviite 138.

46 Zheng 2016, 170–171.

47 Bonhoeffer 1992 (DBW 6), 54–55. Suom. Tomi Karttunen.

48 Lutherin Vähä- ja Isokatekismus sekä Schmalkaldenin opinkohdat 1984, Kolmas uskonkohta, 143.

## Armahdettu syntinen – samanaikaisesti vanhurskas ja syntinen

Ilmaus ”armahdettu syntinen” voidaan tulkita niin, että seuraukset ovat alun perin aiotun vastaiset. Mitä Luther oikeastaan tarkoittaa sillä, että ”jäämme puolittain pyhiksi ja puhtaiksi” tai, kuten asia on monesti totuttu ilmaisemaan: kristitty on ”samanaikaisesti vanhurskas ja syntinen” (*simul iustus et peccator*)?

Tarkastelkaamme ensin käsitettä ”synti”. Lyhyesti sanottuna synty ei ole vain yksittäisiä tekoja, jotka ovat Jumalan tahdon vastaisia eli rikkovat rakkauden kaksoiskäskyä, joka on sanoitettu esimerkiksi kymmenessä käskyssä, vastaan. Kyse on pohjimmiltaan ihmisen yleisestä synninalaisuudesta eli siitä, että ”vanha Aatami” on ihmisessä niskan päällä – perisyntistä, joka tulee näkyviin synnintekona. Apostoli Paavali kirjoittaa Roomalaisille: ”Yhden ainoan ihmisen teko toi maailmaan synnin ja synnin mukana kuoleman. Näin on kuolema saavuttanut kaikki ihmiset, koska kaikki ovat tehneet syntiä” (Room. 5:12). Ihminen halusi ”olla kuin Jumala” ja siten rikkoi kuuliaisuuden sekä astui valheen ja petoksen tielle. Kuten Raamatun alkulehdet kertovat, ihminen voi muuttaa, ja usein muuttaa, paratiisin kirotuksi tantereeksi. Jumalaa, lähimmäistä ja luomakuntaa vastaan rikkomisen uhkaa viedä koko maapallon tuhoon. Ihminen on ihmiselle susi eikä voi itse itseään pohjimmiltaan muuttaa ja pelastaa, vaikka eettisesti eteenpäin vieviin tekoihin tiukan paikan tullen voikin kyetä – kuten vaikkapa suojelemaan luontoa. Luomistodellisuus kaikkineen on saanut juoda lankeemuksen vuoksi samaa myrkkyä ja on parantumattomasti turmeltunut ja sairas. Jumalan hyvä luomus ei kuitenkaan ole tahroistaan ja vääristymistään huolimatta kadottanut omaa olemustaan kolmiyhdyksen Jumalan rakkauden tekona ja hänelle rakkaana, kuten Raamattu pyhän ja vanhurskaan, mutta myös armollisen Jumalan rakkauden ilmoituksena meille kertoo.

Synnin ydin on siis suhteessa Jumalaan, ikään kuin ylittämättömässä kuilussa, joka on langenneen ihmisen ja hänen Luojaansa välillä. Ihminen ei täysin tunne tilaansa. Hän on sokea omalle itselleen, vaikka tunnistaa rehellisesti asiaa tarkastellessaan kauhistuttavan pahuuden läsnäolon maailmassa ja kuulee omantunnon kolkuttavan, jos se ei ole päässyt paatumaan. Dietrich Bonhoeffer lainaakin Lutherin kommentaaria Roomalaiskirjeeseen: ”Vain uskosta uskomme olevamme syntisiä.”<sup>49</sup> Bonhoeffer määrittelee ”syntisenä olemisen” ”olemiseksi Adamissa” ja pitää sitä varsin raamatullisena ilmauksena asialle (1. Kor. 15:12, Room. 5:12–14).<sup>50</sup> Ihmisenä olemisen todellisuus jää hämäräksi ilman sanan valoa. Kyse on kokonaisvaltaisesta ihmisen käpertymisestä itseensä, ei vain pinnallisesta kunnollisuudesta vaan tarpeesta syntyä uudelleen Kristuksessa, kuten Uusi testamentti opettaa.

49 Bonhoeffer 1988 (DBW 2), 135, alaviite 1: Luther Röm. Komm. Ficker II, S. 69, 12 und ff.

50 Bonhoeffer 1988 (DBW 2), 135.



Paavali kirjoittaa Roomalaiskirjeessä:

*Näin meidät kasteessa annettiin kuolemaan ja haudattiin yhdessä hänen kanssaan, jotta mekin alkaisimme elää uutta elämää, niin kuin Kristus Isän kirkkauden voimalla herätettiin kuolleista. Jos kerran yhtäläinen kuolema on liittännyt meidät yhteen hänen kanssaan, me myös nousemme kuolleista niin kuin hän. Tiedämme, että vanha minämme on yhdessä hänen kanssaan ristinnaulittu, jotta tämä syntinen ruumis menettäisi valtansa emmekä enää olisi synnin orjia. Se, joka on kuollut, on näet päässyt vapaaksi synnin vallasta. Mutta jos kerran olemme kuolleet Kristuksen kanssa, uskomme saavamme myös elää hänen kanssaan. Tiedämme, että koska Kristus on herätetty kuolleista, hän ei enää kuole eikä kuolemalla ole enää valtaa häneen. (Room. 6:4–9)*

Uudestisyntymisen myötä tapahtuu reaalinen muutos, ja Kristus itse tekee työtään uskovassa hänen eläessään Ylösnousseen seurassa uskon kautta Pyhä Hengen työn elävöittämänä, jotta emme enää olisi synnin orjia. Kristityn syvenevä itsetuntemus osoittaa, että hän ei kykene viettämään täydellistä kristityn elämää, tulemaan paremmaksi kuin on. Paavalikin kirjoittaa: ”Sisimmässäni minä iloiten hyväksyn Jumalan lain, mutta siinä, mitä teen, näen toteutuvan toisen lain, joka sotii sisimpäni lakia vastaan. Näin olen ruumiissani vaikuttavan synnin lain vanki” (Room. 7:22–23).

Perisynti tai yleinen synninalaisuus ei aiheuta yksittäisiä syntejä, vaan tekijänä olen minä itse osallisena syntisestä sukukunnasta. Niinpä minä itse olen ”Adam”. Kyseessä ei ole mikään spekulatiivinen tai päättelyihin perustuva lopputulos, vaan Jumalan sanan peilissä avautuva tieto. Bonhoeffer punoo yksilön ja yhteisön yhteen painottamalla, että yksilö tekee synnin osana syntistä ihmiskuntaa ”Aadamissa”, ja ihmiskunta on syntinen, koska yksilö ”Aadamina” tekee syntiä.<sup>51</sup> Kyse on omasta vastuuseen kutsuvasta teosta, joka syntinä kuitenkin toistuu jokaisen ihmisen elämässä tässä synnin särkemässä todellisuudessa.

On selvää, että rakkauden kaksoiskäskyä vastaan rikkominen ja kymmentä käskyä vastaan rikkominen ovat syntejä. Entä kun vastaan tulee tulkinnanvarainen tilanne tai kysymys, jossa mielipiteet jakautuvat? Apostoli Paavali tunnetusti konkretisoi syntejä esimerkinomaisesti syntiluetteloilla. Galatalaisille hän kirjoittaa:

*Liha haluaa toista kuin henki, Henki toista kuin liha. Ne sotivat toisiaan vastaan, ja siksi te ette tee mitä tahtoisitte. Mutta jos Henki johtaa teitä, ette ole lain alaisia. Lihan aikaansaannokset ovat selvästi nähtävissä. Niitä ovat siveettömyys, saastaisuus, irstaus, epäjumalien palveleminen, noituus, vihamielisyys, riidat, kiihkoilu, kiukku, juonittelu, eripuraisuus, lahkolaisuus, kateus, juomingit, remuaminen ja muu sellainen. Varoitan teitä, kuten olen*

51 Bonhoeffer 1988 (DBW 2), 144–145.

*jo ennenkin varoittanut: ne, jotka syllistyvät tällaiseen, eivät saa omakseen Jumalan valtakuntaa. Hengen hedelmää taas ovat rakkaus, ilo, rauha, kärsivällisyys, ystävällisyys, hyvyys, uskollisuus, lempeys ja itsehillintä. Niitä vastaan ei ole laki. Ne, jotka ovat Jeesuksen Kristuksen omia, ovat ristiinnaulinneet vanhan luontonsa himoineen ja haluineen. Jos me elämme Hengen varassa, meidän on myös seurattava Hengen johdatusta. Emme saa tavoitella turhaa kunniaa, emmekä ärsyttää ja kadehtia toisiamme. (Gal. 5:17–26)*

Paavali ohjaa nöyryyteen ja lempeyteen keskinäisissä suhteissa silloinkin, kun pyritään yhdessä seuraamaan Hengen johdatusta ja kaikki eivät siinä näytä yhtä hyvin onnistuvan. Emme tee parannusta ensi sijassa muiden, vaan omista synneistämme. Hän jatkaa:

*Veljet, jos joku tavataan tekemästä väärin, on teidän, joita Henki ohjaa, lempeästi ojennettava häntä. Olkaa kuitenkin varuillanne, ettette itse joudu kiusaukseen. Kantakaa toistenne taakkoja, niin te toteutatte Kristuksen lain. Joka luulee olevansa jotakin, vaikka ei ole mitään, pettää itseään. Kukin tutkikoon vain omia tekojaan. Silloin hän voi ylpeillä vain siitä, mitä hän itse on, vertaamatta itseään toiseen. Jokaisen on kannettava oma kuormansa. Se, jolle Jumalan sana opetetaan, antakoon opettajalleen kaikkea hyvää. Älkää pettäkö itseänne! Jumala ei salli itseään pilkattavan. Mitä ihminen kylvää, sitä hän myös niittää. Joka kylvää siemenen itsekkyyden peltoon, korjaa siitä satona tuhon, mutta se, joka kylvää Hengen peltoon, korjaa siitä satona ikuisen elämän. Meidän ei pidä väsyä tekemään hyvää, sillä jos emme hellitä, saamme aikanaan korjata sadon. Kun meillä vielä on aikaa, meidän on siis tehtävä hyvää kaikille, mutta varsinkin niille, joita usko yhdistää meihin. (Gal. 6:1–10)*

Pääperiaate on siis usko ja sitä kautta, että Jumala Kristuksessa lahjoittaa Hengen hänen rakkauden lakinsa toteuttamiseksi:

*Lahjoittaako Jumala teille Hengen ja antaako hän voimatekojen tapahtua teidän keskuudessanne sen tähden, että te noudatatte lain käskyjä, vai sen tähden, että te uskotte kuulemani evankeliumin? [...] Te kaikki olette Jumalan lapsia, kun uskotte Kristukseen Jeesukseen. (Gal. 3:5, 26)*

Tämän pääasian tähden kaikki muu tapahtuu. Se on yhteinen ilon ja voiman lähde. Pyhäin yhteys vahvistaa yksittäisiä ihmisiä ja seurakuntia osana Kristuksen ruumista. Vanhurskaus lahjana ja pääasian, Jumalan armon Kristuksessa, pitäminen keskiössä kuuluu Paavalilla yhteen sen kanssa, että pyritään elämään kuten kristitylle ja etenkin hänen työhönsä kutsutulle sopii. Korinttilaisille hän kirjoittaa:

*Jumalan työtovereina me vetoamme teihin: ottakaa Jumalan armo vastaan niin, ettei se jää turhaksi. [...] Me emme anna kenellekään missään asiassa loukkaantumisen aihetta, jotta palveluvirkaamme ei moitittaisi. -- murheel-lisia mutta aina iloisia. [...] Me puhumme teille avoimesti, korinttilaiset, sydämemme on avara, siinä on teille tilaa. Sen sijaan teidän sydämenne on ahdas. Antakaa vastalahja – puhun kuin lapsilleni – avartukaa tekin! Älkää ryhtykö epäuskoisten aisapariksi. Mitä tekemistä on keskenään oikeudella ja vääryydellä, mitä yhteistä on valolla ja pimeydellä? Rakkaat ystävät! Kun kerran olemme saaneet tällaiset lupaukset, meidän tulee puhdistautua kaikesta ruumiin ja hengen saastaisuudesta ja Jumalaa peläten pyhittää elämämme kokonaan hänelle. (2. Kor. 6:1,3,10–14; 7:1)*

Yleissääntönä Paavalin ”heikon veljen” etiikassa on se, että jos jokin asia on kristit-tyjen kesken kiistanalainen, ei enemmistöpäätöksillä tule ryhtyä runnomaan yhtä näkemystä lävitse. Lähinnä tämä liittyy Vanhan testamentin puhtaussäännösten tulkitsemiseen tilanteessa, jossa kristinuskko levisi hellenistijuutalaisesta kontekstista entistä monikulttuurisemmille ja moniuskontoisemmille seuduille. Selvää on, että Paavali varoittaa ennen muuta epäjumalien palvelemisesta, mikä myös profeet-tojen kritiikissä Israelin kansaa kohtaan oli keskeistä. Samalla kun hän varoittaa epäjumalien palvelemisesta, hän kehottaa terveelliseen nöyryyteen ja itsekritiikkiin sekä luottamaan Jumalan johdatukseen:

*Joka luulee seisovansa, katsokoon, ettei kaadu. Teitä kohdannut kiusaus ei ole mitenkään epätavallinen. Jumalaan voi luottaa. Hän ei salli kiusauksen käydä teille ylivoimaiseksi, vaan antaessaan teidän joutua koetukseen hän samalla valmistaa pääsyn siitä, niin että voitte sen kestää. (1. Kor. 10:12–13)*

Meitä ohjaa oikeaan apostolinen uskon talletus, jonka kiteytymät, uskon säännöt (*regula fidei*), olivat olemassa keskeisimmiltä osiltaan jo ennen apostoli Paavalia. Vanhakirkolliset uskontunnustukset, joihin luterilaisuus liittyy, ohjaavat kristilli-sen uskon pelastushistoriallisen perusrakenteen ytimeen – uskoon kolmiyhteiseen Jumalaan ja hänen ilmoitukseensa erityisesti Jeesuksessa Kristuksessa, josta pää-semme osalliseksi kirkossa ja kirkon kautta Kristuksen ruumiina, Pyhän Hengen temppeleinä ja Jumalan kansana, pyhään yhteisönä. Raamattu ohjaa meitä oikeaan yhdessä apostolisen uskon ytimen tallettavien ohjenuorien kanssa.<sup>52</sup> Tässä valossa tulee katsoa kokonaisuutta ja yksityiskohtien painoarvoa – koko Raamatun kaa-nonin valossa, joka ytimeltään osoittaa kohti ihmiseksi tullutta, ristiinnaulittua ja ylösnoussutta.

52 Vrt. Pihkala 2017, 164–165.

Silti emme voi vähätellä syntiä, joka rikkoo yhteyden Jumalaan, lähimmäiseen ja luomakuntaan. Vikasuunta tulee tunnistaa ja korjata Jumalan ja hänen armonsä avulla. Ytimessä on siis synnintunnustus ja syntien anteeksi saaminen uuden alun ja suunnan perustana.

## Halpa ja kallis armo

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon papiston viimeisimmässä synodaalikirjassa *Armon horisontit. Huomisen luterilaisuus* viitattiin useampaankin otteeseen paitsi Lutheriin myös Dietrich Bonhoefferiin ja hänen erotteluunsa ”halvan” ja ”kalliin” armon välillä. Sehän on peräisin hänen kirjastaan *Kutsu seuraamiseen* (*Nachfolge* 1937), jonka Bonhoeffer kirjoitti sen tien päätökseenä, kun hän oli pitänyt Tunnustavan kirkon papeille seminaariopetusta Finkenwaldessa ja koettanut varustaa heidät hengellisesti ja teologisesti ankaria aikoja varten. Bonhoeffer kuvaa tuota erottelua kahdenlaisen armon välillä näin kantaen syvää huolta oman kirkkonsa hengellisestä terveydestä:

*Halpa armo on kirkkomme kuolemanvihollinen. Taistelussamme tänään on kyse kalliista armosta. [...] Halpa armo on armoa oppina, periaatteena, järjestelmänä; se on syntien anteeksiantamista yleisenä totuutena, Jumalan rakkaudesta kristillisenä Jumala-ideana. Joka myöntää tämän, sillä on jo syntiensä anteeksianto. Tämän armo-opin kirkko on jo sen kautta armosta osallinen. Tässä kirkossa maailma löytää halvan peitteen synneilleen, joita se ei kadu ja joista vapautumista se ei oikeastaan edes toivo. Halpa armo on siksi Jumalan elävän sanan kieltämistä, Jumalan Sanan ihmiseksi tulon kieltämistä. Halpa armo on synnin eikä syntisen vanhurskauttamista. [...] Halpa armo on armoa, joka meillä on itsessämme. Halpa armo on anteeksiannon saarnaa ilman katumusta, kaste ilman seurakuntakuria, ehtoollinen ilman syntien tunnustamista, absoluutiota ilman henkilökohtaista rippiä. Halpa armo on armoa ilman seuraamista, armoa ilman ristiä, armoa ilman elävää, ihmiseksi tullutta Jeesusta Kristusta. [...]*

*Kallis armo on evankeliumia, jota tulee yhä uudelleen etsiä, lahja, jota tulee pyytää, ovi, jolle tulee koputtaa. Se on kallista, koska se kutsuu seuraamaan. Se on armoa, koska se kutsuu seuraamaan Jeesusta Kristusta. Se on kallista, koska se maksaa ihmiselle elämän. Se on armoa, koska se vasta lahjoittaa ihmiselle armon. Se on kallista, koska se kiroaa synnin, armoa, koska se vanhurskauttaa syntisen. Kallista on armo ennen muuta siksi, koska se on ollut Jumalalle kallista, koska se on maksanut Jumalalle hänen Poikansa hengen – ’olette kalliisti ostetut’—, ja koska meille ei voi olla halpaa, mikä on ollut Jumalalle kallista. Armoa se on ennen muuta siksi, koska Jumalalle ei hänen Poikansa*

*ollut liian kallis meidän elämämme puolesta, vaan hän antoi hänet meidän puolestamme. Kallis armo on Jumalan ihmiseksi tuleminen. Kallis armo on armoa Jumalan pyhyytensä, jota tulee suojella maailmalta, jota ei saa heittää koirille. Se on siksi armoa elävänä sanana, Jumalan sanana, jonka hän puhuu, kun se häntä miellyttää.*<sup>53</sup>

Piispa Jari Jolkkonen tarttuu tähän Bonhoefferin sanaan pohtiessaan luterilaista opetusta armosta tässä ajassa. Hän puolestaan tulkitsee asiaa meidän kontekstissamme nyky-Suomessa näin:

*Kansanomaisen, mutta vääristyneen päättelyn mukaan luterilainen pelastuu yksin armosta ja yksin uskon kautta, eikä hänen siis tarvitse tehdä mitään parannusta tai elää Jumalan käskyjen mukaan. 'Pappi piti hyvän saarnan – ja elämä jatkuu niin kuin ennenkin.' Dietrich Bonhoeffer nimitti 'halvaksi armoksi' julistusta, josta puuttuu kutsu kuuliaisuuteen ja kehoitus elämän uudistukseen. Kallis armo on tuomioarmoa, jossa ihminen tunnustaa itsensä syntiseksi ja saa kuolemantuomion sijaan uuden elämän. Halpa armo on hurskasta itsepetosta, jolla ihminen hankkii todistuksen omasta syyttömyydestään ja jatkaa entiseen malliin.*<sup>54</sup>

Mitä siis tulisi tehdä? Miten ottaa huomioon paitsi vanhurskaaksi julistaminen, syntien anteeksisaaminen Kristuksen tähden, myös kristillinen elämä? Ei tulisi kuitenkaan sortua moralismiin tai tekopyhyyteen. Toinen ei ole toista parempi, vaan yhdessä meidän tulee seurata Kristusta armahdettuina syntisinä. Silti jokainen on kutsuttu myös seuraamaan, eikä omille teilleen lähtevän suhteen tulisi olla välinpitämätön ja rakkaudeton. Osa seuraamista on toisten tukeminen, toinen toisemme taakkojen kantaminen ja rakkaudella toisten syntien peittäminen. Siihen ei sen sijaan kuulu silmien sulkeminen omilta hairahduksilta, kun energia menee muiden tarkkailuun ja paheksuntaan.

Samainen Bonhoeffer toteaa seuraavassa kirjassaan *Yhteinen elämä* (*Gemeinsames Leben*):

*Reformaattorit ilmaisivat näin: vanhurskaudemme on aina vierasta vanhurskautta, vanhurskautta ulkoa päin (extra nos). Siten he sanoivat, että kristitty ohjataan Jumalan sanan luo, joka hänelle sanotaan. Hän on suuntautunut ulospäin, hänelle tulevaa sanaa kohti. Kristitty elää kokonaan Jumalan sanan totuudesta Jeesuksessa Kristuksessa. Jos häneltä kysytään: missä on sinun pyhäsi, sinun autuutesi, sinun vanhurskautesi? hän ei voi koskaan näyttää itseensä,*

53 Bonhoeffer 1989 (DBW 4), 29–31.

54 Jolkkonen 2016, 43.

*vaan hän näyttää Jumalan sanaan Jeesuksessa Kristuksessa, joka antaa hänelle pyhyden, autuuden, vanhurskauden. [...] koska hän on päivittäin vanhurskauden nälässä ja janoaa sitä, siksi hän kaipaa yhä uudelleen lunastavia sanoja. [...] Lukemattomia kertoja on kokonainen kristillinen yhteisö rikkoutunut siihen, että se eli toivekuvasta käsin. [...] Jumala ei ole mukavien elämysten, vaan totuuden Jumala. Vasta yhteisö, joka on joutunut suureen pettymykseen kaikkine ikävine ja pahoine ilmentymineen, alkaa olla, mitä sen pitää Jumalan edessä olla, alkaa ymmärtää sille uskossa annetun lupauksen. Mitä pikemmin tämän pettymyksen hetki tulee yksilölle ja yhteisölle, sitä parempi. [...] Siitä, joka rakastaa enemmän unelmaansa kristillisestä yhteydestä kuin kristillistä yhteisöä itseään, siitä tulee kaiken kristillisen yhteyden tuhoaja, olipa hän henkilökohtaisesti kovinkin rehellinen ja vakavissaan ja antaumuksellinen tarkoituksperissään.<sup>55</sup>*

## **Ripin uusi tuleminen tervehdyttävänä armonvälineenä?**

Miten siis hoitaa yhteyttä avoimesti, rehellisesti ja kunnioittavasti sekä Jumalan kasvojen edessä, niin että totuus ja armo pidetään yhdessä? Etenkin sielunhoidollinen keskustelu on tässä toki keskeinen väline – yhdistyneenä sanaan ja sakramentteihin armonvälineinä kirkossa pyhään ja armahdettujen syntisten yhteisönä. Korostaisin tässä yhteydessä, että tärkeäksi hengelliseksi avuksi voidaan nähdä myös rippi, joka meillä painui reformaation jälkeen vähin erin taustalle. Nyt sitä on jo vuosikymmeniä pyritty elvyttämään esimerkiksi Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa. Tulokset eivät ainakaan vielä ole yksiselitteisen rohkaisevia, vaikka myös toivon merkkejä on olemassa. Sama ilmiö on havaittavissa tosin myös katolisessa ja ortodoksisessakin kirkossa. Kun ihminen yksityistyy ja maallistuu, ei rippiä oikein osaa kaivata, vaikka ymmärrystä, kuuntelijaa ja armahdusta kaivattaisiinkin, puhdistavaa rehellisyyttä ja totuutta yhdessä armon kanssa. Siksi olen koonnut tämän alaluvun loppuun keskustelua ja pohdintoja ripistä hengellisenä lääkkeenä, joka meitäkin voisi hyvinkin auttaa reformoitumaan Lutherin tarkoittamassa mielessä.

Rippi on luterilaisen käsityksen mukaan vapaaehtoista, mutta taitaa olla vähän niin kuin kristillisen perinteen eteenpäin välittämisessä muutenkin, että jos ei ole omakohtaista kokemusta ja näkemystä ja yleistä rippikulttuuria ympärillä virikkeitä antamassa, aika harvat osaavat rippiä sielunsa hoitamiseksi pyytää. Jo Luther kirjoitti: ”Pahinta oli kuitenkin, ettei kukaan opettanut eikä edes tiennyt, mitä rippi on tai kuinka hyödyllinen ja lohdullinen se on.” Kuulemmeko reformaattorin ajankohtaisen sanoman meille tänään ja tässä? Jo Luther huomasi sen, mikä on

---

55 Bonhoeffer 1987 (DBW 5), 19, 24.

tänään koettua ja mihin Bonhoeffer viittasi ”halvan armon ajatuksella”. Rehevään tapansa Luther kirjoittaa Isossa katekismuksessa:

*Ihmiset ovat ikävä kyllä oppineet asian liiankin hyvin, niin että he tekevät mitä tahtovat ja soveltavat vapauttansa siten, ettei heidän muka enää ikinä tule eikä tarvitse ripittäytyä. Se näet opitaan äkkiä, mikä tuntuu ylen mukavalta. Evankeliumistakin omaksutaan ylen nopeasti kaikki, mikä meitä lempeästi hyväilee. Olen kuitenkin jo sanonut, ettei noita sikoja pitäisi päästää evankeliumin lähellekään eikä siitä saisi antaa heille yhtään murua. [...] Sillä jos joku ei tahdo uskoa evankeliumia, ei elää sen mukaan eikä tehdä, mitä kristityn tulee, älköön hän pääsko nauttimaan mitään hyötyä myöskään evankeliumista.<sup>56</sup>*

Luther erottaa kolme ripin lajia: 1) sydämen ripin, eli tunnustus tehdään Isä meidän -rukouksen mallin mukaisesti yksin Jumalan tai yksin lähimmäisen kuullen ja pyydetään syntiä anteeksi. Tällaisen ripittäytymisen tulee jatkua koko elämän ajan. Luther sanoo: ”Onhan kristillisyyden varsinaisesti sitä, että tunnustamme olevamme syntisiä ja anomme armoa.” Myös 2) toisen ripin lajin, sen, mitä itse kukin tekee lähimmäiselleen, Luther sitoo Isä meidän -rukoukseen: ”[...] meidän tulee tunnustaa ja antaa anteeksi keskinäiset rikkomuksemme, ennen kuin astumme Jumalan eteen pyytämään anteeksiantoa.” Tätä Luther kutsuu yleiseksi synnintunnustukseksi, joka myös Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa on osa jumalanpalvelusjärjestystä. Herran rukouksen pohjalta Luther vetää yhteen: ”meille annetaan anteeksi kaikki mitä olemme rikkoneet Jumalaa ja lähimmäistä vastaan, kunhan me puolestamme annamme anteeksi lähimmäiselle ja teemme sovinnon hänen kanssaan.” Rippi on siis Isä meidän -rukouksen pohjalta osa Jumalan käskyä.

Lisäksi on 3) yksityinen, salainen rippi, joka on vapaaehtoinen ja joka suoritetaan vain yhden henkilön läsnä ollessa:

*Kun sydämellämme on jotakin erityistä, joka meitä ahdistaa, joka kalvaa omaatuntoa eikä päästä meitä rauhaan, ja kun huomaamme olevamme uskossa liian heikot, silloin saamme valittaa tätä kaikkea jonkun veljen kuullen, sinä hetkenä ja niin usein kuin haluamme, saadaksemme neuvoa, lohdutusta ja rohkaisua.<sup>57</sup>*

Se, että Lutherin teologia painottaa Jumalan sanaa sekä lain ja evankeliumin oikeaa erottamista, kristillistä elämää jokapäiväisenä kasteena ja rippiä oikeastaan kasteena, tarkoittaa sitä, että reformaattorin teologia kokonaisuudessaan on hänen rippiteologiansa läpäisemää. Tämä on siinä mielessä loogista, että hänen koko hengellinen etsintänsä ja ydinlöytönsä armollisesta Jumalasta ja uskonvanhurskaudesta

56 Lutherin Vähä- ja Isokatekismus sekä Schmalkaldenin opinkohdat 1984, Lyhyt kehotus ripittäytyä, 200.

57 Lutherin Vähä- ja Isokatekismus sekä Schmalkaldenin opinkohdat 1984, Lyhyt kehotus ripittäytyä, 202.

kytkeytyivät silloisen kirkollisen elämän rippikäytännön ongelmiin: ankaran pikku-tarkkaan syntien luettelemiseen, josta ei sellaiselle omantunnontarkalle munkille kuin Luther oli, tullut loppua ja vapautusta kuuna päivänä. Hänen vapauttava kokemuksensa nosti valokeilaan armon evankeliumin, Kristuksen ja hänen seuraamisensa kristityn vapaudessa. Bonhoeffer huomauttaa mielestäni oikein, että emme voi toistaa Lutherin elämäntarinaa omalla kohdallamme, joten olisi varmastikin viisasta, jos loisimme uudestaan konkreettisia rakenteita, joissa kaikkia hengellisiä lääkkeitä voitaisiin käyttää totuuden ja armon, uskon ja rakkauden ilmapiirissä.<sup>58</sup>

Luterilaisessa perinteessä rippi jo sinällään on ainakin melkein sakramentti. Augsburgin tunnustuksen puolustuksessa (AC XI) todetaan:

*[...] Me olemme tunnetusti tuoneet julki ja ylistäneet synninpäästön ja avainten vallan siunausta niin suuresti, että monet ahdistetut omattunnot ovat saaneet lohdutusta meikäläisten opetuksesta, kun ovat kuulleet Jumalan käskyksi, jopa evankeliumin varsinaiseksi ääneksi sen, että meidän tulee uskoa saavamme lahjaksi synninpäästön Kristuksen tähden ja olla täysin vakuuttuneet siitä, että me tämän uskon kautta tulemme sovitetuiksi Jumalan kanssa. Tämä oppi on rohkaissut monia hurskaita ihmisiä, ja se juuri alussa saikin kaikki kunnan ihmiset ajattelemaan hyvää Lutherista, se kun osoitti, että omatunto voi saada varman ja lujan lohdutuksen. [...] Mitä sitten määrääikaan tulee, niin meidän seurakunnissamme varmasti enemmistö käyttää monta kertaa vuodessa hyväkseen sakramentteja, synninpäästöä ja Herran ehtoollista. Samoin ne, jotka antavat opetusta sakramenttien suuresta arvosta ja hyödyistä, esittävät asian siten, että kehottavat kansaa usein käyttämään sakramentteja. [...] Lisäksi rikolliset ja sakramenttien halveksijat suljetaan seurakunnan yhteyden ulkopuolelle. Näin tehtäessä noudatetaan sekä evankeliumia että vanhoja kirkollisia määräyksiä.<sup>59</sup>*

Voimme helposti todeta, että vaikka lähtökohta on olemassa, tämä kuvattu todellisuus ei ole arkea ainakaan kansankirkollisessa todellisuudessa niissä viidessä Pohjoismaassa, jossa kansan suuri enemmistö kuuluu luterilaiseen kirkkoon. Kaikissa niistä on kuitenkin myös havahduttu siihen, että vaikkapa ripissä ja yhteisissä hengellisissä aarteissa meillä olisi paljonkin ammennettavaa, opittavaa ja uudelleen meidän ajassamme tuoreesti soveltamista kaipaavaa pääomaa. Rippi on keskeisimpiä näistä potentiaalisista hengellisen uudistumisen välineistä, armonvälineistä. Esimerkiksi Saksassa asiasta on keskusteltu jälleen viime vuosina vilkkaastikin.

---

58 Bonhoeffer 1992 (DBW 6), 141. Vrt. myös Bonhoeffer 1989 (DBW 4), 47 kristittyinä elämisen tässä ajassa toteutuvasta reaalisesta, ei historiallisiin ideoihin nojaavasta Kristus-keskeisyydestä: ”Zu einer Idee tritt man in ein Verhältnis der Erkenntnis, der Begeisterung, vielleicht auch Verwirklichung, aber niemals der persönlichen gehorsamen Nachfolge. Ein Christentum ohne den lebendigen Jesus Christus bleibt notwendig ein Christentum ohne Nachfolge, und ein Christentum ohne Nachfolge ist immer ein Christentum ohne Jesus Christus; es ist Idee, Mythos.”

59 [Ote on Augsburgin tunnustuksen puolustuksesta XI uskonkohdasta Rippi. Syntien tunnustaminen.](#)



Tuoreehkossa julkaisussa *Beichte neu entdecken. Ein Ökumenisches Kompendium für die Praxis (Ripin uudelleen löytäminen. Ekumeeninen kompendium käytäntöä varten)* on otettu tehtäväksi tarttua Dietrich Bonhoefferin esittämään haasteeseen nostaa rippi löytämisen arvoisena aarteena jälleen esiin. Baijerin maakirkon piispa, Saksan evankelisen kirkon neuvoston puheenjohtaja Heinrich Bedford-Strohm kirjoittaa:

*Yhteiskunnassamme tulevat sisällön ja henkilökohtaisen pohtimisen ajat yhä tärkeämmiksi. Rippi tarjoaa meille mahdollisuuden, paljon kauemmaksi kuin vain yleisessä itsetutkistelussa, todellisuudenmukaiseen itsetuntemukseen sekä mahdollisuuden kokea vapautus synkkien puoltamme julkituomisen ja anteeksiannon sanan kautta. Bonhoeffer tuo asian myös tässä nauhan kantaan: 'Psykologille saan olla vain sairas, kristityn veljen edessä saan olla syntisenä.' Rippi tarjoaa mahdollisuuden, että se mikä on meidän ja Jumalan välillä ja se, mikä on meidän ja toisten ihmisten välillä tiellä esteenä, nimetä ja tunnustaa. Anteeksianto, joka meille annetaan ripissä, on Jumalan anteeksiantamus. Joka kokee anteeksiannon, se kokee vapautuksen taakasta ja syyllisyydestä – jotain, mitä jokainen ihminen kaipaa.<sup>60</sup>*

Yksi kyseisen kompendiumin kirjoittajista on Leipzigin yliopiston professori Peter Zimmerling, joka on julkaissut tutkimuksen Bonhoefferistä käytännöllisenä teologina ja perehtynyt laajalti niin Lutherin kuin vaikkapa herrnhutilaisten spiritualiteettiin. Hän on perehtynyt myös rippiin teologisena ja käytännöllisenä kysymyksenä ja näkee esimerkiksi television talkshow-ohjelmissa tarvetta avautua, purkaa itseään ja pyrkii kohti jonkinlaista katharsista. Niinpä Zimmerling toteaa olevansa varovaisen toiveikas sen suhteen, että voisimme elvyttää rippiä. Perinteinen yksityinen rippi rippisalaisuuksineen suojelisi yksilöä erinomaisesti. Zimmerling korostaa, että on syytä vapautua yksipuolisen juridisesta rippiajattelusta ja ottaa huomioon niin yhteisöllinen, terapeutinen, eksorkistinen kuin sakramentaalinen ulottuvuus. On tarpeen antaa tilaa uusille ripin muodoille kristillisessä seurakunnassa sekä tuoda niitä julkiseen keskusteluun. Suomalaisittain ilahduttavaa on, että Zimmerling näkee meiltä peräisin olevassa Tuomas-messussa olevan monia lupaavia riittejä. Uudet meditatiivisen ripin muodot tarjoavat erityisesti suhteessa nuoriin ja nuoriin aikuisiin mahdollisuuden oppia tuntemaan ripin.<sup>61</sup>

Tähän lisäksi, että juuri tällaisen uusimuotoisen ripin kautta voisi kirkossamme myös Suomessa etenkin rippikoulun ja nuorisotyön kautta lähteä kehittymään jopa rippirenessanssi – jumalanpalveluselämän yhteisöllisen toteuttamisen ohella. Ratkaisevaa olisi kuitenkin se, että etenkin papit ottavat hengellisen elämänsä hoitamisen ja ripin omalla kohdallaan vakavasti. Näin vältetään väärä ylpistyminen

60 Bedford-Strohm 2016, 15. Suom. Tomi Karttunen.

61 Zimmerling 2016, 113.

ja kasautuva hengellinen vallankäyttö. Kiinnostava on myös katsaus katoliseen rippikäytäntöön, joka on 1970-luvulta alkaen ollut kriisissä. Myös meille tuttuun kysymyksenasetteluun viitaten on esitetty, että absoluution käyttö yleisessä ripissä rajattaisiin vain ehdottomaksi poikkeukseksi ja että vakavat synnit edellyttäisivät säännönmukaisesti yksityistä rippiä – varsin bonhoefferiläinen ajatus siis. Toisaalta se, että uudelleen avioituneet ja avioliitonomaisissa olosuhteissa elävät suljetaan pois sakramentaalisen ripin piiristä ei Zimmerlingin mukaan kuulosta siltä, että laajamittainen ripin elpyminen olisi lähitulevaisuudessa mahdollista myöskään katolisessa kirkossa.<sup>62</sup>

Bonhoeffer totesi nuorena opiskelijana lukevansa rippijonossa olevien ihmisten kasvoilta, ettei rippi ollut heille pakko vaan tarve. Myöhemmin esimerkiksi Romano Guardinin Dostojevski-tulkinta sekä Josef Pieperin tulkitsema Tuomas Akvinolaisen teologia rohkaisivat häntä ekumeenisesti ”rohkeaan, voimakkaaseen otteeseen vanhasta ja uudesta katolisesta viisaudesta”<sup>63</sup>, joka meille on tänään tuttua vaikkapa hiljaisuuden liikkeestä ja käsitteestä ”hengellinen” tai ”vastaanottava”, reseptiivinen ekumenia.<sup>64</sup>

Bonhoefferille rippi on 1. murtautumista yhteyteen, 2. murtautumista ristiin<sup>65</sup>, 3. rippi on murtautumista uuteen elämään sekä 4. murtautumista varmuuteen. On syytä tunnustaa konkreettisia syntejä. Yleinen puhe synnistä johtaisi helposti omavanhurskauteen. Kymmenen käskyä on edelleen hyvä rippipeili. Kaiken kaikkiaan pätee edelleen: rippi on tie armoon, ei vain oman itsen ympärillä pyörimistä. Bonhoefferin sanoin: ”Rippi ei ole laki, vaan se on jumalallisen avun tarjous syntiselle.”<sup>66</sup>

Kirkkoa kuvataan sairaalaksi, koska pidetään elintärkeänä, että siellä on tarjolla hengellistä hoitoa ja lääkitystä kokonaisvaltaisen raamatullisen ajattelun kontekstissa, jotta voisimme elää ja toteuttaa kutsumustamme yhdessä toisten kanssa luomisen ja lunastuksen perustarkoitusten toteuttamiseksi myös omalla kohdallamme: ”Tulkoon sinun valtakuntasi [...] anna meille meidän syntimme anteeksi niin kuin mekin anteeksi annamme niille, jotka ovat meitä vastaan rikkoneet [...] päästä meidät pahasta. Sillä sinun on valtakunta ja voima ja kunnia, iankaikkisesti. Aamen.”

---

62 Zimmerling 2016, 114.

63 Bonhoeffer 1992 (DBW 6), Nachwort des Herausgebers 424. Suom. Tomi Karttunen.

64 Schliesser 2016, 205.

65 Käsikirjoituksessaan Ethik Bonhoeffer tekee erottelun yksilön epätäydellisyyden kokemuksesta nousevan häpeän sekä toisille aiheutetun nostattaman syyllisyyden ja katumuksen välillä. Tätä aihepiiriähän on sittemmin professori Paavo Kettunen tutkinut meillä paljonkin. Bonhoeffer 1992 (DBW 6), 305, 307.

66 Schliesser 2016, 206–214. Suom. Tomi Karttunen.

## 4 KASTE, EHTOOLLINEN JA KONFIRMAATIO

### 4.1 Kaste, usko ja uudestisyntyminen sekä kristityn elämän matka

#### Kaste – Jumalan käskemä ja hänen sanaansa yhdistetty vesi

Teksti on alun perin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen Vapaakirkon seminaarissa 23.11.2016 kasteesta pidetty esitelmä.

Kaste on luterilaisuudessa toinen varsinaisista sakramenteista eli armonvälineistä. Se lahjoittaa syntien anteeksiantamuksen ja liittää paikallisseurakunnan sekä Kristuksen ja hänen kirkkonsa yhteyteen. Luther korosti kristittynä elämisen olevan ”jokapäiväistä kastetta”. Silti varsin usein on esitetty luterilainen kansankirkollisuus sellaisena ajatteluna, että kun kerran on kastettu, ei oikein muuta seurakuntayhteyttä tarvitakaan. Tämä ei kuitenkaan tee oikeutta sille ajatukselle, että kaste on seurakunnan yhteydessä elämisen alun pyhä toimitus. Myös luterilaisuudessa on kyse kutsusta elää Jeesuksen oppilaana elämän matkalla kasteen ja uskon lahjan varassa ja kasvamisesta kristittynä. Näin siitä huolimatta, että painotetaan kasteen armoa Jumalan lahjana, joka ei ole riippuvainen ihmisen omista suorituksista. Tässä alaluvussa käydään keskustelua vapaakirkollisen perinteen kanssa siitä, miten yhdessä voimme entistä paremmin ymmärtää toistemme käsitystä kasteesta ja sen liittymisestä kristityn ja seurakunnan elämään voimavarana ja sitä kautta edistää kristittyjen yhteyttä, todistusta ja palvelua siitä huolimatta, että kastekäsityksissämme on edelleen eroa.

Kaikkia luterilaisia kirkkokuntia yhdistävät yleisesti ottaen Augsburgin tunnustus ja Lutherin Vähä katekismus. Yksinkertaisuuden vuoksi otan luterilaisen kastekäsityksen käsittelyn lähtökohdaksi kansanpedagogisesti kirjoitetun Vähän katekismuksen kasteopetuksen.

Luther kirjoittaa:

*Mitä on kaste? Vastaus: Kaste ei ole pelkkää vettä, vaan Jumalan käskyyn sisältyvä ja Jumalan sanaan yhdistyvä vesi.*

*Mikä sitten on tämä Jumalan sana? Se, minkä Herramme Jeesus Kristus lausuu Matteuksen viimeisessä luvussa: ’Menkää ja tehkää kaikki kansat minun opetuslapsikseni kastamalla heitä Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen.’<sup>1</sup>*

---

1 [Ote on Vähän katekismuksen Pyhän kasteen sakramentista kohdasta Ensimmäiseksi.](#)

Luulen, että tässä peruslähdekohdassa ei Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen Vapaakirkon opetuksen välillä ole mitään suurta jännitettä. Molemmat voivat allekirjoittaa sen, että kaste ei ole pelkkä maallinen toimitus vaan Jumalan sanaan perustuva ja Jumalan sanan ja todistuksen välittävä toimitus. Molemmille on tärkeä ja rakas Matteuksen evankeliumin viimeisen luvun kaste- ja lähetyuskäsky. Molemmat painottavat Kristuksen asetusta ja käskyä kasteen perustana. Pohjana on siis Jumalan sana, sen noudattaminen eli usko Jumalan käskyihin ja lupauksiin, pelastavaan toimintaan meidän puolestamme.

Kirjasessa *Vapaakirkko tänään* Erkki Verkkonen kirjoittaa lainaten Vapaakirkon tunnustusta: ”Me olemme kristittyjä, jotka Raamatun perustuksella yhtäpitävästi apostolisen todistuksen kanssa tahdomme elää ja toimia kristillisen uskonelämän herättämiseksi ja säilyttämiseksi.”<sup>2</sup> Tämän valossa hän toteaa: ”Kasteessa uskova tulee puetuksi Kristukseen. [...] Kaste on Jumalan pelastusteen omistamista.”<sup>3</sup>

## Kasteen vaikutus ja hyöty

Luther kirjoittaa Vähässä katekismuksessa:

*Mitä kaste antaa ja hyödyttää? Vastaus: Kaste vaikuttaa syntien anteeksiannon, vapauttaa kuoleman ja Perkeleen vallasta sekä antaa iankaikkisen autuuden kaikille, jotka uskovat Jumalan sanat ja lupaukset niin kuin ne kuuluvat.*

*Mitkä ovat nämä Jumalan sanat ja lupaukset? Vastaus: Ne, jotka Herramme Jeesus Kristus lausuu Markuksen viimeisessä luvussa: 'Joka uskoo ja kastetaan, se pelastuu, mutta joka ei usko, se tuomitaan kadotukseen.'*

*Miten vedellä voi olla näin suuri vaikutus? Vastaus: Sitä ei vaikutakaan vesi, vaan veteen liittyvä ja vedessä oleva Jumalan sana sekä Jumalan sanaan luotettava usko. Ilman Jumalan sanaa vesi ei ole mikään kaste, vaan pelkkää vettä. Jumalan sanaan liittyessään se kuitenkin on kaste, armoa tulviva elämän vesi ja 'uudestisyntymisen pesu Pyhässä Hengessä', niin kuin pyhä Paavali lausuu kirjeessään Tiitukselle, sen kolmannessa luvussa: 'Hän pelasti meidät laupeutensa mukaan uudestisyntymisen pesun ja Pyhän Hengen uudistuksen kautta, jonka Hengen hän runsaasti vuodatti meihin meidän Vapahtajamme Jeesuksen Kristuksen kautta, että me vanhurskautettuina hänen armonsa kautta tulisimme iankaikkisen elämän perillisiksi toivon mukaan. Tämä sana on varma.'<sup>4</sup>*

2 Verkkonen 1990, 17.

3 Verkkonen 1990, 26.

4 [Ote on Vähän katekismuksen Pyhän kasteen sakramentista kohdasta Toiseksi.](#)

Kirjeessä Titukselle (3:4–8) kasteen, syntien anteeksiannon ja uudestisyntymisen välinen yhteys näyttää tulevan varsin selkeästi esiin:

*4 Mutta kun Jumalan, meidän pelastajamme, hyvyys ja rakkaus ihmisiä kohtaan tuli näkyviin, 5 hän pelasti meidät, ei meidän hurskaiden tekojemme tähden, vaan pelkästä armosta. Hän pelasti meidät pesemällä meidät puhtaiksi, niin että synnyimme uudesti ja Pyhä Henki uudisti meidät. 6 Tämän Hengen hän vuodatti runsaana meidän päällemme Vapahtajamme Jeesuksen Kristuksen kautta, 7 jotta me hänen armonsa ansiosta tulisimme vanhurskaiksi ja saisimme osaksemme ikuisen elämän, niin kuin toivomme. 8 Tämä sana on varma, ja haluan sinun tähdentävän näitä asioita, jotta ne, jotka uskovat Jumalaan, tekisivät ahkerasti hyvää. Tällainen on ihmisille hyväksi ja hyödyksi.*

Kristillisen uskon mukaan luominen ja lunastus kuuluvat yhteen. Niinpä yksi olennainen osa kristillistä kastetta on korostaa pelastuksen ja uudestisyntymisen kokonaisvaltaisuutta. Usko ei ole vain tiedon ja tunteen asia, vaan koko ihmisen asia. Siksi kasteen pelastavaa vaikutusta ajatellen kaste sakramenttina eli Kristuksen asetus ja armon lupaus, Jumalan sana ja näkyvä elementti eli vesi kuuluvat yhteen Jumalan pelastavat lahjat vastaanottavan uskon kanssa. Kyse on koko ihmisestä, ja siksi myös ruumis pääsee osalliseksi näistä pelastavista lahjoista kasteen veteen yhdistyneen Jumalan sanan kautta. Kyse on pelastuksen kokonaisvaltaisuudesta niin kuin Jeesus Kristus, Jumalan Poika syntyi täydeksi ihmiseksi, vaikka oli samalla myös tosi Jumala, iankaikkisuudessa Isästä syntynyt, ei luotu.

Nikean uskontunnustuksessa todetaankin:

*Me uskomme yhteen Herraan, Jeesukseen Kristukseen, Jumalan ainoaan Poikaan, joka on syntynyt Isästä ennen aikojen alkua, Jumala Jumalasta [...] syntynyt, ei luotu, joka on samaa olemusta kuin Isä ja jonka kautta kaikki on saanut syntynsä, joka meidän ihmisten ja meidän pelastuksemme tähden astui alas taivaista, tuli lihaksi Pyhästä Hengestä ja neitsyt Mariasta ja syntyi ihmiseksi [...] Tunnustamme yhden kasteen syntien anteeksiantamiseksi [...].*

Erkki Verkkonen siis kirjoittaa, että ”Kasteessa uskova tulee puetuksi Kristukseen [...] Kaste on Jumalan pelastusteen omistamista.” Mielestäni tämän voi nähdä pitkälti vastaavan sitä, mitä Luther kirjoittaa Vähässä katekismuksessa: ”Kaste vaikuttaa syntien anteeksiannon, vapauttaa kuoleman ja Perkeleen vallasta sekä antaa iankaikkisen autuuden kaikille, jotka uskovat Jumalan sanat ja lupaukset niin kuin ne kuuluvat.” Molemmat näkevät kasteen lahjan, Kristuksen tuoman pelastusteen omistamiseen pukeutumisen merkitsevän Jumalan sanan voimasta osalliseksi pääsemistä tavalla, jossa tarkoitukseen sanan ja rukouksen kautta pyhitetyllä vedellä fyysisenä elementtinä on oma osuutensa. Kastevettä tulee käsitellä pieteetillä. Se on useille kristityille myös intuitiivisesti selvää ja osa pyhän kunnioittamista.

Ero luterilaisten ja vapaakirkollisten kesken tulee esiin siinä, kun kysytään, kuka sitten voi uskoa. Keskusteluissamme olemme todenneet, että ei voida asettaa absoluuttista ikärajaa sille, koska lapsella voi olla tietoinen usko. Mikä on riittävän tietoista? Asia tulee vielä monimutkaisemmaksi, kun ajatellaan syvästi kehitysvammaista ihmistä. Hänkin on Luojan luoma ja lunastama ja kutsuttu tulemaan Jeesuksen luokse. Jo aivan pieni lapsi esimerkiksi voi psykologisesti luottaa toiseen ihmiseen, kun saa hoivaa, ja hänelläkin on ruumis ja tunteet sekä osallisuus luomakunnan ja ihmiskunnan turmeltuneisuudesta. Tästä tullaankin kysymykseen siitä, mitä synti on ja miten luomakunnan ja ihmiskunnan yleinen lankeemus näkyy yksittäisessä ihmisessä. Vähintäänkin kaikki ihmiset ovat kuolevaisia, ja varsin varhain voi esimerkiksi tunnistaa ihmiselle ominaista itsekkyyttä. Voidaan myös kysyä, mikä on riittävän selkeä merkki halusta ottaa kaste? Lapsi ainakin haluaa olla lähellä vanhempiaan ja perhettään, olla siellä, missä he ovat – ja Jumalan perheväen joukko, yhteen kokoontunut, on mitä tärkein kotipaikka monille kristityille.

Kaste ja usko yhdessä muodostavat siis uudestisyntymisen perustan. Kyse on näet uudestisyntymisestä Kristuksessa, ei omassa varassamme. Niinpä Erkki Verkkonen tähdentääkin: ”Ihmisen usko ei ole kasteen perustus, vaikka kaste suoritetaan vain uskoille. Sen perustuksena on Jumalan armosta ja rakkaudesta ihmisille annettu Kristuksen sovitustyö. Ilman ihmisen henkilökohtaista uskoa ei kasteella katsota olevan merkitystä eikä se voi pelastaa ihmistä.”<sup>5</sup>

Myös luterilaiset siis katsovat kasteen lahjojen tulevan vastaanotetuksi vain uskon kautta. Luther puhuu lapselle vuodatetusta uskosta, joka muuttuu kristillisen kasvatuksen ja jumalanpalveluselämään osallistumisen kautta tietoisemmaksi, ikäkauden mukaan kehittyväksi uskoksi. On myös puhuttu siitä, että kastetaan seurakunnan uskoon. Apostolinen usko, jonka kummit, pappi ja läsnäoleva seurakunta tunnustavat ennen kastetta, on sisällöllisesti se Kristus-usko, johon kastetaan ja jonka varassa kasteen lupaukset omistetaan. Kastetoimituksessa todetaan, että ”Tähän uskoon ja kaikkien sen lupauksen omistamiseen kastamme tämän lapsen Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen” vettä käyttäen. Valelukaste on nykyisin pääsääntöinen käytäntö luterilaisessa kirkossa, mutta esimerkiksi Lutherin aikaan upotuskaste oli käytössä kristillisen perinteen ja vahvan symboliikkansa vuoksi. Joissakin kirkoissa onkin uudestaan palattu upotuskasteeseen pääsääntöisenä kastemuotona – varhaiskirkollisen perinteen mukaisesti.

Erityisesti luterilaisessa herätyskristillisyydessä on korostettu tietoista ”uskoon tuloa”, mutta myös herätyskristillisissä perheissä on monia lapsia, jotka ovat ilman suurta murrosta kasvaneet lapsen uskosta aikuisempaan uskoon, jonka perustana toki on aina yksin Kristus ja hänen armonsa, eivät meidän tiedolliset suorituksemme. Silti kristillinen usko ei ole ilman sisältöä. Niinpä luterilaisuus korostaa

---

5 Verkkonen 1990, 26.

edelleen ankkuroitumista Raamattuun, luterilaiseen tunnustukseen ja jakamattoman kirkon perinteeseen, vaikka moderni ja postmoderni aika ovat tuoneet omat moniarvoiset sävyensä tähän keskusteluun – varsinkin niin kutsutun valtavrannan enemmistökirkoissa tai kansankirkoissa. Myös tässä tulee näkyviin tietty ero, joka liittyy kirkkososiologiaan tosiasioihin Suomen evankelis-luterilaisesta kirkosta kansankirkkona ja Suomen Vapaakirkosta protestanttisena vähemmistökirkkona, vaikka samassa suomalaisessa kontekstissa elämmekin. Tämä positio vaikuttaa, halusimmepa tai emme, siihen, miten selkeästi opetus ja sen sisältö pääsevät yleisessä tietoisuudessa ja yleisessä keskustelussa esiin.

Ymmärrettävyyden, inhimillisen koskettavuuden ja juurevan aitouden tasapainon säilyttäminen, valona ja suolana toimiminen, ei ole aina yksinkertaista. Silti perustavoitteesta, Jeesuksen Kristuksen opetuslapsena elämisestä, ei voida luopua. Tässä tavoitteesta tulee päinvastoin reformoitua eli ammentaa elinvoimaa juurilta, elävän veden lähteestä eli Herramme sanasta ja seurasta. Kaste liittyy kirkon tai seurakunnan eli *ekklesian* (kr.) yhteyteen. *Ek-kaleoo* (kr.) puolestaan merkitsee ”ulos kutsuttuja”, pimeydestä valoon kutsuttuja. Luterilaisen kastetoimituksen päätteeksi ojennetaankin kastekynttilä, Kristus-kynttilä, muistuttamaan kasteesta ja sen lahjasta johtotähtenä elämälle. Tuossa yhteydessä sanotaan sana Johanneksen evankeliumista: ”Jeesus sanoo: Minä olen maailman valo. Se joka seuraa minua, ei kulje pimeässä, vaan hänellä on elämän valo.”

## Kasteen merkitys – jokapäiväinen parannusenteko, jokapäiväinen kaste Jumalalle elämisenä

Luther jatkaa vielä:

*Mitä sitten tällainen vesikaste merkitsee? Vastaus: Se merkitsee, että meissä oleva vanha ihminen on jokapäiväisessä katumuksessa ja parannuksessa upotettava ja surmattava kaikkine synteineen ja pahoine himoineen, ja sen tilalle pitää joka päivä tulla esiin ja nousta ylös uusi ihminen, joka iankaikkisesti elää Jumalalle vanhurskaana ja puhtaana.*

*Missä se on kirjoitettuna? Vastaus: Pyhä Paavali lausuu Roomalaiskirjeen kuudennessa luvussa: ’Me olemme Kristuksen kanssa haudatut kasteen kautta kuolemaan, että niin kuin Kristus herätettiin kuolleista Isän kirkkauden kautta, samoin pitää meidänkin uudessa elämässä vaeltaman.’<sup>6</sup>*

6 [Ote on Vähän katekismuksen Pyhän kasteen sakramentista kohdasta Neljänneksi.](#)

Kastetun uusi elämä eli opetuslapseus (engl. *discipleship*) on pääsiäismysteristä ja helluntain ihmeestä elämänsä saavaa ylösnousemuselämää, johon päästään osalliseksi Kristuksessa sanan ja sakramenttien kautta syntyneen uskon kautta, uskon, jossa Kristus itse on läsnä uskon, toivon ja rakkauden perimmäisenä lähteenä. Luther korostaa Kristuksen intiimiä läsnäoloa, yhdistymistä uskovan kanssa eli latinaksi *unio cum Christo*. Hän perkaa meissä olevaa syntiä pois ja vapauttaa rakastamaan uskon mukanaan tuoman pelastuksen hyvien lahjojen tai Hengen hedelmien kautta. Kun olemme oksastetut totiseen viinipuuhun, kun puu tai ainakin oksa on tullut hyväksi osana hyvästä puusta, syntyy hyviä hedelmiä. Sanan ja sakramenttien kautta Pyhä Henki tuo Kristuksen läsnä olevaksi – ”Enää en elä minä, vaan Kristus elää minussa” (Gal. 2:20). Rakkaus on näet yhdistävä voima, ja täydellinen rakkaus tekee yhteyden täydelliseksi, kun kyse on Jumalan rakkaudesta, josta uskon kautta pääsemme osalliseksi. Kristus on läsnä ja hänen kauttaan Pyhä Henki, Jumalan Henki, joka ohjaa kohti hyvää, totta ja oikeaa, ennen muuta elämään keskinäisessä rakkaudessa. Henki herätti Kristuksen kuolleista ja samoin Kristuksen omaksi hänen ristinkuolemansa ja ylösnousemuksensa kautta hänen ruumiinsa yhteydessä otetun ja Kristuksessa elävän vanhurskautetun ja uudestisyntyneen syntisen.

Paavali kirjoittaa Roomalaiskirjeessä (8:11): ”Jos siis teissä asuu Jumalan Henki, hänen, joka herätti Jeesuksen kuolleista, niin hän, joka herätti Kristuksen kuolleista, on tekevä eläväksi myös teidän kuolevaiset ruumiinne teissä asuvan Henkensä voimalla.”

Ensin tulee Kristuksen teko ja sitten kristillinen elämä sen varassa. Ihmisen vanhurskaus ei siis koskaan ole hänen omaa vanhurskauttaan siinä mielessä, että hän sen varassa pelastuisi, mutta kyllä kristityn matkanteko voi edistyä ja hengellisyys kypsyä yhä syvenevässä itsetuntemuksessa ja Jumalan hyvien tekojen, lupauksen ja käskyjen elämää suojelevan mielekkyyden tuntemuksessa. 1. Pietarin kirjeessä (18–22) kirjoitetaankin:

*18 Kärsihän Kristuskin ainutkertaisen kuoleman syntien tähden, syytön syyllisten puolesta, johdattaakseen teidät Jumalan luo. Hänen ruumiinsa surmattiin, mutta hengessä hänet tehtiin eläväksi. 19 Ja niin hän myös meni ja saarnasi vankeudessa oleville hengille, 20 jotka muinoin eivät totelleet Jumalaa, kun hän Nooan päivinä kärsivällisesti odotti sen ajan, kun arkkia rakennettiin. Vain muutama ihminen, kaikkiaan kahdeksan, pelastui arkissa veden kanta-mana. 21 Tuon esikuvan mukaisesti teidät pelastaa nyt kaste, ei siksi että te siinä luovuitte saastaisesta elämästä, vaan koska Jumala teki kansanne hyvän omantunnon liiton. Sen perustuksena on Jeesuksen Kristuksen ylösnousemus, 22 hänen, joka on mennyt taivaaseen ja istuu Jumalan oikealla puolella ja jolle on alistettu enkelit, vallat ja voimat.*



2. Pietarin kirje (1:2–11) jatkaa opastusta siitä, mitä ihmisen uskonelämä, kristityn vaellus tai – ortodoksien suosimaa ilmaisua käyttäen – jumalallisesta luonnosta osallisuus, jumalallistaminen merkitsee käytännössä:

*3 Hänen jumalallinen voimansa on antanut meille lahjaksi kaiken, mikä kuuluu tosi elämään ja jumalanpelkoon. Olemmehan päässeet tuntemaan hänet, joka on kutsunut meidät kirkkaudellaan ja voimallaan. 4 Näin hän on meille lahjoittanut suuret ja kalliit lupaukset, jotta te niiden avulla pääsisitte pakoon turmelusta, joka maailmassa himojen tähden vallitsee, ja tulisitte osallisiksi jumalallisesta luonnosta. 5 Pyrkikää sen vuoksi osoittamaan uskossanne lujutta, lujudessa oikeaa tietoa, 6 tiedossa itsehillintää, itsehillinnässä kestävyyttä, kestävyudessa jumalanpelkoa, 7 jumalanpelossa keskinäistä kiintymystä, kiintymyksessä rakkautta. 8 Kun näet teillä on kaikki nämä avut ja ne vielä enenevät, te ette jää toimettomiksi eikä meidän Herramme Jeesuksen Kristuksen tunteminen jää teissä vaille hedelmää. 9 Se taas, jolta kaikki tämä puuttuu, on likinäköinen, suorastaan sokea. Hän on unohtanut, että hänet on kerran puhdistettu aikaisemmista synneistään. 10 Pyrkikää siis, veljet, yhä innokkaammin tekemään lujaksi kutsumuksenne ja valintanne. Kun näin teette, te ette koskaan lankea, 11 ja niin te saatte avatuista ovista vapaasti astua meidän Herramme ja Vapahtajamme Jeesuksen Kristuksen iankaikkiseen valtakuntaan.*

Tuomo Mannermaa on korostanut, että Lutherin mukaan kristityssä oleva Kristuksen Henki auttaa kristityssä hänen heikkouttaan, jota hänessä myös vielä on. Henki ”huutaa taukoamatta yötä päivää” kristityssä Kristuksen puoleen. Luther sanoo, että kun olemme ”niin sanoakseni täysheikkoja siinä määrin, että tuskin voimme huokausta päästää”, Henki huokaa meissä ”sanomattomilla huokauksilla”:

*Keskellä lihan ja Hengen taistelua, keskellä kaikkia 'lain kauhujä, synnin jylinää, kuoleman järkkymistä ja perkeleen karjuntaa alkaa Pyhä Henki huutaa sydämissämme: 'Abba, Isä!' Kun siis ihminen ei epätoivoissaan jaksa huutaa armollisen Jumalan ('Isän') puoleen, juuri Pyhä Henki 'auttaa hänen heikkouttaan', 'esiintyy hänen puolestaan' (interpello) 'sanomattomin huokauksin' ja 'todistaa' kristityn hengelle, että hän on Jumalan lapsi. Hengen huokaaminen tähtää siihen, että ihminen itsekin rohkaistuisi huokaamaan ja huutamaan Jumalan puoleen. Henki rohkaisee kristittyä tarttumaan 'sanaan'. Hengen huutoa ihminen ei nimittäin kykene kuulemaan, vaan hänellä on vain sana (verbum solum habemus).<sup>7</sup>*

<sup>7</sup> Mannermaa 1980, 66.

Taustalla on luonnollisesti Roomalaiskirjeen (8:26–28) opetus tälläkin kohtaa:

*26 Myös Henki auttaa meitä, jotka olemme heikkoja. Emmehän tiedä, miten meidän tulisi rukoilla, että rukoilisimme oikein. Henki itse kuitenkin puhuu meidän puolestamme sanattomin huokauksin. 27 Ja hän, joka tutkii sydämet, tietää mitä Henki tarkoittaa, sillä Henki puhuu Jumalan tahdon mukaisesti pyhien puolesta. 28 Me tiedämme, että kaikki koituu niiden parhaaksi, jotka rakastavat Jumalaa ja jotka hän on suunnitelmansa mukaisesti kutsunut omikseen.*

Luterilaisesta käsityksestä käsin voi hyvinkin yleisesti ottaen jakaa Erkki Verkkosen opetukset *Vapaakirkko tänään* -kirjassa myös tähän liittyen:

*Kaste on rajana maailman ja Jumalan valtakunnan välillä. Sen asema on merkittävä ja vakava juuri tästä syystä. Uskovalle ja seurakunnalle kaste on ilon ja voiton juhla, koska se todistaa sovituksen voimasta. [...] Paikallisseurakunta [...] on Kristuksen seurakunta, joka perustuu sovitukseen ja lunastukseen. Se on osa tässä maailmassa olevaa Kristuksen seurakuntaa, Kristuksen ruumista. Kuitenkin seurakunta on todellinen ja näkyvä uskonyhteisö. [...] Seurakunnalle on sääntönsä Raamatussa ja se toteuttaa Jumalan pelastussuunnitelmaa tässä ajassa. [...] Seurakunta on pyhä. Tämä ei tarkoita sitä, että jäsenet olisivat täydellisiä. Seurakunnan pyhyys on Kristuksen pyhyyttä ja täydellisyyttä.*

*Seurakunnan tehtävä on kahdensuuntainen. Se antaa hengellisen kodin uskovalle kilvoittelijalle. Se on myös hengellisen elämän kasvupaikka, jossa seurakunnan jäsenet palvelevat toisiaan Herralta saamillaan lahjoilla. Toisaalta seurakunta on Jumalan työväline tässä maailmassa. Se toteuttaa lähetystehtävää ihmisten pelastamiseksi.<sup>8</sup>*

Kaste ja usko kuuluvat siis yhteen, koska uskon kautta voimme ottaa vastaan Kristuksen ja hänen tuomansa pelastushyvyydet, osallisuudet kolmiyhenteisen Jumalan, Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen iankaikkisuuselämästä, hänen nimensä pelastavasta osallisuudesta. Kaste ei ole vain pistemäinen hetki vaan portti seurakuntaan, Kristuksen ruumiiseen, jossa Herran Henki ennen muuta sanan ja sakramenttien kautta pitää yllä ylösnousemuselämää, jonka hän aikojen lopulla tekee täydelliseksi. Luther kirjoittaa Isossa katekismuksessa:

*Mutta vaikka pyhyys on saanut alkunsa ja joka päivä kasvaa, me kuitenkin toistaiseksi odotamme sitä hetkeä, jolloin lihamme surmataan ja haudataan*

8 Verkkonen 1990, 27, 29–30.

*kaikkine saastoineen, mutta saakin sitten astua ihanana esiin ja nousta ylös uuden, iankaikkisen elämän ehjään ja täyteen pyhyyteen. Sillä nyt me vielä jäämme puolittain pyhiksi ja puhtaiksi, jotta Pyhä Henki saisi jatkuvasti tehdä meissä työtä sanan välityksellä ja jakaa joka päivä syntien anteeksiantamusta, kunnes koittaa se elämä, jossa ei anteeksiantoa enää tarvita. Silloin ihmiset ovat täysin puhtaita ja pyhiä, täynnä hurskautta ja vanhurskautta. He ovat päässeet vapaiksi synnistä, kuolemasta ja kaikesta onnettomuudesta ja elävät uudessa, kuolemattomassa ja kirkkaassa ruumiissa. Kaikki tämä siis kuuluu Pyhän Hengen tehtäviin.<sup>9</sup>*

Erkki Verkkonen puolestaan toteaa: ”Kadotetun ihmisen tuleminen Jumalan lapseksi ja pelastuksen täydelliseen osallisuuteen on yksi tapahtuma, jossa on eri vaiheita. Ensimmäisenä on syntyminen Jumalan lapseksi ja viimeisenä muuttuminen Kristuksen kirkastetun ruumiin kaltaiseksi ylösnousemuksessa.”<sup>10</sup>

Seuraavaksi pohdin luterilaisesta näkökulmasta sitä, mitä edesmenneen Simo Lintisen varsin usein mainitsemasta ”vanhan vapaakirkollisen perinteen” painottamasta seurakuntayhteyden perustasta – ”sydämen usko Jeesukseen Kristukseen ja tämän uskon tunnustaminen ihmisten edessä” – voisi seurata sille, miten voimme kohdata toisemme kristittyinä ja eri kirkkoperinteiden edustajina. Liitymmehän läheisesti toisiimme yhteisen reformatorisen, Lutheriin ja yhteisen kristillisen uskon perintöön liittyvän taustamme sekä yhteisen suomalaisen kristillisen perinteen kautta. 1800-luvun lopulla Vapaakirkko oli aluksi luterilaisen kirkon herätysliike ja eriytyi siitä kaiketi baptististen vaikutteiden kautta.

Vapaakirkollisuuteen on kuulunut evankelioimisen priorisointi ja tähän liittyen tietty liikkumavara ajatellen kristillistä oppia, vaikka Raamattu onkin yhteisenä perustana, ja yhdessä voimme yhtyä vaikkapa Apostolisen uskontunnustuksen sisältöön. Tästä on ollut seurauksena, että kirkon jäsenenä on ollut myös vauvaikäisinä luterilaisessa kirkossa kastettuja, jotka eivät ole ottaneet niin kutsuttua uskovien kastetta. Ei ole haluttu olla legalistisia, vaikka 1970-luvun alussa yhdyskuntajärjestyksessä rajattiinkin Vapaakirkon kastekäytäntönä olevan uskovien kaste. Pääkysymys tässä esitellyn vertailun ja neuvottelukunnassa käytyjen keskustelujen pohjalta onkin, voisiko Vapaakirkko virallisesti todeta, että se voi tunnustaa uskonsa Jeesukseen Kristukseen Herranaan ja Vapahtajanaan tunnustavan luterilaisen veljen ja sisaren kristityksi ymmärtäen, että vilpittömänä tunnustuksena tämä edellyttäisi myös luterilaisen sisaren tai veljen kasteen tunnustamista oikeaksi kristilliseksi kasteeksi? Emme luterilaisina voi erottaa kristittyinä olemista ja kastettamme toisistaan. Luterilaisina voimme hyvin tunnustaa vapaakirkollisen kasteen

<sup>9</sup> [Ote on Ison katekismuksen Uskontunnustuksen Kolmannesta uskonkohdasta.](#)

<sup>10</sup> Verkkonen 1990, 24.

kristilliseksi kasteeksi, kun se on toimitettu kolmiyhteisen Jumalan nimeen vettä käyttäen, seurakunnan yhteyteen liittämisen tarkoituksessa.

Tämä ei merkitsisi sitä, että Vapaakirkon tulisi muuttaa kastekäytäntöään, mutta se voisi merkitä sen pohtimista, annetaanko Vapaakirkkoon liittyvälle vilpittömälle kristitylle omantunnonvapaus siinä, näkeekö hän lapsena saamansa kasteen olevan oikea kaste, jonka lahjoista hän saa Jumalan armosta elää kiitollisena Herralle Kristukselle ja Pyhän Hengen työlle elämässään vai haluaako hän ottaa baptistisen kastekäytännön mukaisen kasteen.

Luterilaisesta näkökulmasta pyrkimys yhden kristillisen kasteen tunnustamiseen on toinen toisemme kristillisyyden entistä vahvempaa tunnustamista ja Jeesuksen rukoileman yhteyden ja ykseyden toteuttamista todistuksen ja palvelun vahvistamiseksi, ”jotta maailma uskoisi”.

## 4.2 Luterilaisen ehtoolliskäsityksen peruspiirteet

### Sakramentit ja luterilainen reformaatio

Tekstin pohjana on alun perin Luterilais-helluntailaisessa neuvottelukunnassa 2.11.2010 pidetty esitelmä.

Ehtoollinen on luterilaisen käsityksen mukaan toinen varsinaisista sakramenteista. Sen merkitystä arvioitaessa on painottunut sen perustuminen Jeesuksen lausumiin asetussanoihin sekä Kristuksen todellinen läsnäolo ehtoollisessa eli reaalipreesens. Tältä pohjalta ehtoollinen on syntien anteeksiannon välittävä ateria eli armonväline. Ekumeenisissa keskusteluissa ehtoollisteologia kuuluu keskeisiin selvitettäviin asioihin pyrittäessä saavuttamaan keskinäinen ehtoollisyhteys. Helluntailiikkeen kanssa on ehtoollisesta keskusteltu kansainvälisesti varsin vähän. Suomessa on kuitenkin luterilaisten ja helluntailaisten neuvottelukunnassa asiaa käsitelty viimeksi vuonna 2010. Tässä alaluvussa selvitetään luterilaisen ehtoolliskäsityksen peruspiirteitä ajatellen etenkin luterilaisten ja helluntailaisten teologista dialogia.

1500-luvun luterilaisen reformaation keskeisenä lähtökohtana on pidetty vanhurskauttamisoppia, Jumalan kunnian ja armon evankeliumia, sekä sen periaatteiden tiivistämistä sanoihin: pelastumme yksin uskosta, yksin armosta, yksin Kristuksen tähden. Vanhurskauttamisoppia palvelee myös erottelu lain ja evankeliumin välillä. Kyse ei ole vain irrallisesta periaatteesta vaan keskeisestä avaimesta Raamatun ydinsanomana ymmärtämiseen. Oppi armosta kuuluu yhteen sen kanssa, että Raamattu on ylin ohjenuora kirkon opin ja elämän oikeellisuutta arvioitaessa. Kuten yleensäkin luterilaisuudessa tässä kysymyksessä yhtäältä liitettiin aiempaan, erityisesti jakamattoman kirkon perintöön, ja toisaalta tarkasteltiin tuota perintöä kriittisesti Raamatun selväksi ymmärretyn sanan (*claritas Scripturae*) pohjalta. Peruslähtökohta oli, että olemassa olevaa pyritään uudistamaan paremmin

evankeliumin sanomaa palvelevaksi, ei kumoamaan sitä, mistä voidaan hyvin pitää kiinni. Tästä näkökulmasta on epäasianmukaista asettaa vastakkain yhtäältä sana ja toisaalta sakramentit. Molemmissa on kyse Jumalan toiminnan inkarnatorisesta luonteesta: Luoja ja luotu kohtaavat, kuten erityisesti tapahtui Jumalan synnyttyä ihmiseksi – meidän ja meidän pelastuksemme tähden.

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

Syynä sakramenttien luvun rajoittamiseen oli sakramentille annettu määritelmä, jonka mukaisesti sen tulee perustua Jumalan käskyyn, Kristuksen selkeään asetukseen, ja sen tulee sisältää armon lupaus (Apol. 13:3). Perustana on Jumalan sana, mutta sakramenttia ei ole ilman sanan inkarnatorista liittymistä aineeseen. Isossa katekismuksessa Luther lainaa Augustinuksen lausetta *Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum* eli ”Kun sana liittyy aineeseen, syntyy sakramentti”. Luther jatkaa:

*Tämä pyhän Augustinuksen lause on niin osuva ja hyvin muotoiltu, että se varmaankin on parasta, mitä hän on sanonut. Sanan on tehtävä näkyvä aine sakramentiksi, muussa tapauksessa aine pysyy tavallisena aineena. Lisäksi tämä sana ja asetus ei ole jonkun ruhtinaan tai keisarin antama, vaan niin korkean majesteetin, että kaikkien luotujen on kumarruttava hänen jalkoihinsa ja lausuttava: Asia on juuri niin kuin hän sanoo. Kaikkien on syvästi kunnioittaen, peläten ja nöyrästi otettava vastaan hänen sanansa.<sup>11</sup>*

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

Luterilaisessa sakramenttikäsityksessä vedettiin rajaa reformaation vasempaan laitaan, muun muassa Ulrich Zwinglin käsityksiin, painottamalla sitä, että Sana ja sakramentit ovat nimenomaan armonvälineitä eivätkä muulla tavoin läsnä olevan armon ulkonaisia ilmauksia ja julkisia merkkejä tai pelkkiä lupauksia. Sakramentit itse vaikuttavat armon. Sana ja sakramentit niiden näkyvänä hahmona vaikuttavat uskon, joka ottaa vastaan sakramenttien välittämän pelastuksen lahjan,

11 [Ote on Ison katekismuksen kohdasta Viides osa: Alttarin sakramentti.](#)

syvimmältään itse Kristuksen ja hänessä kolmiyhteisen Jumalan lahjoittaman syntien anteeksiantamuksen, pelastuksen lahjan. Usko ja sakramentti kuuluvat yhteen, mutta ei niin, että usko loisi sakramentin lahjan, vaan se on syvimmiltään Jumalan tekona meissä olemassa myös ihmisen tietoisuudesta huolimatta eli objektiivis-reaalisesti annettua ja vastaanotettua todellisuutta. Objektiivinen ja subjektiivinen kuuluvat tässä yhteen kuten yksilö ja yhteisö tai henkilökohtainen sekä kirkon usko. Joitakin roomalaiskatolisia tulkintoja vastaan painotettiin nimenomaan uskon tärkeyttä ja sitä, että sakramentti ei ole maaginen toimitus. Sen perustana ovat Jumalan sanan lupaukset sekä niiden inkarnatorinen todeksi tuleminen Kristuksen itsensä asettamissa pyhissä sakramenteissa ja pyhän evankeliumin julistamisessa. Sana ja sakramentit ovat siis Pyhän Hengen työn välineitä, jotka johdattavat Kristuksen luo, uskon, toivon ja rakkauden osallisuuteen.

## Ehtoollisen olemus – mitä siinä luterilaisen käsityksen mukaan tapahtuu

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

*Paastoaminen ja ruumiillinen valmistautuminen ovat kyllä hyvää ulkonaista kurinalaisuutta, mutta todella kelvollinen ja hyvin valmistautunut on se, joka uskoo nämä sanat: ’teidän edestänne annettu ja vuodatettu syntien anteeksiantamiseksi’. Kelvoton ja valmistautumaton on taas se, joka ei näitä sanoja usko ja joka epäilee niitä, sillä sana ’teidän edestänne’ ei vaadi muuta kuin uskova sydäntä.<sup>12</sup>*

Kirkkomme Katekismuksen kohdassa 37 *Herran pyhä ehtoollinen* puolestaan todetaan:

*Ehtoollinen eli alttarin sakramentti on Jeesuksen asettama pyhä ateria. Siinä hän antaa meille ruumiinsa ja verensä syötäväksi ja juotavaksi. Ehtoollisen leipä ja viini ovat Kristuksen todellinen ruumis ja veri. Vaikka emme voi ymmärtää tätä salaisuutta, voimme luottaa Vapahtajan omiin sanoihin, jotka on talletettu*

---

12 [Ote on Vähän katekismuksen kohdasta Altтарin sakramentti.](#)

*pyhään Raamattuun. Kuolemaansa edeltävänä yönä Jeesus jakoi siunaamansa leivän opetuslapsilleen ja sanoi: ”Tämä on minun ruumiini”. Samalla tavalla hän antoi myös viinin, joka hänen sanojensa mukaan on liiton veri, hänen oman verensä. Näille Jeesuksen sanoille uskollisina me vietämme ehtoollista hänen muistokseen.*

*Altari on Jumalan läsnäolon paikka, jonka ääreen kristillinen seurakunta kokoontuu rukoilemaan ja kiittämään Jumalaa, kuulemaan hänen sanaansa ja vastaanottamaan ehtoollisen sakramentin. Yhteisestä jumalanpalveluksesta saamme voimaa elämäämme ja toimintaamme.<sup>13</sup>*

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

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

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

13 [Ote on Katekismuksen kohdasta 37: Sakramentit, Herran pyhä ehtoollinen.](#)

keskeisyyden katsotaan itse asiassa vain vahvistuvan, jos ja kun epikleesirikous johdattaa seurakuntaa kohti asetussanoja ja niissä ilmaistua Kristuksen lupaus.

## Mitä luterilaiset pitävät tärkeänä ehtoollisessa ja mitä siitä saamme

Ehtoollisen lahja: syntien anteeksiantamus

Katekismuksen kohdassa 38 todetaan:

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

*Ehtoollista nauttimalla pysymme Kristuksessa ja hän pysyy meissä. Kristuksen ruumis, elämän leipä, ruokkii ja vahvistaa kasteessa alkanutta hengellistä elämää. Kristuksen veri, kuolemattomuuden lääke, parantaa meitä ja lahjoittaa meille iankaikkisen elämän. Ehtoollinen ennakoii taivaallista juhla-ateriaa, jolle Kristus kerran kokoaa kaikki omansa.<sup>14</sup>*

Tämä kohta alleviivaa sitä, että ehtoollisen sakramentin ja sen välittämän lahjan perusta on Raamatussa Jumalan sanana – ei vain yleisellä tasolla vaan konkreettisissa sanoissa: ”Sinun puolestasi annettu.” Ehtoollisen oikea nauttiminen on lahjan ottamista uskossa vastaan, niin että se uudistaa elämäämme vahvistamalla yhteyttä kolmiyhteiseen Jumalaan. Osallisena Pyhän Kolmiyhteyden elämästä itsensä lahjoittavana rakkautena ehtoollinen lisää myös rakkautta lähimmäisiin. Ehtoollinen ei ole vain ateriointia nyt-hetkessä vaan se liittyy Kristukseen ja toisiin kristittyihin täällä ajassa sekä ajan rajan tuolla puolen. Kaste liittyy Kristuksen ja hänen kirkkonsa yhteyteen ja ehtoollinen vahvistaa tuota yhteyttä.

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

<sup>14</sup> [Ote on Katekismuksen kohdasta 38: Sakramentit, Ehtoollisen lahja.](#)



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

*6. Me uskomme, opetamme ja tunnustamme, että Kristuksen ruumiin ja veren nauttiminen ei tapahdu pelkästään hengellisesti, uskolla, vaan myös suulla. Nauttiminen ei kuitenkaan tapahdu niin kuin kapernaumilaiset kuvittelivat, (Joh. 6:52-59) vaan yliluonnollisella, taivaallisella tavalla leivän ja viinin myötä, sakramentillisen yhtymyksen perusteella. Tämä käy selvästi ilmi Kristuksen sanoista, kun hän käskää ottamaan, syömään ja juomaan. Niin apostolit myös tekivät, sillä näin on kirjoitettu: ”Ja he kaikki joivat siitä” (Mark. 14:23). Pyhä Paavali sanoo samaan tapaan: (1 Kor. 10:16) ”Se leipä, jonka me murramme, eikö se ole osallisuus Kristuksen ruumiiseen?” Joka siis syö tätä leipää, syö Kristuksen ruumista. Tästä antavat myös tärkeimmät vanhan kirkon opettajat yksimielisen todistuksen, esim. Khrysostomos, Cyprianus, Leo I, Gregorius, Ambrosius ja Augustinus. ”Kapernaumilainen” käsitys viittaa Kapernaumin juutalaisten naturalistiseen ehtoolliskäsitykseen, joka torjutaan, vaikka todellista ja olemuksellista Kristuksen läsnäoloa painotetaankin.<sup>15</sup>*

Ehtoollisen merkitys:

Katekismuksen kohdassa 39 todetaan:

*Jokainen ehtoollisen vastaanottaja saa Kristuksen sanan mukaisesti hänen ruumiinsa ja verensä. Ehtoollisen olemus perustuu Kristuksen työhön, ei ehtoollisen jakajaan tai vastaanottajaan. Oikean ehtoolliselle osallistumisen edellytys on usko, joka merkitsee Kristuksen sanaan luottamista. Voimme heikollakin uskolla turvautua siihen, että Kristuksen ruumis ja veri on annettu juuri meidän puolestamme.*

*Ehtoolliselle voi osallistua, vaikka sen merkitystä ei täysin ymmärtäisikään. Kristuksen ruumis ja veri on kuitenkin erotettava muusta syömisestä ja juomisesta. Ehtoolliselle osallistuville lapsille on sopivalla tavalla selitettävä sen*

15 [Ote on Yksimielisyyden ohjeen kohdasta 7: Kristuksen pyhä ehtoollinen, osa Affirmativa.](#)

*merkitys. Konfirmoitu seurakunnan jäsen voi itsenäisesti käydä ehtoollisella, koska hän on saanut opetusta ehtoollisesta ja tunnustautunut kirkon uskoon.*

*Ehtoollinen on tarkoitettu jokaiselle kristitylle. Kun tutkimme itseämme, joudumme myöntämään, että olemme epäuskoisia ja rakkaudettomia. Tarvitsemme tätä ateriaa. Kristus kutsuu pöytänsä erityisesti niitä, jotka tuntevat itsensä syntisiksi.<sup>16</sup>*

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

## **Luterilaisten ja helluntailaisten välinen dialogi**

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

---

16 [Ote on Katekismuksen kohdasta 39: Ehtoollisen merkitys.](#)

### 4.3 Luterilainen käsitys konfirmaatiosta

#### Reformaatioajasta nyky-Suomen luterilaisuuteen

Teksti pohjautuu Luterilaisten ja metodistien tapaamisessa 5.3.2019 pidettyyn esitelmään.

Luterilaisuus poisti konfirmaation sakramenttien joukosta. Keskeiseksi muodostui konfirmaatio kasteopetuksena, johon liittyi kuitenkin sakramentaalinen ulottuvuus rukouksen ja kätten päällepanemisen myötä. Konfirmaation teologian selvittäminen ekumeenisessa kontekstissa on yksi ajankohtainen haaste kirkkoille. Tässä alaluvussa käydään lävitse, miten luterilainen käsitys konfirmaatiosta on muodostunut, ja verrataan sen sisältöä roomalaiskatoliseen, ortodoksiseseen, anglikaaniseen ja käytännön yhteistyötä ajatellen etenkin metodistiseen käytäntöön. Erona luterilaiseen perinteeseen nähden on vanhoissa kirkkoissa käytössä konfirmoitavan/vahvistettavan voitelu sekä vähintäänkin mirhan/oliiviöljyn piispallisen siunaamisen myötä piispallinen konfirmaatio. Etenkin lännessä konfirmaation teologia ja sen liittyminen kasteen kätten päällepanemiseen Pyhän Hengen sinettinä näyttää yleisesti olevan jatkotyöstämistä edellyttävä kysymys.

Lutherin kirjoitukset sisältävät vain niukasti konfirmaatiota käsittelevää aineistoa eivätkä oikeastaan mitään systemaattista kokonaisuutena aiheesta. Niinpä, kuten jo Erkki Kansanaho toteaa tutkimuksessaan *Konfirmaatio* (1956): ”luterilainen konfirmaation teologia [on] jäänyt hajanaiseksi ja kokenut historian kuluessa monia muutoksia.”<sup>17</sup> Koska konfirmaatio myöhäiskeskiaikaisena toimituksena ei täyttänyt Lutherin sakramenttien käsitteelle asettamia kriteereitä selkeästä raamatullisesta ja Kristuksen suorittamasta asetuksesta, armonlupauksesta tai aineellisestä elementistä, hän ei pitänyt konfirmaatiota sakramenttina. Toisaalta hän saattoi pitää esimerkiksi rippiä sakramenttina. *De captivitate Babylonica* -teoksessa hän kutsuu konfirmaatiota ”sakramentaaliseksi seremoniaksi” (*cerimonia sacramentalis*) ja vertaa sitä katoliseen veden vihkimiseen, jossa Jumalan sanalla ja rukouksella pyhitetään sellaista, mikä on luonnollista (1. Tim. 4:5). Aineellisena elementtinä voidaan tällöin pitää kätten päällepanemista.<sup>18</sup>

Melanchthonin laatimassa, vuodelta 1545 peräisin olevassa järjestyssääntöehdotuksessa *Reformatio Wittenbergensis*, jonka myös Luther allekirjoitti, konfirmaatio on mainittu ja siihen sisällytetty uskontunnustus, lupaus ja rukous kätten päällepanemiseen.<sup>19</sup> Lutherin omin korostus on kuitenkin konfirmaation liittäminen kasteopetukseen. Hän piti ”katekeettista konfirmaatiota” ratkaisevan tärkeänä. Laatimassaan jumalanpalvelusjärjestyksessä *Deutsche Messe (Saksalainen messu)* vuodelta 1526 hän korosti opetusta osana jumalanpalvelusta ja Jumalan sanan

17 Kansanaho 1956, 31. Konfirmaation historiasta luterilaisessa kirkossa ks. myös esim. Frör 1962.

18 Kansanaho 1956, 31–33. Konfirmaatiosta sakramentaalisena seremoniana ks. myös Repo 2010, 101–103.

19 Kansanaho 1956, 33.

julistamista. Luther liittyi kirkollisen perusopetuksen perinteeseen korostamalla kymmenen käskyn, uskontunnustuksen ja Isä meidän -rukouksen merkitystä tässä perusopetuksessa. Opetus tuo Lutherin mukaan tiedot sydämeen. Ne osataan ”by heart”, mikä merkitsee syvempää sanaan juurtumista kuin vain ulkoa osaamista, mikä on kuitenkin luonnollinen osa asian sisäistämisen prosessia. Saksin vuoden 1580 kirkkojärjestyksessä todetaankin: *haec catechesis est vera confirmatio* eli tämä opetus on tosi konfirmaatio.<sup>20</sup>

Opetuksen lisäksi Lutherille oli tärkeää se, että konfirmaatio-opetuksessa valmistettiin seurakunnan jäseniä ehtoolliselle. Opetus ohjasi nauttimaan ehtoollisen sakramenttia sen arvon ja merkityksen mukaisesti, niin että sen hyödyt voidaan oikein ottaa vastaan. Jumalanpalvelusjärjestyksessään *Formula missae et communionis* vuodelta 1523 Luther painottaa ehtoolliselle aikovien opettamista ja tämän jälkeistä kuulustelua (*interrogatio seu exploratio*). Ehtoolliselle hyväksyminen edellyttää perustietoja kristinopissa sekä nuhteetonta elämää. Lisäksi ehtoollinen on tunnustus, näkyvä uskontunnustus (*confessio*), jota edeltää vapaaehtoinen yksityisriippi. Toimituksessa on keskeistä sydäimestä nouseva vapaa tahto, ei pakko. Kehitys kulki kuitenkin toiseen suuntaan, ja kirkkokurissa niin kuulustelusta kuin ripistä tuli luterilaisessa ortodoksiassa pakollisia. Tälle antoi osviittaa jo Melancthonin Saksin papistolle 1528 kirjoittama ohjesääntö. Kehitystä edisti kuitenkin ennen muuta se, että Augsburgin tunnustuksen ja Schmalkaldenin opinkohtien rippiä käsittelevissä luvuissa todetaan, että ehtoollista ei anneta, jollei ennen ole toimitettu kuulustelua ja rippiä.<sup>21</sup> Nytemminhän tulkitaan rippikoulun ja konfirmaation toimivan kuulusteluna ja yhteisen ripin riittävänä rippinä ennen ehtoollista, jos ei sairaan ehtoollista oteta lukuun.

Siirtymäriitin ja konkreettisen kansanjuhlan tarpeellisuus havaittiin jo reformaatioaikana. Pelkkä opetus ei riittänyt, vaan seurakunnan kuulustelutilaisuudet muuttuivat seurakuntajuhlaksi ja saivat seremoniaalisia piirteitä. Katekeettisen konfirmaation rinnalle syntyi siten toinen konfirmaation muoto. Lupauksineen ja käten päällepanemisineen se sulautui katekeettiseen konfirmaatioon. Se sisältyi Martin Bucerin (k. 1551) kirkkojärjestyksiin ja omaksuttiin niiden kautta muualakin. Bucerista tuli siten ”evangelisen konfirmaation isä”. Hänen esikuvanaan oli Böömin veljien käytäntöjen ohella humanisti Erasmus Rotterdamilaisen konfirmaatio-ohjelma. Keskeistä oli se, että kasteopetus johtaa konfirmoitavat uudistamaan kastelupauksensa itse osoituksena kasteen armon vaikutuksesta elämässä. Tärkeää oli myös vakuuttaa nuorille seurakuntalaisille, että he saavat elää Pyhän Hengen ja Jumalan voiman osallisuudessa. Tätä ilmensi *sakramentaalinen käten päällepaneminen*. Subjektiivinen ja objektiivinen puoli siis liittyivät yhteen. Bucer tulkitsi tätä sakramentaalista piirrettä konkreettisemmin kuin muut ja näki siinä

20 Kansanaho 1956, 33–36.

21 Kansanaho 1956, 36–38.

Pyhän Hengen todellisen vaikutuksen: kätten päällepaneminen välitti Hengen. Lisäksi konfirmaatio valmistaa ehtoolliselle, auttaa luomaan oikean ehtoollisyhteisön. Bucerin ohjelma syntyi läntisessä Saksassa, erityisesti Strasbourgin kaupungin tilannetta ajatellen, kun lapsikastekäytäntöä arvosteltiin kyvyttömyydestä tehdä eroa uskovien ja epäuskoisten ehtoollisvieraiden välillä. Bucerin konfirmaatioaktin keskeiset elementit olivat tunnustus, kätten päällepaneminen ja rukous, mikä käy ilmi Strasbourgin katekismuksesta vuodelta 1543. Hän piti tärkeänä esikuvana varhaiskristillistä konfirmaatiomallia.<sup>22</sup>

Luther esitti vuonna 1526 ajatuksen todellisten kristittyjen seurakuntapiiristä, *ecclesiolasta*, jonka keskuudessa voitaisiin ylläpitää sisäistä järjestystä paremmin kuin suurissa seurakunnissa. Jo ennen kuin luterilaisessa pietismissä 1700-luvulla erityisesti tartuttiin tähän ajatukseen, Hessenin kirkkojärjestyksessä 1539 omakuttiin sen tarkoituksiperistä vaikutteita. Bucerin konfirmaatio tarjosi välineitä siihen, että nuoret saataisiin aktiivisemmiksi kristityiksi. Hän painotti, että konfirmaatiossa kuuluivat yhteen uskon tunnustaminen (*confessio fidei*) ja kuuliaisuus Kristukselle elämässä (*professio oboedientiae Christi*), jotka olivat oikean ehtoollisen nauttimisen edellytyksiä. Hessenin kokous oli ollut reaktiota kasteenuudistajiin, mikä haastoi kiinteyttämään seurakunnan sisäistä järjestystä. Huomionarvoista on kuitenkin myös objektiivisen puolen painottaminen suojana individualismilta ja rationalismilta. Kasselin kirkkojärjestyksessä vuodelta 1539 kätten päällepanemisen sakramentaalinen vaikuttavuus tulee esiin katolista sakramenttia muistuttavalla tavalla. Siinä rukoillaan konfirmoitavalle kätten päällepanemisessa Pyhän Hengen lahjaa varjelukseksi, vahvistukseksi ja avuksi uskonkilvoitukseen. Kasselin kirkkojärjestys tekee selvän eron sakramenttien ja sakramentaalisten toimitusten välillä. ”Sakramentaalisiin toimituksiin” kuuluvat kätten päällepaneminen konfirmaatiossa, avioliiton siunaaminen ja pappisvihkimys.<sup>23</sup>

Bucerin konfirmaatiota hyödynnettiin Kasselin 1539, Kölnin 1543 ja Hessenin 1566 kirkkojärjestyksissä. Hessenin kirkkojärjestys on evankelisen konfirmaation täydellisin muoto. Siinä hyväksytään konfirmaation raamatullisena perustana Apostolien tekojen 8. luvun jakeet 14–17. Johdantosojen jälkeen pappi lukee tuon kohdan ja selittää sitä. Bucer tosin käytti tässä yhteydessä mielellään lasten evankeliumia (Markus 10:13–16), joka luetaan kasteen yhteydessä. Bucerin konfirmaation vaikutus ulottui paitsi Saksan evankelisiin kirkkoihin ja sitä kautta Pohjoismaihin myös reformoituun ja anglikaaniseen kirkkoon. Englannin *Common Prayer Book* on saanut vaikutteita sekä Kölnin reformaatiosta että ilmeisesti Kasselin kirkkojärjestyksestä. Jälkipolville säilyi Bucerin konfirmaatiosta jännite persoonallisen tunnustuksen ja lupauksen sekä sakramentaalisen kätten päällepanemisen ja siunauksen välillä. Saksan 1500-luvun evankelisissa kirkkojärjestyksissä

22 Kansanaho 1956, 39–42.

23 Kansanaho 1956, 42–49.

painottuvatkin sekä katekeettinen että sakramentaalinen linja.<sup>24</sup> Luterilaisissa kirkkoissa konfirmaatio nähtiin ennen muuta kasteopetukseen perustuvana ehtoolliselle kelpuuttamisena.<sup>25</sup>

Luterilaisen ortodoksian ja pietismin myötä konfirmaation merkitys korostui luterilaisissa kirkkoissa 1600–1700-luvuilla. Pääpiirteissään pietismi omaksui 1500-luvun konfirmaation tunnustusta tehostavan muodon ja yleisti sen. Ajankohtaista oli tuolloin tarve tehostaa kirkollista opetusta, mikä näkyi myös konfirmaatio-toimituksen tulkinnassa. Tunnetta ja tahtoa aiempaa enemmän painottava pietistinen kääntymysteologia sai siitä sopivan kiinnekohdan ja antoi sille muodon. Dogmaattisesti pietismi hyödynsi luterilaisen ortodoksian pelastusjärjestystä, jota se yksinkertaisti ja käytännöllisti. Teologista taustaa loivat niin Johann Arndtin, Philipp Jakob Spenerin kuin August Hermann Francken teokset. Yleisen individualismin korostumisen vanavedessä sai aiempaa enemmän jalansijaa uskonnollinen subjektivismi. Jo Speneriä ja Franckea edeltäneisiin pietistisen kääntymysteologian edustajiin lukeutui Theophilus Grossgebauer, jonka mukaan kristillisen opetuksen heikko tila johtui siitä, ettei sillä ollut tähtäyspistettä kääntymisen aikaan saamisessa. Grossgebauerin mukaan lapsena kastetut tuli johdattaa kääntymykseen, jotta he uudestisyntyivät. Kasteessa alkanut uudestisyntymisen prosessi sai näin huipentumansa. Kristinopin opetus palveli tätä tavoitetta. Konfirmaatioissa sitten todettiin tapahtunut kääntymys. Se ymmärrettiin siten olennaisesti ”kasteen liiton uudistamiseksi”. Esimerkiksi Spener tulkitsi käten päällepanemisen ei-sakramentaalisesti ja pietistisesti lupausten vahvistamiseksi. Pietististä konfirmaatiota alettiin sitten arvostella kasteen merkityksen ohentamisesta ja seurakuntayhteyden vähättelystä, kun tosiuskovien *ecclesiola* irtoaa *ecclesiasta*. Kasteen liiton uudistamisesta oli lyhyt matka kasteen armon täydentämiseen. Lutherhan oli vielä kasteen asemaa heikentämättä valmistanut nuoria ehtoolliselle.<sup>26</sup>

Järkeä ja autonomista subjekta täysivaltaisen kansalaisuuden perustana korostanut valistusajattelu painoi myös leimansa konfirmaation merkityksen tulkintaan. Se sai yhteiskunnallisen siirtymäriitin piirteitä ja tulkittiin Pariisiuksen määritelmän mukaan ennen muuta ”seurakunnan täysivaltaiseksi jäseneksi julistamiseksi”. Valistus tähtäsi kristillisiin hyveisiin ja eettisesti korkeatasoiseen käyttäytymiseen. Kirkko ymmärrettiin yhdistysajattelun mukaisesti ihmisten keskinäisestä sopimuksesta syntyneeksi instituutioksi, ei Jumalan armoteoksi ja Pyhän Hengen työn kautta läsnäolevaksi Kristuksen ruumiiksi, jonka sana ja sakramentit sekä niitä palveleva virka luovat. Etenkin Sören Kierkegaard kritisoi voimakkaasti valistusajan konfirmaatioaktin uskonnollista ohuutta. Valistusajan korostukset eivät kuitenkaan tarkoittaneet sitä, että aiemmista käsityksistä olisi luovuttu. Se vain toi yhden kerroksen aiempien päälle ja rinnalle. Kansanaho erottaakin toisistaan seuraavat

24 Kansanaho 1956, 47–49.

25 Kansanaho 1956, 60.

26 Kansanaho 1956, 62–69.

konfirmaation perusmuodot: katekeettisen, sakramentaalisen, seurakunnallisen, pietistisen ja valistuksen konfirmaation. Nämä eivät esiintyneet puhtaina, mutta tuntomerkit olivat selvästi havaittavissa.<sup>27</sup>

Ruotsi-Suomessa 1500-luvulla vähitellen vahvistunut kirkollinen katekeesi nojasi entiseen katoliseen perinteeseen. Örebron 1529 kokouksen päätös edellytti, että papiston tulee joka pyhä lukea kansalle Isä meidän, Ave Maria ja uskontunnustus sekä vähintään kerran kuukaudessa kymmenen käskyä. Ave Marian ohella voitelu eli krismaatio säilytettiin aluksi, vaikka se tulkittiin merkiksi Pyhän Hengen suorittamasta todellisesta voitelusta. Olaus Petri selitti kirjassaan sakramenteista (1528), ettei konfirmaatiota tule pitää sakramenttina, mutta sitä ei pidä myöskään poistaa. Kuten Saksassa myös Ruotsi-Suomessa kastetun oma tunnustus ja konfirmaatio objektiivisena toimituksena muodostivat yhden kokonaisuuden. Mainittakoon, että vuoden 1529 käsikirjassa Olaus Petri säilytti krismaation kasteen ja sairaan voitelun yhteydessä. Piispallinen pontificale ja siihen sisältynyt konfirmaatiojärjestys jäivät toistaiseksi voimaan. Kaikki eteni maltillisemmin kuin Saksassa – ja Suomessa vielä hitaammin kuin Ruotsissa – kuten reformaation toteutus yleensäkin. Vuonna 1540 sitten kuninkaan käskykirjeellä poistettiin krismaatio kirkollisista toimituksista. Konfirmaatio toimituksena alkoi hävitä, vaikka katekeesi säilyikin. Juhana III:n liturgiareformissa ehdotettiin seurattavaksi hesse-niläistä konfirmaatiokäytäntöä. Tämä ei kuitenkaan toteutunut.<sup>28</sup>

Varsinainen konfirmaatioakti reformaation jälkeisessä jumalanpalveluselämässä otettiin virallisesti käyttöön Pohjoismaissa Tanska-Norjassa 1732. Valistusaikaan konfirmaatio ymmärrettiin kasteen liiton uudistamiseksi. Tässä asiassa Suomessa edettiin hieman nopeammin kuin Ruotsissa, ja rippikoulu pantiin alulle Turun hiippakunnan kiertokirjeessä 12.11.1740. Entinen rippikuulustelu vaihtui kouluksi. Opetustoiminnan tehostamiseen vaikutti pietistinen kirkkokritiikki sekä laajemmin havaittu vaikean murroskauden aiheuttama hengellinen ja moraalinen lamaannus. Pyrittiin lisäämään kristillistä tietoa ja kasvatusta sekä asianmukaista ehtoolliselle valmistautumista ja syventämään hengellistä elämää muutenkin. Vuonna 1751 ehdotettiin Tanskan mallin mukaisen konfirmaatioaktin käyttöön ottoa, ja vuonna 1764 tuomiokapituli antoi ohjeet, joiden mukaan konfirmaatioon kuuluivat kuulustelu, uskontunnustus ja lupaus sekä siunaustoimitus, tämän jälkeen rippi ja ehtoollinen. Kirkon opetustoiminnan muodoksi vakiintuivat siten rippi ja katekeettinen konfirmaatio<sup>29</sup>.

Suomessa konfirmaatio suoritettiin 1800-luvun alkupuolella Ruotsin kirkon 1817 käsikirjaa käyttäen. Pietismin ja valistuksen ansiosta oli katekeettiselta pohjalta kehittyneestä nuorison kuulustelusta tullut kastetta täydentävä uusi initia-tioriitti. Siinä yhdistyivät erillään kulkeneet katekeettiset ja sakramentaaliset

27 Kansanaho 1956, 70–75.

28 Kansanaho 1956, 79–89; Lempiäinen 2004, 119–121.

29 Kansanaho 1956, 111–137; Lempiäinen 2004, 122–123.

juonteet. Samalla kuitenkin kasteen asema suhteessa konfirmaatioon heikkeni. Esimerkiksi Schleiermacher piti konfirmaatiota kastetoimituksen viimeisenä vaiheena. Uusluterilaisuuden vaikutuksesta 1850-luvulla myös Ruotsissa ja Suomessa alettiin Lutherin ja tunnustuskirjojen valossa painottaa kasteen loukkaamatonta arvoa, jota konfirmaatio ei saa heikentää. Vuoden 1885 synodaalokokouksessa keskusteltiin uudesta kaavasta, ja sitä kommentoi esimerkiksi Ulvilan kirkkoherra, lääninrovasti K.E. Stenbäck. Ajan liturgisen keskustelun tapaan hän latinankielisiä termejä viljelleen totesi, että ehdotus sisältää konfirmaation perusosat, jotka ovat *exploratio*, *confessio*, *precatio*, *declaratio* ja *communio*. Erityisenä korostuksena oli konfirmaatio seurakunnan ehtoollisyhteyteen ottamisena. Lähtökohtana ei niinkään ollut kasteopetus kuin itse kasteen sakramentin vahvistaminen.<sup>30</sup>

Sotien jälkeen etenkin Saksassa havaittu yhteiskunnallinen murros ja maallistuminen pakottivat paneutumaan konfirmaatioon uudelleen. Ratkaisuehdotukseksi kiteytyi paluu katekeettiseen konfirmaatioon. Konfirmaatiota tarkasteltiin nyt entistä enemmän paitsi teologisesti myös kehityspsykologisesti. Suomessa keskustelu oli aluksi vähäistä vuoden 1913 käsikirjan hyväksymisen jälkeen, kun annettavat lupaukset oli lievennetty. Vuoden 1948 *Kristinopissa* otettiin virallisesti käyttöön termi ”konfirmaatio”, joka sitten omaksuttiin vuoden 1963 kirkkokäsikirjaan. Eino Sormunen arvioi asiaa teologisesti. Hän näki Bucerin ja Chemnitzin luoneen evankelisen konfirmaation. Se on ensiksikin kristillisen kasvatuksen tarkastustilaisuus. Toiseksi se on kasteenliiton vahvistaminen ja uudistaminen, vaikkakin eri tavoin ymmärrettynä kuin pietismissä. Kasteen liitto pysyy Jumalan puolelta aina voimassa, ja sen sinettinä on kasteessa saatu Pyhä Henki. Konfirmaatio vahvistaa Hengen työtä ja vakuuttaa siitä. Kolmanneksi konfirmaatio on tunnustus, johon liittyy lupaus Vapahtajalle. Neljänneksi nuoret saavat oikeuden käydä Herran ehtoollisella. Martti Simojoki näki toimituksen saaneen siunaustoimituksen luonteen ja oli valmis harkitsemaan käten päällepanemisen käyttöönottamista.<sup>31</sup>

Vuoden 1963 konfirmaatiokaavassa lisättiin viimein Suomessakin käten päällepaneminen, jonka nähtiin olevan liki kaikissa tunnetuissa luterilaisissa kirkoissa jo käytössä. Vuoden 1984 kaavassa kutsu ja kehoitus ehtoolliselle muuttui oikeudeksi osallistua itsenäisesti ehtoolliselle. Tässä otettiin huomioon vuonna 1979 toteutunut ehtoollisopetusta saaneiden lasten oikeus osallistua ehtoolliselle kristillisestä kasvatuksestaan vastaavan henkilön kanssa. Uutta oli myös se, että konfirmaatio voitiin suorittaa osana pääjumalanpalvelusta. Vuoden 2003 käsikirja teki konfirmaatiomessusta ainoan vaihtoehdon. Kirkollisten oikeuksien julistaminen jätettiin pois jo vuoden 1963 käsikirjassa.<sup>32</sup>

30 Kansanaho 1956, 138–205.

31 Kansanaho 1956, 241–264; Lempiäinen 2004, 123.

32 Lempiäinen 2004, 131–133.



## Kastetun vahvistamista kirkon, Kristuksen ruumiin jäsenenä: kasteopetus ja ehtoollisvalmistus

Vuoden 2003 kirkollisten toimitusten kirjan konfirmaatiomessun kaavan merkitystä avataan kirkollisten toimitusten oppaassa *Sinä olet kanssani* (2006) korostamalla kastea konfirmaation perustana. Viitataan Uuden testamentin todistukseen siitä, että apostolit itse siunasivat ja vahvistivat kristittyjä opetuksen, rukouksen ja kätten päällepanemisen kautta. Konfirmaatio ei siis tuo täydennystä kasteen sakramenttiin sinällään, vaan siinä vahvistetaan ”kastettua ihmistä ja hänen uskoaan”. Konfirmaatiota edeltää opetus kristillisen uskon perusteista, kasteessa saadusta uskon lahjasta, eli katekeettinen konfirmaatio. Konfirmaatioakti itse on tunnustus sekä sen ilmaisemista, että konfirmoitava haluaa elää kristillisen uskon mukaan. Tämän korostetaan tulevan ilmi siinä, että niin kasteessa kuin konfirmaatiossa tunnustaudutaan apostoliseen uskontunnustukseen. Konfirmoitavaa vahvistetaan siunaamisen ja kätten päällepanemisen sekä esirukouksen kautta. Konfirmoitavia ja koko seurakuntaa vahvistetaan myös julistamalla evankeliumia ja jakamalla ehtoollisen sakramentti.<sup>33</sup>

Yksilön ja yhteisön näkökulmat pyritään ottamaan tasapainoisesti huomioon. Opas toteaa: ”Sekä rippikoulun että konfirmaation tehtävänä on vahvistaa ihmisen uskoa ja hänen yhteyttään seurakuntaan.”<sup>34</sup> Tämän valossa tuodaan esiin myös tämän vahvistamisen ja tarkoitetun seurakunnan yhteydessä kasvamisen ja vakauksen kypsymisen hedelmät eli konfirmaation tuomat oikeudet seurakunnan jäsenelle: ”Hän saa toimia kummina ja osallistua itsenäisesti ehtoolliselle.”<sup>35</sup>

Konfirmaation toimittaa pappi tai lehtori. Kirkon yhteyteen ottaminen vastaa konfirmaatiota (KJ 1:3).<sup>36</sup> Tällä kohden jätetään kuitenkin syvemmin pohtimatta sitä, mitä tämä merkitsee. Myös aikuisen kaste näet tulkitaan konfirmaatioksi, koska siihen liittyy sekä katekeettinen puoli että sakramentaalinen siunaus, rukous ja kätten päällepaneminen. Liittyen konfirmaation näkyvään elementtiin ja sen juuriin välittömästi kasteeseen liittyvänä riittinä jää myös pohtimatta ekumeenisissa dialogeissa esiin nostettu seikka, että kastetoimitukseen liittyy Suomen evankeliluterilaisessa kirkossa kätten päällepaneminen ja siunaus. Taustalla on raamatullinen esikuva kätten päällepanemisesta Pyhän Hengen lahjan tai sinetin reaalisenä symboloijana. Tästä näkökulmasta kasteen yhteydessä toteutetaan ortodoksisen mallin mukainen konfirmaatio ilman voittoa, jolloin lapsena kastetulle suoritetaan

33 *Sinä olet kanssani* 2006, 52.

34 *Sinä olet kanssani* 2006, 52.

35 *Sinä olet kanssani* 2006, 52.

36 *Sinä olet kanssani* 2006, 53.

luterilaisessa kirkossa tavallaan ”konfirmaation konfirmaatio” tavallisesti 15 vuoden iässä. Näin käytännössä päädytään kasteen armon vahvistamiseen.<sup>37</sup>

Ekumeenisesta näkökulmasta huomionarvoista on se, että konfirmaatio voidaan toimittaa vain oman seurakunnan jäsenelle. Poikkeuksen muodostaa se, jos periaatteellisesta oikeudesta konfirmaatioon eli seurakunnan jäsenen yleisiin oikeuksiin on ekumeeninen sopimus, kuten Porvoon sopimus, jossa yhteisön jäseniä pidetään oman kirkon jäsenten kanssa yhdenvertaisina osana samaa kommuuniota. Esimerkiksi metodistien kanssa solmittuun sopimukseen ei sisälly tätä ulottuvuutta. On kuitenkin käytännössä menetelty yksittäistapauksessa niin, että metodistipastori on osallistunut luterilaiseen konfirmaatiomessuun ja johtanut sen yhteydessä luterilaiseen konfirmaatioon ja rippikouluun osallistuneen metodistinuoren siunaamisen, niin että muut ohjaajat ovat voineet hänen kutsumanaan liittyä siunaukseen. Nuori sai olla osa samaa hengellistä ja sosiaalista yhteyttä kuin rippikouluryhmänsä, mutta hänen ei edellytetty siirtyvän luterilaisen kirkon jäseneksi osallistuakseen yhteiseen juhlaan ja siunaukseen. Siunaaminen voitiin tulkita metodistisen perinteen mukaan, eikä nuorta siis virallisesti konfirmoida luterilaisen kirkon jäsenenä. Hän antoi eri yhteydessä omalle metodistipastorilleen oman kirkkonsa käytännön mukaiset lupaukset.

## **Kirkon sakramentaalisuus ja konfirmaatio pyhänä toimituksena – ”sakramentaalinen seremonia”**

Mikä siis on konfirmaation teologinen sisältö? Luterilainen teologia ensinnäkin pitää sanaa ja sakramenteja – yleensä kaste ja ehtoollinen – armonvälineinä, jotka luovat seurakunnan synnyttäessään ihmisen uudesti, niin että hän saa uskon lahjan. Pyhä Kolmiyhteys asettuu asumaan häneen. Hänestä tulee osa Kristuksen ruumista, niin että hän voi sanoa apostolin tavoin: ”Enää en elä minä, vaan Kristus elää minussa” (Gal. 2:20). Armonvälineet ovat Pyhän Hengen työvälineitä, joiden kautta kirkosta tulee pyhään yhteisö (*communio sanctorum*). Kastava pappi asettaa kastetun pään päälle apostolisen mallin mukaisesti kätensä ja rukoilee apostolisen siunauksen. Taustalla on siis lähtökohtaisesti ajatus kasteeseen liittyvästä Pyhä Hengen lahjasta ja sinetistä.

Sana, rukous ja käten päällepaneminen muodostavat myös esimerkiksi ordinaatiotoimituksen teologisen ytimen. Konfirmaatiossa tavallaan vahvistetaan yleistä pappeutta. Siinä rukoillaan siunausta, uskon vahvistusta ja Kristuksen ja hänen

---

37 Vrt. Johnson 2013, 130: “[...] in spite of the general denial of the sacramentality of confirmation within Protestantism, several contemporary Protestant traditions, ironically, regularly practice double confirmation: once liturgically as part of baptism itself; and, once, catechetically in adolescence with a rite consistent with the sixteenth-century Protestant reinterpretation of confirmation as baptismal affirmation.”

ruumiinsa toimivana jäsenenä kasvamisen armoa konfirmoitavalle seurakunnan jäsenelle. Tämä sisältö artikuloidaan kehotussanoissa konfirmoiduille:

*Rakkaat nuoret. Olette ottaneet vastaan kolmiyhteisen Jumalan siunauksen. Saatte luottaa siihen, että Jumala ei hylkää. Pyhä Henki on kasteessa alkanut teissä hyvän työn, ja hän rohkaisee teitä elämään Kristuksen seuraajina. Jumala on antanut seurakunnalleen pyhän sanansa, ehtoollisen ja rukouksen uskon vahvistukseksi. Tästä lähtien saatte osallistua itsenäisesti ehtoolliselle. Saatte myös oikeuden kummin tehtävään. Seurakunta rukoilee teidän puolestanne ja lähettää teidät kulkemaan elämän tietä.<sup>38</sup>*

Kuten todettua, myös luterilaiseen konfirmaatioon liittyy alusta alkaen ”sakramentaalisena toimituksena” Jumalan lahjan välittämistä Pyhässä Hengessä painottava ulottuvuus. Konfirmaatio pohjaa kasteeseen ja valmistaa itsenäiselle osallistumiselle ehtoolliselle osana säännöllistä hengellisen elämän hoitamista seurakunnan ja Kristuksen kirkon yhteydessä. Sakramenttaaliselle toimitukselle luovat siis pohjan ja viitekehysten pääsakramentteina pidetyt kaste ja ehtoollinen sekä sanaan armonvälineenä kiinni kasvattaminen. Samalla pidetään tärkeänä henkilökohtaista elementtiä, omaan kasteuskoon sitoutumista ja sen ilmaisemista ”tahdon”-sanalla tai jo pelkällä osallistumisella rippikouluun ja konfirmaatioon osoituksena halusta kilvoitella siinä, että kristillinen usko, rakkaus ja toivo näkyisivät ja olisivat kantava voima elämässä myös arjessa. Tästä lähtökohdasta käsin näyttäisi avautuvan hyvinkin ekumeenista pohjaa keskustella konfirmaatiosta ja kristillisen initiaation kokonaisuudesta ajatellen niin sakramentillis-yhteisöllistä kuin yksilön uskonelämän näkökulmaa.

### **Mirhavoitelun/vahvistuksen sakramentti ortodoksisen, roomalaiskatolisen ja anglikaanisen perinteen mukaan**

Esittelen vertailun vuoksi myös keskeisiä piirteitä ortodoksisesta, katolisesta ja anglikaanisesta konfirmaatiokäytännöstä. Ortodoksisen käsityksen mukaan kaste ja mirhavoitelu eli konfirmaatio kuuluvat ajallisesti läheisesti yhteen kuten pääsiäinen ja helluntai. Mirhavoitelu merkitsee samaa kuin ”Jeesuksen konfirmaatio” Jordanilla, kun Pyhä Henki kasteen jälkeen laskeutui hänen päälleen sekä apostolien kokema Hengen vuodatus helluntaina. Merkille pantavaa on, että kätten päällepaneminen hävisi ortodoksisesta konfirmaatiosta jo varhain, kun sen korvasi

<sup>38</sup> Konfirmaation pääkohdat englanniksi ks. Repo 2010, 106–107.

havainnollistava mirhavoitelun rituaali. Kehon eri osat voidellaan merkkinä kokonaisvaltaisesta koko ihmisen ja hänen elämänsä pyhittämisestä.<sup>39</sup>

Suomen ortodoksisen kirkon kotisivujen mukaan mirhavoitelu toteutetaan seuraavasti:

*Kasteen jälkeen toimitetaan välittömästi mirhavoitelun sakramentti. Mirhavoitelu on Pyhän Hengen vuodattamisen toimitus. Kun kaste käsitetään ihmisen lupaukseksi yhdistyä Jumalaan, on mirhavoitelu kirkon tälle lupaukselle antama vahvistus, sinetti.*

*Kirkon varhaisessa historiassa piispat toimittivat käten päälle panemisen toimituksen kastetuille joko heti kasteen yhteydessä tai myöhemmin hiippakuntaansa kiertäessään. Kristittyjen määrän lisääntyessä itäisessä kirkossa vakiintui tapa siunata erityinen sakramenttiöljy, mirha. Jos toiseen kristilliseen kirkkoon kuuluva ja Pyhän Kolminaisuuden nimeen kastettu henkilö tahtoo liittyä ortodoksisen kirkkoon, tapahtuu liittyminen mirhavoitelun sakramentin kautta.<sup>40</sup>*

Ortodoksisessa perinteessä kyseessä on siis alun perin piispojen toimittama ”käten päällepanemisen” toimitus. Kun piispa ei ole aina läsnä kasteessa, Suomessa pappi toimittaa Konstantinopolissa siunatulla mirhalla voitelun kastetulle. Katolisen kirkon katekismuksen kompendium puolestaan viittaa sek in apostolien käten päällepanemiseen kastetuille Hengen lahjan välittämisenä.<sup>41</sup> Sen olennaisena riittinä pidetään kuitenkin piispan vihkimällä balsamilla sekoitetulla oliiviöljyllä voitelua. ”Lännessä voidellaan otsa ja lausutaan sanat: ’Ota vastaan Pyhän Hengen lahjan sinetti’”.

Huomaamme, että kyse on ennen muuta kasteeseen liittyvä toimitus, joka vahvistaa kasteen armoa symbolisen toimituksen kautta. Alun perin kaste ja mirhavoitelu muodostivat myös lännessä ”kaksoissakramentin”, jotka sittemmin erosivat toisistaan, koska mirhavoitelu haluttiin säilyttää piispan tehtävänä. Myöhemmin piispa ainoastaan vihki voitelussa käytetyn öljyn. Yleisesti ottaen tästä ajallisesta erosta on ollut se seuraus, että konfirmaatio riittinä on etsinyt omaa identiteettiään ja paikkaansa osana kristillistä initiaatiota.<sup>42</sup> Tämä pätee niin roomalaiskatolisiin, anglikaaneihin kuin luterilaisiin ja yleensä protestantteihin. Luterilaisuudessa konfirmaatio saa käytännöllistä relevanssia rippikoulun päätösjuhlanä, vaikkakaan tämä ei teologisessa mielessä ole ydin. Tutkimuksessa on huomautettu, että enemmän

39 Lempiäinen 2004, 104–105.

40 [Ote on Suomen ortodoksisen kirkon kotisivuilta osiosta Sakramentit eli mysteerit.](#)

41 Katolisen kirkon katekismuksen kompendium 2013, 265.

42 Johnson 2013, 129.

tulisi kiinnittää huomiota itäisen krismaation ja läntisen konfirmaation väliseen paralleelisuuteen sekä kätten päällepanemisen pneumatologiseen merkitykseen.<sup>43</sup>

Katolisen kirkon katekismus toteaa toimituksen sisällöstä:

*Vahvistuksen sakramentissa kastetut yhdistyvät kirkkoon täydellisemmin ja saavat Pyhän Hengen erityisen voiman. Siten heidät myös entistä vahvemmin velvoitetaan Kristuksen todellisina todistajina levittämään ja puolustamaan uskoa sanoin ja teoin.*<sup>44</sup>

Kyse ei siis tämän mukaan ole niinkään uudesta pelastavasta armosta voideltua yksilöä itseään ajatellen, vaan voiman ja lahjan saamisesta palvella kirkon jäsenenä evankeliumin lähettiläänä. Voisi ehkä sanoa, että jos kasteessa painopiste on yksilön liittämässä Kristuksen ja hänen kirkkonsa yhteyteen, vahvistamisessa kiinteytetään yksilön elämistä kirkon yhteydessä ja sen perustehtävän toteuttamista omassa elämässä. Vahvistuksen sakramentti näin ymmärrettynä ”vahvistaa ja lujittaa kasteen armon”.<sup>45</sup>

Käytännöllisesti ajatellen toimitus tapahtuu Katolisen kirkon kompendiumin mukaan seuraavasti:

*Vahvistuksen olennainen riitti on voitelu pyhällä krismalla (balsamilla sekoitettulla oliiviöljyllä, jonka piispa on vihkinnyt). Sen jakaja panee käden kastetun pään päälle ja lausuu riittiin kuuluvat sakramentaaliset sanat. Lännessä voidellaan otsa ja lausutaan sanat: 'Ota vastaan Pyhän Hengen lahjan sinetti'. Bysanttilaisen riituksen idän kirkoissa voidellaan myös muita ruumiinosia ja lausutaan sanat: 'Pyhän Hengen lahjan sinetti'.<sup>46</sup>*

Englannin kirkossa ja anglikaanisuudessa yleensä Thomas Cranmer muutti Böömin veljesten, Erasmus Rotterdamilaisen ja Martti Lutherin vanavedessä konfirmaation painopisteen *Common Prayer Bookissa* sakramentaalisesta rituaalista katekeettiseksi. Tietyntaista horjuvuutta kokonaiskuvaan toi se, että Cranmer käytti keskiaikaista sanamuotoa ”Pyhän Hengen sinetistä”. 1800-luvun lopulla Englannin kirkossa kiinnitettiin Oxfordin liikkeen vanavedessä kirkkokurissa huomiota konfirmaation säännönmukaiseen toimittamiseen. Samalla alettiin painottaa konfirmaation sakramentaalisuutta. Tämän uuden – tai uusvanhan – käsityksen rinnalla eli kuitenkin perinteinen katekeettinen käsitys. Riitti oli kuitenkin yksi ja yhteinen. Anglikaanisuudelle tyypillisesti haluttiin jättää kirkkopoliittista väljyyttä sen tulkitsemiseen, mitä konfirmaatio merkitsee. Vuoden 1968 liturgisen uudistuksen

43 Johnson 2013, 129.

44 Katolisen kirkon katekismus 2011, 1265.

45 Katolisen kirkon katekismuksen kompendium 2013, 266.

46 Katolisen kirkon katekismuksen kompendium 2013, 267.

jälkeen kuitenkin päälinjaksi tuli se, että konfirmaatio ei ole initiaation eikä siten ehtoollisadmission kannalta perustava vaan valinnanvarainen uskon vahvistus.<sup>47</sup>

Konfirmaation suosio on kuitenkin vähentynyt Englannin kirkossa pitkään, ja sen teologia on ollut epäselvä. Niinpä viime aikoina on uudelleen viritetty keskustelua konfirmaation merkityksestä kristillisessä initiaatiossa ajatellen myös ekumeenisia keskusteluja uskovien kasteesta. Paul Avis kirjoittaa:

*Malli, jonka havaitsemme Uudessa testamentissa ja Kirkon traditiossa näkee kasteen sakramenttin kristillisen initiaation sydämessä, mutta se ei ole koko initiaatio [...] Yhdistyneenä Kristukseen kasteessa, Hengen vahvistamana ja Hengen lahjan saaneena konfirmaatiossa kristillinen elämämme ja todistuksemme saa kestävyyttä osallistumisesta Kirkon eukaristiaan ja pyhän ehtoollisen vastaanottamisesta. Ensimmäinen ehtoollinen on kristillisen initiaation huipentuma: siinä meidät johdetaan osallistumaan täydesti armoelämään, jonka Jumala tarjoaa Kirkossa.<sup>48</sup>*

Englannin kirkon nykyisten sääntöjen mukaan vihkimysvirka tai lukijaksi vihkiminen Englannin kirkossa edellyttää piispallista konfirmaatiota. Huomionarvoista kehittämisyhteistyötä ajatellen on myös vaikkapa rippikoulu- ja isokoulutusyhteistyö Tampereen hiippakunnan ja Manchesterin hiippakunnan välillä.

Raamatullisena taustana konfirmaatiolle on Apostolien tekojen kohta 8:14–17, jonka mukaan kastetut saivat Pyhän Hengen, kun Pietari ja Johannes panivat kätensä heidän päälleen. Erkki Kansanaho toteaa, että konfirmaatiota ei tosin voida välittömästi johtaa Raamatusta, mutta se ja ensimmäisten sukupolvien menettelytavat tarjoavat esikuvia kirkollisten toimitusten kehitykselle. Erityisesti hän mainitsee tässä kätten päällepanemisen.<sup>49</sup> Tämä tarjoaa liittymäkohdan myös konfirmaation ekumeenisen merkityksen avaamiselle.

Rippikoulu on luterilaisessa kirkossamme erittäin keskeinen osa kirkon kasteopetusta ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tunnetuin menestystarina myös kansainvälisessä mittakaavassa. Sen merkitys ja mahdollisuudet edistää kirkon jäsenen kristillisen uskon ja kirkkosuhteen rakentumista yhdessä muun kirkon kasvatus- ja muun toiminnan ohella edellyttävät käytännöllistä kehittämistyötä. Tarvitaan myös rippikoulun ja konfirmaation teologisen ja ekumeenisen sisällön ja liittymäkohtien analysointia ja sen pohtimista, miten voimme entistä selkeämmin avata tämän kokonaisuuden liittymistä osaksi kristillistä initiaatiota. Kyse ei ole vain opettamisesta ja sosiaalisesta yhteyden kokemuksesta vaan myös ja ennen muuta Pyhän Hengen lahjan välittymisestä ja jäsenen vahvistamisesta kristillisessä uskossa. Kaste ja ehtoollinen ovat myös ekumeenisesti ajatellen perussakramentit

47 Sykes & Booty 1988, 270–271.

48 Avis 2011, 3–4.

49 Kansanaho 1956, 11.

ja konfirmaatio-opetuksen keskiössä. Elämänkaarta ajatellen kirkon muillakin pyhillä toimituksilla on oma merkityksensä, joka on hyvä tuoda esiin – myös ja lukumääräisesti ajatellen ennen muuta rippikoululla ja konfirmaatiolla. Suomessa luterilainen malli on toiminut myönteisenä innoittajana toisille kirkkokunnille. Ehkä me voisimme vastaavasti ammentaa vielä jotain uutta tässä ajassa puhuttelevaa heidän liturgisen elämänsä rikkaudesta.

# 5 EKUMENIA, LÄHETYS JA RAUHA

## 5.1 Reformaatio ja ekumenia

### Reformikatalisuus, reformaatio ja protestantismi

Teksti on laadittu temppeleherrojen ritarikunnan 25.11.2017 pidettyä hengellistä päivää varten tehtyjen esitelmien pohjalta.

1500-luvun luterilaisessa reformaatioissa oli kyse lännen katolisen kirkon sisäisestä uudistusliikkeestä, joka epäonnistui siinä mielessä, että se johti lopulta lännen kirkon pirstoutumiseen erillisiksi kirkkokunniksi, ”erossa oleviksi veljiksi”. Silti reformaatio johti myös katoliseen reformaatioon, joka muun muassa tehosti pappiskoulutusta sekä jesuiittojen tekemää lähetystyötä ja edisti spiritualiteetin kehittämistä. Trenton kirkolliskokous teki myös monia selkeyttäviä linjauksia 1540-luvulla. Reformaatiolle ja Lutherille tärkeitä teemoja nostettiin Raamatun ja varhaiskirkon perinteen pohjalta esiin Vatikaanin toisessa kirkolliskokouksessa 1960-luvulla. Alkuvaiheiden poleeminen kehitys johti siihen, että reformaation 100-vuotisjuhlat vuodesta 1617 vuoteen 1917 järjestettiin tunnustusten välisen vastakkainasettelun hengessä. Vasta vuoden 2017 reformaation 500-vuotismerkkipäiväsi toteutettiin ekumeenisesti. Tässä alaluvussa analysoidaan reformaation ekumeenisia ulottuvuuksia etenkin luterilaisen reformaation näkökulmasta ennen ja nyt.

Kun tarkastellaan reformaation perintöä ja vaikutusta tänään, on hyvä määritellä, mitä käsitteellä ”reformaatio” tarkoitetaan kirkollis-teologisessa kielenkäytössä. Sanahan tulee latinan kielen sanoista ”re” eli uudelleen ja ”forma” eli muoto. Kyseessä on siis sananmukaisesti ”uudelleen” tai ”takaisin” ”muotoon palauttaminen”. Sitä lähellä on sana ”renovatio” eli uudistuminen, mutta kyseessä on silti hieman eri asia. Reformaatio voi merkitä uudistumista, mutta oikeastaan se on takaisin ytimeen palaamista eli menee lähtökohtaisesti syvemmälle kuin pelkkä uudistuminen. Kyse on siis pikemminkin peruskunnostuksesta kuin pintaremontista.

Historiallisesti on erotettu toisistaan ”reformikatalisuus” ja ”reformaatio”, jotka luterilaisen reformaation kyseessä ollessa alun perin ajoivat samaa asiaa: 1500-luvun alun katolisen kirkon uudistumista. Katoliset Luther-tutkijat ovatkin havainneet, että pöytäkirjojen valossa Lutherin ajatukset olisivat mahtuneet katolisen reformin viitoittaman Trenton konsiilien isien näkemysten joukkoon. Vasta loppuasiakirjoissa tietyt näkemykset rajataan pois.

1600-luvun uskonsoitien ja 1700-luvun monesti uskontokriittisten valistusaatteiden myötä katolisen kirkon ja reformaation kirkkojen tiet kulkivat etäämmälle toisistaan. Läntinen kristikunta jatkoi pirstoutumistaan – idässä oltiin vakiintuneempia, vaikka sielläkin jo 400-luvulla muodostuivat niin kutsutut orientoaliset ortodoksikirkot. 1800-luvulla muodostettiin Pohjois-Saksassa preussilainen uniioni,



jossa kuninkaan johdolla pyrittiin yhdistämään reformoidut ja luterilaiset yhteen preussilaiseen kirkkoon. Tämän unionin sekä Immanuel Kantin filosofian aikaan saaman, tietävän subjektin autonomiaa korostaneen niin kutsutun kopernikaanisen käänteeseen myötä luotiin ajattelumalli, jonka mukaan protestanttisuus ja katolisuus edustaisivat tyystin eri ajattelumalleja. Syntyi ideologisoitunut ”protestantismi” ja Kant nähtiin ”protestantismin filosofina”.

Vielä 30-vuotisen sodan päättäneessä Westfalenin rauhassa vuonna 1648 lähettiin siitä, että Saksassa on yksi kirkko. Ykseyden ajatus eli, ja 1600-luvun yleisnero Gottfried Wilhelm Leibniz teki esityksen, jolla pyrki uudelleen yhdistämään luterilaiset ja katoliset. Tämä pyrkimys tulee selvästi esiin esimerkiksi vuoden 1530 valtiopäiville sovittelua varten laaditussa, Philip Melancthonin Lutherin myötävaikutuksella kirjoittamassa Augsburgin tunnustuksessa, jota nykyisin pidetään luterilaisen kirkon päätunnustuksena ja jonka valossa myös muita tunnustuskirjoja luetaan. Samoin Martti Lutherin Vähä ja Iso katekismus liittyivät keskiaikaiseen katekismustraditioon ja ovat siten varsin ekumeenisia kristinuskon ydinsisällön esityksiä.

Suomessa vakiintui reformaatiota kuvaamaan sana ”uskonpuhdistus” juuri 1800-luvulla, kun alettiin muutenkin asettaa vastakkain ”protestantismi” ja ”katolisuus”. Kansallisen heräämisen myötä haluttiin nostaa uudelleen esiin myös Mikael Agricola Suomen reformaattorina, uskonpuhdistajana ja kirjakielen luojana sekä siten Suomen kansallisen kulttuurin keskeisenä vaikuttajana.

Termin ”ekumenia” vakiintunut merkitys 1900-luvun alussa syntyneessä modernin ajan ekumeenisessa liikkeessä on puolestaan liittynyt kristittyjen väliseen yhteyteen ja kirkon ykseyden edistämiseen. Käytän tässä itekin sitä tuossa merkityksessä. On silti hyvä huomata, että 1960-luvulta lähtien, kun kolmannen maailman kirkkojen todellisuus ja muiden uskontojen vaikutus Euroopassa tuli entistä näkyvämmäksi, osa teologeistakin alkoi soveltaa termiä ”ekumenia” myös uskontojen väliseen kohtaamiseen. Tämä on aiheuttanut sekaannusta ja uhannut marginalisoida osaltaan kirkkojen välisen yhteyden rakentamista, kun ajankohtaiset turvallisuuteen ja kulttuurien väliseen kohtaamiseen sekä kristillisen identiteetin epämääräisyyteen liittyvät ongelmat ovat nostaneet uskontojen välisen kohtaamisen uudella tapaa esiin. Islamin kohtaamisessa eritoten on ollut kyse yhteiskuntarauhan turvaamisesta, jolloin ”ekumenia” on mielikuvissa usein liitetty kaikkeen sovinto-hakuisuuteen eri uskontojen kesken.

Terminologista selkeytystä on yritetty muun muassa Kirkkojen maailmanneuvoston tuoreehkossa julkaisussa *Kutsu dialogiin* (2015). Siinä ei puhuta ekumeniasta vaan ”kristittyjen keskinäisestä dialogista” eli vuoropuhelusta erotuksena uskontojen väliseen dialogiin. Englannin kielessä käytetään myös ilmausta ”interfaith” eli ”uskojen välisyys”, mutta sitä on myös pidetty hieman hämäränä ja jopa synkretistisenä eli eri uskontoja sekoittavana ilmaisuna. Tässä yhteydessä siis puhe on ennen muuta 1500-luvun luterilaisesta reformaatiosta tai uskonpuhdistuksesta ja kirkkojen välisestä yhteydestä.

## Reformaation konteksti Ruotsi-Suomessa

Suomessa on korostettu Agricolan ja hänen työtovereidensa toteuttamaa maltillista reformaatiota, joka vähin erin otti etäisyyttä keskiajan katolisen kirkon perintöön. Ruotsi-Suomessa reformaatio toteutettiin kuninkaan johdolla ylhäältä keskitetysti, ilman voimakasta alhaalta tulevaa painetta ja vanhaa kirkollista perinnettä säilyttäen. Murros kokonaisuudessaan ei ollut niin voimakas kuin Keski-Euroopassa, missä reformaatioliikkeen kannattajat vähitellen irtaantuivat vanhasta kirkkoinstituutiosta ja muodostivat omat kirkkokuntansa. Myöskään protestanttisen ideologian vaikutus ei vastaavasti ole ollut täällä niin voimakas kuin Keski-Euroopassa.

Esimerkiksi suomalais-ruotsalaisessa luterilais-katolisessa teologisessa dialogiraportissa *Vanhurskauttaminen kirkon elämässä* on otettu huomioon Ruotsi-Suomen kirkkohistoriallinen konteksti. Raportissa todetaan yhtäältä:

*67. [...] Luther ei halunnut hajottaa kirkkoa, vaan uudistaa perinteitä, jotka hämärsivät perussanomaa. Harvat kieltävät enää tänä päivänä, että Martti Luther, Olaus Petri, Mikael Agricola ja muut reformaattorit olivat syvästi uskonnollisia henkilöitä, jotka rebellisesti ja innokkaasti halusivat välittää evankeliumin sanomaa.<sup>1</sup>*

Korostetaan myös jatkuvuutta keskiaikaiseen kirkolliseen perinteeseen:

*73. Luterilaiset kirkot Suomessa ja Ruotsissa eroavat useimmista muista luterilaisista kirkoista sen vuoksi, että reformaation muutokset jäivät monissa suhteissa vähäisiksi. Laurentius Petrin kirkkojärjestys vuodelta 1571 liittyi kirkolliseen perinteeseen, silloin kun se oli teologisesti mahdollista. Suuri osa keskiaikaisesta liturgiasta jäi käyttöön. Pappien liturgiset vaatteet säilytettiin. Kirkko piti voimassa historiallisen piispuuden, jota kuvattiin kirkkojärjestyksessä Pyhän Hengen antamaksi, kaikkialla käytössä olevaksi ja iankaikkisuuteen saakka säilyväksi. Myös apostolinen vihkimyssuunnitelma säilyi, jos sen ymmärretään välittävän piispalta piispalle rukouksen ja kätenpäällepanemisen kautta.<sup>2</sup>*

Liitymme luonnollisesti myös mannermaan reformaation perusajatuksiin monessa kohdin. Luther ja Melanchthon kun tähtäsivät toiminnallaan ennen muuta evankeliumin, hyvän sanoman Jumalan armosta lahjana Kristuksessa, esillä pitämiseen: että se on ahdistetuille sieluille selkeämmin esillä. Luther korosti myös hyviä tekoja uskon hedelminä ja sitä, että vaikka kristitty on uskossa vapaa, hän on rakkaudessa

1 Vanhurskauttaminen kirkon elämässä 2010, artikla 67.

2 Vanhurskauttaminen kirkon elämässä 2010, artikla 73.

kaikkien palvelija ja orja. Köyhien auttaminen on monin verroin parempi kuin kirkon kurinpitotoimista vapauttavien aneiden ostaminen.

## Reformaation lähtökohtainen katolinen, ekumeeninen intentio

Luterilainen reformaatio tähtäsi siis lännen katolisen kirkon reformoimiseen, epäkohtien korjaamiseen, ei uuteen kirkkoon. Kyse oli pitkälti myös vallasta, jurisdiktiosta ja sitä kautta kirkon ykseydestä. Sisältö ja muoto eivät reformaattorien näkökulmasta enää tukeneet toisiaan, joten oli tarvetta re-formaatiolle, jossa sisältölähtöisyys, kristinuskon sanoma olisi selkeämmin esillä ja määrävänä lähtökohtana.

Esimerkiksi Espanjassa oli ollut onnistuneita kirkon uudistamishankkeita 1500-luvun alkupuolella, Ignatius Loyola ja jesuiitat esimerkkinä. Jesuiitoilla tulikin olemaan keskeinen rooli esimerkiksi kirkollisen opetuksen ja koulutuksen kehittämisessä sekä katolisessa lähetystyössä 1500-luvulta alkaen. Jo 1540-luvulla Trenton kirkolliskokous pani toimeen uudistuksia, jotka vahvistivat koulutusta ja ryhdistivät kirkon viranhaltijoiden työtettä sekä selkeyttivät katolista ymmärrystä asioista. Valitettavasti päätöksiä usein tulkittiin vastakkainasettelun kontekstissa aiottua jyrkemmin ja epäekumeenisemmin. Samoin protestanttien puolella asenteet jyrkkeneivät. Etenkin kolmekymmentävuotinen sota oli kohtalokas ja osaltaan teki uskonnosta kristinuskon kokonaisvaltaisen luonteen surkastuttavalla tavalla yksityisasian.

Vasta 1900-luvun ja etenkin 1960-luvun Vatikaanin II kirkolliskokouksen myötä ekumenia alkoi toden teolla edetä – välillä oltiin asiassa jopa intomielisiä, mutta sittemmin maltillisempia, ajoittain varmasti turhan pessimistisiäkin. Vuonna 1999 allekirjoitetun ja sittemmin myös muiden ekumeenisten kumppanien omakseen ottaman luterilais-roomalaiskatolisen *Yhteisen julistuksen vanhurskauttamisopista* ydinkohdassa todetaan:

*[...] dialoginsa perusteella tämän julistuksen allekirjoittavat luterilaiset kirkot ja roomalaiskatolinen kirkko pystyvät nyt ilmaisemaan yhteisen käsityksen, että meidät vanhurskautetaan Jumalan armosta uskon kautta Kristukseen. Siihen ei sisälly kaikki, mitä kussakin kirkossa opetetaan vanhurskauttamisesta, mutta se sisältää yksimielisyyden vanhurskauttamisopin perustotuksista ja osoittaa, että erilaiset jäljellä olevat ilmaisut eivät enää anna aiheutta oppituomioihin.<sup>3</sup>*

Luterilais-katolista vuoropuhelua on siis myös jatkettu YJV:n jälkeen. Vuonna 2010 julkistettiin suomalais-ruotsalainen luterilais-katolinen dialogiraportti *Vanhurskauttaminen kirkon elämässä* ja vuonna 2013 kansainvälisen

3 Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista 1997, artikla 5.

luterilais-roomalaiskatolisen ykseyskomission raportti *Vastakkainasettelusta yhteyteen. Luterilaiset ja roomalaiskatolilaiset viettävät yhdessä reformaation muistoa 2017*. Suomalainen panos raporttiin tuli ennen muuta komission luterilaisen puheenjohtajan piispa emeritus Eero Huovisen kautta. Vuonna 2019 ykseyskomissio julkisti raportin *Baptism and Growth in Communion*, joka antaa käytännöllisiä ohjeita kasvuun vastavuoroisen tunnustamisen tiellä.

Asiakirja *Vastakkainasettelusta yhteyteen (From Conflict to Communion)* vuodelta 2013 kuvaa reformaation historiaa yhteisestä luterilais-katolisesta näkökulmasta osana muistojen parantamisen prosessia. Siinä esitellään Martti Lutherin teologian keskeiset teemat luterilais-katolisen dialogin ja syvenevän yhteisymmärryksen valossa sekä korostetaan kristillistä kastetta ykseyden ja yhteisen muistelemisen perustana. Annetaan myös viisi ekumeenista toimintaohjetta, joissa tulee esiin yhteinen kutsumus olla evankeliumin asialla ja jotka aivan erityisesti kutsuvat ideoimaan käytännön toteutusta myös paikallisesti: ”Luterilaisten ja katolilaisten tulisi yhdessä löytää uudelleen Jeesuksen Kristuksen evankeliumin voima omalle ajallemme” sekä ”Katolilaisten ja luterilaisten tulee todistaa yhdessä Jumalan armosta julistamalla evankeliumia ja palvelemalla maailmaa”.

Katolisen kirkon kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston johtaja kardinaali Kurt Koch onkin todennut, että oikeastaan ekumeeninen liike toteuttaa tänään Lutherin visiota kirkon uudistamisesta.<sup>4</sup> Sen tavoitteenahan on kohentaa aivan kirkon perustehtävän, julistuksen ja palvelun hoitoa vahvistamalla keskinäistä yhteyttä ja kokoamalla voimia.

Suomessa tartuttiin paikallisessa luterilais-katolisessa dialogissa kardinaali Kochin aloitteeseen laatia YJV:n jatkoksi yhteinen julistus ”kirkosta, eukaristiasta ja virasta”. Komission puheenjohtajina toimivat piispa Simo Peura ja katolinen piispa Teemu Sippo sekä sihteerinä allekirjoittanut. Tällaisessa julistuksessa kirkosta, ehtoollisesta ja virasta, jonka esitöitä tehtiin osaltaan vuonna 2017 valmistuneessa suomalaisessa luterilais-katolisessa oppikeskusteluraportissa *Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta* tueksi kansainväliselle työskentelylle, yksittäisteemat esitetään vanhurskauttamisopin ja kirkkokäsityksen yhteydessä. Näin voidaan toivottavasti aiempaa paremmin nähdä, miten voimme yhdessä ymmärtää kirkon kolmiyhteisen Jumalan kirkkona, joka pelastuksen ”instrumenttina ja merkinä” toteuttaa kirkon apostolista tehtävää todistaen ja palvelen maailmassa. Kirkon virka sanan ja sakramenttien virkana sekä yhteinen pappeus oman kutsumuksensa täydentävät toisiaan palvelen osana Kristuksen maailmanlaajaa kirkkoa ja paikalliskirkkojen yhteydessä.

---

4 Koch 2013.

## ”Loppuun viety” ja ”radikaali” reformaatio

Luther ja Melanchthon eivät olleet ainoita reformaattoreita, eivätkä he toimineet tyhjiössä eivätkä ilman edeltäjiä, vaikka aika kypsä suurempaan muutokseen ja murrokseen juuri heidän aikanaan ja pitkälti heidän käynnistämänsä liikehdinnän myötä. Lutheria pitemmälle reformaatioajatuksissa menivät sveitsiläisen reformaation keskeiset isät Ulrich Zwingli ja Jean Calvin. Heidän mielestään Luther oli jättänyt uudistukset puolitehen ja katsoivat vievänsä ne loppuun asti omassa ”reformoidussa” teologiassaan. Reformoidut korostivat Lutheria enemmän Raamatun yksinomaista auktoriteettia uskon ja elämän asioissa. Reformoitu etiikka onkin perinteisesti ollut korostuneen raamatullista etiikkaa, ja kirkkokurille on annettu suurempi rooli kuin luterilaisuudessa. Jos luterilaiset ajattelivat, että kirkkoista ja jumalanpalveluselämästä tulee poistaa se, mikä on selvästi Raamatun selvän sanan vastaista, niin reformoidut ajattelivat, että kaikki tulee poistaa, mitä ei ole erikseen Raamatussa sanottu. Tähän liittyi myös ajattelumalli, jonka mukaan äärellinen ei voi käsittää ääretöntä, eikä Kristus Isän oikealla puolella istuvana siten voi olla todellisesti läsnä ehtoollisella. Zwingli ajatteli, että ehtoollinen on pelkkä muistoteria, ja Calvin, että Kristus on läsnä hengellisellä tavalla, uskossa läsnä, mutta ei reaalisesti eli vastaanottajan uskosta riippumatta. Sama ajattelumalli siirtyi myös kasteteologiaan, jolloin kastetta ei pidetty armon välineenä ainakaan niin vahvasti kuin luterilaisuudessa..

Vielä Zwingliä ja Calvinia pitemmälle menivät muutamat muut, joita Luther kutsui yleisnimellä ”hurmahenget” tai ”spiritualistit”. Hän torjui erityisesti ajatuksen, että henki puhuisi uskoville ikään kuin suoraan ”yksityisilmoitusten” kautta ilman selkeää sidosta Raamatun sanaan. Hän torjui selkein sanoin myös Thomas Münzerin ajatuksen, että Johanneksen ilmestyksessä viitteenomaisesti mainittu 1000-vuotinen valtakunta merkitsisi sitä, että uskovat ottavat vaikka väkivalloin vallan itselleen uuden ajan koitettua. Münzer sen sijaan pyrki miekka kädessä toteuttamaan Jumalan valtakuntaa maan päällä ja koki joukkoineen verisen lopun. Esimerkiksi DDR:ssä hänet kuitenkin esitettiin luokkataistelun soihdunkantajana.

On hyvä muistaa ja muistuttaa, kuten esimerkiksi neuvotteluissamme baptistien kanssa on todettu, että luterilaisissa Tunnustuskirjoissa olevat viitteet ”uudestikastajiin”, ”hurmahenkiin” ja ”spiritualisteihin” eivät päde vaikkapa juuri nykyisiin baptisteihin siinä mielessä, että he korostavat Pyhän Hengen puheen ja Raamatun yhteenkuuluvuutta. He eivät myöskään katso harjoittavansa uudesti kastamista, kun eivät pidä raamatullisena kasteena vauvana saatua kastetta. Luterilaisesta ja yleensä ottaen suurten vanhojen kirkkokuntien näkökulmasta kyseessä on kuitenkin edelleen uudelleen kastaminen, jos vedellä kolmiyhteisen Jumalan, Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen kastamistarkoituksessa kastettu kastetaan uudelleen niin kutsutulla uskovien kasteella. Tässäkin kysymyksessä on jonkinlaista lähentymistä tapahtunut, ja toiveissa on, että jossain vaiheessa voitaisiin päästä yhden kristillisen

kasteen tunnustamiseen ja edetä sitä kautta kohti läheisempää keskinäistä yhteyttä. Tämä vahvistaisi myös yhteistä kristillistä todistusta ja palvelua.

Sveitsissä oli siis voimakkain ryhmä ”reformoidut”, joita pitkään myös yksinkertaisesti ”sveitsiläisiksi” kutsuttiinkin. Lisäksi olivat radikaalin reformaation edustajat etenkin Saksassa, Hollannissa ja Englannissa. Heidän joukkoonsa voi lukea puritaanit, jotka kuuluisalla Mayflower-laivalla pakenivat Amerikan Yhdysvaltoihin. Heidän – mukaan lukien esimerkiksi baptistit ja mennoniitat – uskonnon- ja yksilönvapautta korostava näkemyksensä vaikutti amerikkalaiseen mentaliteettiin, jossa yhtäältä perustuslain lähtökohta on selkeän kristillistaustainen, vaikka korostetaan valtion ja kirkon eroa. Yksilöhurskaus on näkyvästi esillä politiikassa. Esimerkiksi baptistithan ovat perinteisesti suhtautuneet kriittisesti valtioon, mutta ovat toimineet aktiivisesti esimerkiksi rauhantyössä ja uskonnonvapausasioissa – niin myös nykyään ja niin myös Suomessa.

Omanlaisensa hahmon reformaatio sai Brittein saarilla. Siinä omaa rooliaan näytteli muun muassa Henrik VIII lukuisine vaimoineen. Vähitellen anglikaanisuudesta muotoutui valtionkirkko, josta 1700-luvulla erkani metodismi. Anglikaanisuus on yhdistänyt itseensä piirteitä niin katolisista perinteistä, etenkin jumalanpalveluselämässä sekä kolmisäikeisen viran ja historiallisen piispuuden korostamisessa. Toisaalta myös reformoitu kristillisyys on anglikaaneihin vaikuttanut. Niin kutsutun anglokatolisen liikkeen myötä 1800-luvulla vahvistui piispuuden asema, mutta silti on edelleen varsin merkittävä joukko matalakirkollisia evankelikaalisia anglikaaneja. Heidän paristaan on lähtöisin muun muassa suosittu alfa-kurssi – toiminto, jonka kautta esimerkiksi Suomen Vapaakirkolla on ollut yhteyksiä evankelikaalisiin anglikaaneihin. Lisäksi on hupeneva joukko laveakirkollisia, jotka ovat joko modernisteja, kulttuurianglikaaneja tai muuten vain vähemmän aktiivisia seurakuntaihmiisiä, jotka eivät ole niin sanotusti kirjoitautuneet seurakuntansa äänestysrullaan.

Kaikien reformaation muistamisen tulee olla ekumeenista, niin että etsitään yhteyttä toisiin kristittyihin oman identiteetin pohjalta, jolloin itse kukin voimme yleensä myös vahvistusta kristittyinä.

## **Reformaatio ja nykyinen kirkollinen konteksti**

Yleinen trendi eurooppalaisissa kirkoissa on ollut oman missionaarisuuden, ulospäin suuntautuneisuuden, etsiminen uudelleen evankeliumin asialla. Ekumenia on myös tässä etsinnässä keskeinen voimavara.

Reformaation kirkot kuuluvat nykyisin monesti niin kutsuttuihin valtavirran protestanttisiin kirkkoihin, joiden jäsenmäärä on Euroopassa ja eurooppalaisen kulttuurin vaikutuspiirissä laskenut niin Saksassa, Pohjoismaissa, Englannissa, Sveitsissä kuin USA:ssa, niin että nimitys ”valtavirta” tulee kysymyksenalaiseksi. Erityisesti Virossa, Tsekin tasavallassa ja itäisessä Saksassa reaalisosialismi johti

kristillisten kirkkojen näivettymiseen. Kullakin alueella on arvostettu protestanttista rationaalisuutta, ja etenkin Virossa luterilaisuus näyttäytyi saksalaisten uskontona, ortodoksisuus venäläisten. Kirkosta ei koskaan tullut kansankirkko siinä mielessä kuin Pohjoismaissa.

Näyttää siltä, että protestanttinen kristillisyyden, joka ei monestikaan samalla tavoin näkyvästi kietoudu osaksi elämänmuotoa ja kulttuuria kuin ortodoksinen tai roomalaiskatolinen kristillisyyden, joutuu ehkä helpommin pois mielestä, kun se on poissa näkyvistä. Protestantismia on osin oikeutetusti syytetty liiasta sisäisyyden ja järjen korostamisesta ja kokonaisvaltaisen mystiikan ja aistien huomioon ottamisen sekä yhteisöllisyyden puutteesta. Toisaalta nopeimmin kasvavia kirkkoja ovat kansainvälisesti ottaen olleet organisaatioltaan ja traditioiltaan kevyet, kokemuksellisesti ja nopeasti omaksuttavat karismaattisen ja helluntailaisen kristillisyyden muodot.

Protestantismiin vahvuudet – pelkistäminen, sana- ja yksilökeskeisyys, voimakkaiden tunneilmausujen karttaminen, järkevä ajanmukaisuus – ovat monesti olleet myös sen heikkouksia. Nytemmin tosin paluuta on tehnyt – karismaattisuuden ja luterilaisuuden onnistuneesti yhdistäneen, voimakkaasti kasvavan Etiopian Mekane Yesus -kirkon piirissä 1970-luvun alussa kehitettyä termiä käyttäen – ajatus ”kokonaisvaltaisesta lähetyksestä”. Koko ihminen tulee kohdata fyysisenä, henkisenä ja hengellisenä kokonaisuutena. Yksityistä ja julkista, maallista ja hengellistä, ei voi keinotekoisesti erottaa toisistaan, vaikka tiettyjä erotteluja pitää tehdä tietyissä tilanteissa. On turmiollista takertua vanhentuviin kulttuurimuotoihin ja/tai muuttua ajanmukaisuuspyrkimysten kautta mitään sanomattomaksi ja liian samankaltaiseksi muun kulttuurin kanssa, niin että koetaan, että kirkosta ei löydy mitään uutta ja omintakeisesti puhuttelevaa lisäarvoa ja evästä elämälle. Kun juuret unohtuvat, myös juuresta versonut hedelmä unohtuu ja näivettyy. Tästä on merkkejä läntisessä kulttuuripiirissä ollut jo pitkään.

Luterilaisesta näkökulmasta tarvittaisiin kaiketi sellaista reformaatiota, joka tähtää luovaan tasapainoon yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden, Sanan ja sakramenttien, perinteen ja nykypäivän, järjen ja tunteen, kuuliaisuuden ja vapauden sekä etiikan ja spiritualiteetin välillä. Reformaation kirkkoja on yhdistänyt Kristus-uskon, Jumalan armon ja Raamatun korostaminen. Tätä kaikkea tulisi katsoa enemmän myös kokonaisvaltaisesta kristillisestä elämäntarkastuksesta käsin. Ekumenia kertoo, että tarvitsemme toisiamme ja että meidät on luotu seuraamaan yhdessä Kristusta, joka oli – Dietrich Bonhoefferin sanoin – ”ihminen toisia varten” ja kutsuu kirkkoa olemaan ”toisia varten” eli elämään lähettäjänsä askelia seuraten, voimia yhdistäen palvelun ja todistuksen vahvistamiseksi.<sup>5</sup>

5 Bonhoeffer 1998 (DBW 8), 558, 560.

## 5.2 Luterilainen lähetyskäsitys

### Mitä on luterilaisuus?

Teksti on laadittu alun perin Kirkon missio – minun tehtäväni -koulutusta varten Järvenpäässä 25.9.2017.

Luterilaisuudessa ei ole keskeisintä luterilaisuus vaan kristillinen identiteetti sekä kirkon sanoman ja tehtävän eli kristillisen evankeliumin tarjolla pitäminen. Silti luterilaisesta perinteestä käsin avautuu tiettyjä painotuksia, jotka tekevät siitä omanlaisensa. Tässä alaluvussa hahmotetaan luterilaista lähetyskäsitystä lähtien liikkeelle sen raamatullisista ja opillisista juurista kolminaisuusopissa ja kristologiassa. Tätä kautta avataan nykyisen luterilaisen lähetysteologian yhdessä ekumeenisen lähetysteologian kanssa saavuttamaa konsensusta lähetyksestä liittymisenä kolmiyhteisen Jumalan lähetykseen (*missio Dei*), joka on luonteeltaan koko ihmisen huomioon ottavaa eli holistista ja jonka instrumentti on kirkko sanan ja sakramenttien yhteisönä, jota kirkon virka ja yhteinen pappeus palvelevat yhdessä.

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

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



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

Kommuunio-eklesiologiassa yhdistyvät kristinuskon juuriin kiinnittyminen ja alkulähteiltä ammentaminen sekä paikallisen todellisuuden ottaminen huomioon. Kyse ei siis ole tietyn kulttuurin indoktrinoimisesta vaan maailmaan lähetetyn, luoksemme maapallon eri kolkkiin tulleen Jumalan Pojan ja hänen elämässään, työssään ja persoonassaan kokonaisvaltaisesti ilmoittaman Jumalan rakkauden julistamisesta. Rakkaus yhdistää ja luo yhteyttä siten kuin tietystä yhteisössä on mahdollista ja luontevaa. Synnin valtaa ei pääse sitäkään pakoon, mutta siitä voi saada voimaa vapautua hapatuksen tavoin vaikuttavan sanoman myötä, mitä kulloisenkin kontekstin ja ihmisen synty sitten onkin. Ihminen on kuitenkin rajoittunut – niin lähetyspioneerit kuin myös me. Niinpä uuden ajan löytöretket ja niihin liittynyt – valtiollisen imperialismien kanssa osin symbioosissa elänyt – lähetystyö pakanamaissa, kartan valkoisten läiskien maisemissa, vakiinnuttivat mallin ja käsityksen lähetyksestä nimenomaan pakanalähetyksenä kaukaisissa maissa. Jotta voitaisiin ottaa etäisyyttä tähän stereotyyppiseen malliin ilman, että heitetään lasta pesuveiden mukana pois, on syytä perehtyä teologisiin perusteisiin.

## Mitä on lähetys?

*Alussa oli Sana. Sana oli Jumalan luona, ja Sana oli Jumala. Jo alussa Sana oli Jumalan luona. Kaikki syntyi Sanan voimalla. Mikään, mikä on syntynyt, ei ole syntynyt ilman häntä. Hänessä oli elämä, ja elämä oli ihmisten valo. Valo loistaa pimeydessä, pimeys ei ole saanut sitä valtaansa [...] Sana tuli*

*lihaksi ja asui meidän keskellämme. Me saimme katsella hänen kirkkauttaan, kirkkautta, jonka Isä ainoalle Pojalle antaa. Hän oli täynnä armoa ja totuutta [...] Hänen täyteydestään me kaikki olemme saaneet, armoa armon lisäksi. Lain välitti Mooses, armon ja totuuden toi Jeesus Kristus. Jumalaa ei kukaan ole koskaan nähnyt. Ainoa Poika, joka itse on Jumala ja joka aina on Isän vierellä, on opettanut meidät tuntemaan hänet [...]. Niin kuin sinä lähetit minut maailmaan, niin olen minäkin lähettänyt heidät. Minä pyhitän itseni uhriksi heidän tähtensä, että heistäkin tulisi totuuden pyhittämiä. 'Minä en rukoile vain heidän puolestaan, vaan myös niiden puolesta, jotka heidän todistuksensa tähden uskovat minuun.' Minä rukoilen, että he kaikki olisivat yhtä, niin kuin sinä, Isä, olet minussa ja minä sinussa. Niin tulee heidänkin olla yhtä meidän kanssamme, jotta maailma uskoisi sinun lähettäneen minut. Sen kirkkauden, jonka sinä olet antanut minulle, olen minä antanut heille, jotta he olisivat yhtä, niin kuin me olemme yhtä. Kun minä olen heissä ja sinä olet minussa, he ovat täydellisesti yhtä, ja silloin maailman ymmärtää, että sinä olet lähettänyt minut ja että olet rakastanut heitä niin kuin olet rakastanut minua. Joh. 1:1–5, 14, 16–18; 17:18–23*

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

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

Kristuksessa valon perimmäinen voima ja iankaikkisuuteen avautuva perspektiivi tuli kuitenkin kirkkaalla ja lopullisella tavalla esiin, ei vain aavistuksena, toiveena ja yleisenä elämänviisautena:

*Sana tuli lihaksi ja asui meidän keskellämme. Me saimme katsella hänen kirkkauttaan, kirkkautta, jonka Isä ainoalle Pojalle antaa. Hän oli täynnä armoa ja totuutta [...] Hänen täyteydestään me kaikki olemme saaneet, armoa armon lisäksi. Lain välitti Mooses, armon ja totuuden toi Jeesus Kristus. Jumalaa ei kukaan ole koskaan nähnyt. Ainoa Poika, joka itse on Jumala ja joka aina on Isän vierellä, on opettanut meidät tuntemaan hänet. Joh. 1:14,16–18*

Jumala tuli siis itse Pojassaan aineellisen, luomansa todellisuuden keskelle täytenä ihmisenä, yhtenä meistä. Hänen erityislaatunsa oli siinä, että hän oli täynnä armoa ja totuutta, koska hänessä oli kirkkaus, jonka Isä ainoalle Pojalle antaa. Hänen täyteydestään olemme kaikki saaneet, armoa armon lisäksi. Kaikkeutta ajatellen tämä merkitsee sitä, että pelastus on valmistettu koko luomakunnalle, vaikka kaikki eivät sitä otakaan vastaan. Kaikkia kohtaan on oltu silti Kristuksessa armollisia. Jumala jää aina myös salatuksi Jumalaksi, mutta me olemme oppineet tuntemaan hänet oikeudenmukaisena, armoa ja totuutta täynnä olevana Jumalana, joka on rakkaus. Isä oli Pojan kanssa myös hänen maan päällä ollessaan. Isän luokse hän on jälleen mennyt ja tulee luoksemme Henkensä kautta, Pyhän Hengen kautta.

Apostolien ja sitä kautta apostolisen, katolisen, yhden ja pyhän kristillisen kirkon tehtäväksianto on tässä: ”Niin kuin sinä lähetit minut maailmaan, niin olen minäkin lähettänyt heidät. Minä pyhitän itseni uhriksi heidän tähtensä, että heistäkin tulisi totuuden pyhittämiä” (Joh. 17:18–19). Kristus lähetettiin maailmaan. Hän lähettää apostolit ja kaikki apostoliseen tehtävään osaa ottavat maailmaan. Hän on pyhittänyt itsensä uhriksi meidän tähtemme, jotta meistäkin tulisi ”totuuden pyhittämiä”. Tuo totuus on siinä, että Kristuksen kautta me saamme osallisuuden Pyhän Kolmiyhteyden iankaikkisesta elämästä lahjoittavana rakkautena armosta, uskon kautta. Pyhä Henki tuo tämän lahjan meille sanan ja sakramenttien välityksellä.

Jumala on yksi, Kristus on yksi ja totuuden Henki on yksi. Yksi on hänen luomansa, lunastamansa ja pyhittämänsä maailma. Niinpä Kristuksen kirkkokin on yksi, vaikka se on pirstoutunut idän ja lännen kirkkoihin ja lännessä reformaation jälkeen yhä pienempiin yksiköihin. Toisaalta yhteys on lähtenyt myös palautumaan ekumeenisen työn kautta. Kristus rukoilee (Joh. 17:21): ”että he kaikki olisivat yhtä, niin kuin sinä, Isä, olet minussa ja minä sinussa.” Meitä yhdistää siis sama Jumala ja hänen ilmoittamansa tahto. Vain totuudessa on ykseys. Niinpä meidän tulee herkällä tunnolla ja kaikin voimin pyrkiä löytämään se, mikä meitä yhdistää, niin että voisimme tehdä yhdessä työtä ”jotta maailma uskoisi sinun lähettäneen minut” (Joh. 17:21). Käytäntö on kuitenkin osoittanut, että kirkon elämä ei koskaan ole harmonisen yksitotista. Joinakin murrosaikoina on totuutta pitänyt kiteyttää ja kirkastaa pitkällisten prosessien kautta, esimerkkinä varhaisen kristikunnan ekumeeniset kirkolliskokoukset ja vaikkapa opit kolmiyhteisestä Jumalasta ja Kristuksen kahdesta luonnosta. Olennaista on se, että on tahtoa, rakkautta ja vilpittömyyttä ykseyden etsimistä apostolisen uskon valossa.

## Trinitaarisuus, sakramentit ja holistisuus

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

Apostolinen evankeliumi on historiallisesti ottaen julistettua ilosanomaa, joka kiteytyi ja sai vakiintuneen kirjallisen muotonsa Raamatun kaanonissa. Näiden kirjoitusten kautta koettiin ja nähtiin Jumalan rakkauden sanoman kaikuvan täyte-läisimmin ja koskettavimmin, aidoimmin. Samalla apostolisen Kristus-julistuksen lähtökohta ei ole tekstissä vaan lihaksi tulleessa Jumalan Sanassa, maan päällä vaeltaneessa ja opettaneessa, ristillä kärsineessä ja kuolleessa sekä kuolleista heränneenä ja Hengen voimasta herätetyssä Jeesuksessa Kristuksessa, täydessä ihmisessä ja tosi Jumalassa. Kristinuskon on siis luonteeltaan inkarnatorista. Se on kasvanut Vanhan testamentin luomiskustosta ja liitosta Siinailla, vapautumisesta Egyptin orjuudesta, vaelluksesta luvattuun maahan ja profeettojen kirjoituksista. Jumala kohtaa ihmisen ja valitsee tietyn kansan, tietyn ihmisen ja ne, jotka hänen sanomansa ottavat vastaan. Hän näkee vaivaa, jopa uhraa itsensä Pojassaan saattaakseen meidät rakkauden yhteyteen kanssaan, osallisuuteen iankaikkisesta elämästä.

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

Luomiskusto ei kuitenkaan vielä itsessään välitä kristillistä uskoa sen erityis- ja ominaislaadussa. Jumala on paitsi Luoja myös Lunastaja. Jeesuksen Kristuksen persoonaa ja työtä on kuvattu sovituksen ja lunastuksen käsittein. Lunastus tarkoittaa, kuten tiedämme, omaksi ostamista synnin, kuoleman ja pahan/perkeleen vallasta. Luotu kirkastetaan ja puhdistetaan osallisena Jeesuksen Kristuksen kirkastetusta ihmisyydestä hänen ristinkuolemansa ja ylösnousemuksensa ja sanan ja sakramentin herättämän ja synnyttämän uskon osallisuuden kautta. Luominen

ja lunastus kuuluvat yhteen. Jumalan valtakunta on jo luodun luomista uudeksi. Luotua ei hylätä lankeemuksen tilaan, vaan sen puolesta annetaan kallis hinta.

Pyhitys puolestaan kuvaa sitä, miten Pyhä Henki toimii paitsi luomisessa ja lunastuksessa myös erityisesti kirkossa Kristuksen ruumiina, Jumalan kansana ja Pyhän Hengen temppelinä sanan ja sakramenttien kautta. Hän ohjaa totuuteen ja avaa sydämen rukouksen aaltopituudelle, jakaa hengen hedelmiä, joista suurin on rakkaus. Pyhittäminen on sitä, mitä Jumala meidän ja meidän pelastuksemme eli Jumala-yhteytemme eteen tekee erityisesti kristillisen kirkon kautta. Luther kirjoittaa Ison katekismuksen kolmannessa uskonkohdassa: ”Pyhällä Hengellä on maailmassa [...] erityinen yhteisö, äiti, joka Jumalan sanalla synnyttää jokaisen kristityn ja kantaa häntä.”<sup>6</sup> ”Sana” tässä yhteydessä viittaa Kristukseen, julistettuun ja kirjoitettuun Jumalan sanaan sekä sakramentteihin näkyvänä sanana, kuten luterilaisuudessa niitä on kutsuttu kirkkoisä Augustinukseen palautuvan perinteen voimasta.

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

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

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

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

6 [Ote on Ison katekismuksen toisesta osasta Uskontunnustus. Kolmas uskonkohta.](#)

sakramentaalisesti asetettu kirkon virka Sanan, rukouksen ja apostolisen käten päällepanemisen kautta. Virkaan vihityt ja kaikki kastetut yhdessä toteuttavat koko kirkon apostolisuutta eli lähetystehtävää moni-ilmeisesti.

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

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

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

Lähetyksen kokonaisvaltaisuuden ajatus terminä ”holistinen missio” tuli ensimmäisen kerran laajempaan tietoisuuteen Etiopian Mekane Yesus -kirkon Luterilaiselle maailmanliitolle 1970-luvun alussa lähettämän kirjeen kautta, jossa arvosteltiin lännen kirkkojen tapaa erottaa lähetystyö ja kehitysapu toisistaan.<sup>7</sup> Jo 70-luvun puoliväliin mennessä oli luterilaisessa ja ekumeenisessa lähetysteologisessa keskustelussa saavutettu konsensus kokonaisvaltaisesta lähetyksestä, jossa sana ja teko kuuluvat erottamattomasti yhteen. Lähetyksen kokonaisvaltaisuus ei siis johdu vain julistuksen ja palvelun toisiaan täydentävästä tehtävästä, vaan itse Jumalan sanan sakramentaalisesta luonteesta.

---

7 Ahonen 2000, 267.

*Kun Jumala puhuu, niin aina myös tapahtuu jotakin. Jumalan sana on Jumalan puhetta, läsnäoloa, tekoa ja toimintaa. Kristus Jumalan sanana tuo mukanaan uuden elämän. Evankeliumi merkitsee sanomaa Kristuksen rististä ja ylösnousemuksesta, joka pelastaa ihmisen Jumalan tuomiolta ja kaikesta, mikä tuhoaa elämää.<sup>8</sup>*

Risto Ahosen mukaan 1970-luvun puolivälin keskustelulle oli tunnusomaista halu pelata raamatullisiin perusteisiin. Ei haluttu korostaa vain yhtä puolta Kristuksen toiminnasta vaan koko Kristusta (*totus Christus*): inkarnaatio, elämä, kuolema, ylösnousemus ja toinen tuleminen. Haluttiin tehdä oikeutta sekä Kristuksen pelastustyölle kokonaisuudessaan että maailman ja sen tarpeiden kohtaamiselle.<sup>9</sup> On kuitenkin osoittautunut, että kokonaisvaltaisuuden ajatus voi olla monitul-kintainen ja altis vääristymille, jolloin mielikuva kristillisen sanoman ja palvelun välisestä yhteydestä voi haalistua. Yhä uudestaan esimerkiksi palataan kysymykseen lähetystyön ja kehitysyhteistyön välisestä suhteesta. Tähän tuo oman ulottuvuu-tensa se, että kehitysyhteistyöprojektin rahoittajina ovat usein valtiot ja järjestöt, jotka edellyttävät julistustyön ja käytännön humanitaarisen ja kehitysyhteistyön eriyttämistä toisistaan.

## **Klassinen luterilainen lähetyskäsitelmä ja kristinuskon muuttuva konteksti**

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

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

Luterilaisessa ja ekumeenisessa lähetysajattelussa voimia yhdistetään ja raken-netaan ykseyttä, ”jotta maailma uskoisi”. Käytännön elämässä tämä toteutuu siinä voittopuolisesti myönteisessä ilmiössä, että nykyajan kristityt monin paikoin

<sup>8</sup> Ahonen 2000, 254. Vrt. Vasko 1991, 29–32

<sup>9</sup> Ahonen 2000, 101.

tunnistavat olevansa ensin identiteetiltään kristittyjä, sitten vasta tunnustuskuntansa edustajia. Konfessionalisoituminen oli seurausta epäonnistuneista ekumeenisista ponnisteluista, ei itse tarkoitus. Samalla olemme kasvaneet tiettyyn perinteseen ja sen muotoihin, jotka tosin viime vuosikymmeninä ovat monimuotoistuneet.

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

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

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



Tässä valossa voi sydämestään liittyä Risto Ahosen kuvaukseen:

*Jokaisen Kristukseen uskovan elämään liittyy ja tulisi liittyä jokin yhteys maailmanlaajuiseen todistuksen ketjuun Jerusalemissa Juudeaan, Samariaan ja aina maan ääriin saakka. Tähän Jumalan kansan vuosisataiseen todistuksen ketjuun ja matkasaattoon kuuluminen tuo ihmiselämään suuren rikkauden ja ilon. Joillekin tähän ketjuun liittyminen merkitsee myös matkustamista Kristuksen lähettiläänä, kauas merten taakse [...] Varsinainen lähetysten raja aina ja kaikkialla, myös omassa sydämessä, on uskon ja epäuskon raja. Lähetystyö ei ole kuitenkaan viime kädessä ihmisistä kiinni. Lähetysten varsinainen perusta on Jumalan rakkaudessa, joka ilmenee jo luomisessa ja kaiken elämän ylläpidossa. Rakkaudessaan Jumala ei hylkää synnin ja syyllisyyden alle jäänyttä ihmiskuntaa, vaan etsii yhteyttä ihmiseen ihmiselle sopivalla ja ymmärrettävällä tavalla. Ihmisen pelastamiseksi Isä lähetti Pojan ja Pyhän Hengen maailmaan. Lähetys on perusteissaan johdettavissa tästä Jumalan omasta lähetyksestä.<sup>10</sup>*

### **Luterilainen ja ekumeeninen lähetyskäsitys tänään: Kirkko: yhteistä näkyä kohti ja Yhdessä kohti elämää**

Lähetys liittyy yleisen ekumeenisen käsityksen mukaan keskeisesti käsitykseen kolmiyhteisen Jumalan kirkosta ja Jumalan lähetyksestä (*missio Dei*). Alun perin 1940–50-luvuilla *missio Dei*-käsite antoi mahdollisuuden lähetysten jäsentymiseen trinitaariseen käsitykseen Jumalasta Luojana, Lunastajana ja Pyhittäjänä, jonka pelastustyön instrumentti on kirkko. Risto Ahonen kuvaa:

*Missio Dei yhdistää Jumalan oman toiminnan ja pelastushistorian suuret linjat luomisesta, ilmoituksesta, inkarnaatiosta, sovitukselta ja ylösnousemuksesta Jumalan valtakunnan lopulliseen ilmestymiseen saakka. Näin on voitu osoittaa, että lähetys perustuu viime kädessä Jumalan omaan olemukseen, rakkauteen, joka suuntautuu maailmaan. Jumalan rakkaus on tällöin lähetysten varsinainen lähtökohta. Lähettämisen syy, voima ja tavoite on rakkaus ja sen osallisuuteen saattaminen.<sup>11</sup>*

Kirkon ja kristittyjen elämä on siis osallistumista Jumalan lähetykseen. Tämä sopii mainiosti yhteen sen Lutherin ja luterilaisen teologian peruslähtökohdan kanssa, että Jumala kaiken hyvän antajana on itsensä lahjoittava rakkaus ja meidät on luotu olemaan toisiamme varten, ottamaan osaa Kristuksen olemiseen toisia varten.

<sup>10</sup> Ahonen 2000, 291–292.

<sup>11</sup> Ahonen 2000, 45.

Kirkko on olemassa, koska on olemassa kolmiyhteisen Jumalan pelastustahto, joka tuli lihaksi Kristuksessa ja jonka Pyhä Henki tuo tänään sanan ja sakramenttien kautta pelastavalla tavalla läsnä olevaksi.

Käsitteillä on aina omat rajansa, ja niinpä *missio Dei* -käsitteen monitulkintaisuus on sekin aiheuttanut ongelmia. Niin sanotussa sekulaarissa *missio Dei* -käsitteen tulkinnassa on sekoitettu toisiinsa luomisen ja lunastuksen todellisuus, jätetty käsitys ihmisen syntyisyydestä taustalle ja hämärretty tai jopa katkaistu yhteys kirkon ja lähetymisen välillä. Tämäntyyppinen ajattelumalli oli kukkeimmillaan Kirkkojen maailmanneuvoston (KMN) vuoden 1968 Upsalan yleiskokouksen aikoihin.<sup>12</sup> Jumalan läsnäolo maailmassa oli valokeilassa, niin että syytökset moralistisesta aktivismista ja sekulaarista, vasemmistohenkisestä idealismista KMN:n lähetysteologisissa papereissa eivät olleet vailla katetta. *Missio Dei* ilman *leiturgia*, *diakonia*, *martyria* -kolmikkoa jättää jumalanpalveluksen tai liturgian, diakonian ja todistuksen kirkko-opillisesti epäselväksi. Pelastus on ennen muuta kolmiyhteisen Jumalan työtä, ja hänellä on omat tiensä, mutta pelastuksen fundamentaalinen instrumentti on kirkko Kristuksen ruumiina, Jumalan kansana ja Pyhän Hengen temppeleinä. Siinä itse kukin on kasteessa kutsuttu osalliseksi koko kirkon apostolisuudesta ja missionaalisuudesta. Virkaan vihityt ja muu Jumalan kansa tekevät yhteistyötä omista kutsumuksistaan käsin evankeliumin, uskon ja rakkauden asialla.

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

Toinen asia on se, että Jumalan työn ensisijaisuuden painottaminen auttaa näkemään kirkollisten traditioiden kulttuuriset rajat myös tunnustuskuntien sisällä. Luterilaisuuteen tuo sisäistä vaihtelua jo se, että ei ole yhtä Roomassa hyväksytyä messua, vaikka Lutherin ja Melanchthonin perinnöstä ja tunnustuskirjoista ammennetaankin. Vähintään Lutherin Vähä katekismus ja yleensä Augsburgin tunnustus sanoittavat kuitenkin luterilaisuuden yhteisiä juuria. Luterilaisen maailmanliiton parissa on myös painotettu, että olla luterilainen merkitsee olla ekuumeeninen ja olla diakoninen. Muitakin määreitä tähän voidaan liittää.

---

12 Ahonen 2000, 46–48.

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

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

*Helluntaiaamuna Pyhä Henki laskeutui opetuslasten päälle varustaakseen heidät aloittamaan heille uskotun tehtävän (ks. Ap.t. 2:1–41). Jumalan suunnitelma maailman pelastamiseksi (johon joskus viitataan latinankielisellä käsitteellä missio Dei eli ”Jumalan lähetys”) toteutuu Pojan ja Pyhän Hengen lähettämisen kautta. Tämä Pyhän Kolminaisuuden pelastava toiminta on keskeistä kirkon luonteen ymmärtämisessä. Kuten Faith and Order -komission dokumentissa Tunnustamme yhden uskon (Confessing the One Faith) todetaan: ”Kristityt uskovat ja tunnustavat uskontunnustuksen mukaisesti, että Jumalan Jeesuksessa Kristuksessa suorittaman työn ja kirkon todellisuuden välillä on purkamaton yhteys. Tämä on Raamatun todistus. Kirkon alkuperäiset juuret ovat suunnitelmassa, joka Kolmiyhteisellä Jumalalla on ihmiskunnan pelastamiseksi.”<sup>13</sup>*

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

Toinen tuorehko ekumeeninen perusasiakirja on lähetysdokumentti *Yhdessä kohti elämää* (2013). Siinä on sanoitettu ja kiteytetty uusimman lähetysteologisen keskustelun päälinjoja. Pyhän Hengen työ ja lähetys ”marginaaleista keskukseen” ja siten kristinuskon painopisteen siirtyminen globaaliin etelään ja itään ja sitä myöten lähetys kaikkialta kaikkialle on nostettu vahvasti esiin. Annettaessa kirkkomme lausuntoa Kirkko-dokumentista piispainkokous suositteli, että näitä kahta dokumenttia luettaisiin yhdessä.

<sup>13</sup> Kirkko: yhteistä näkyä kohti 2013, artikla 3.

Kirkon lähetystyön keskuksen ja toimikunnan julkaisema *Yhteinen todistus* -linjaus tekee napakkaa synteesiä perinteisistä luterilaisista ja näiden uusimpien ekumeenisten dokumenttien kiteyttämistä, viime vuosikymmenten kirkko-opillisten ja lähetysteologisten ekumeenisten keskustelujen tuloksista. Linjauksen ydinperiaatteet kiteyttävät myös tämän alaluvun ydinajatuksia:

### ***Mikä on kirkko?***

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

### ***Jumalan lähetys***

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

### ***Ykseys, todistus ja palvelu***

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

### ***Kokonaisvaltainen lähetys ja evankelioiminen***

*Seurakunta elää kaikessa toiminnassaan ja työmuodoissaan lähetystä todeksi ja toteuttaa sitä. Lähetys alkaa kotoa ja kotiovelta. Seurakunnan ja sen jäsenten tehtävänä ei ole vain ”edistää lähetystyötä” (kirkkojärjestys), vaan toteuttaa sitä omien mahdollisuuksiensa mukaan. Kokonaisvaltainen lähetys toimii seurakunnan kaiken toiminnan pohjana ja edellyttää rukousta ja rohkeutta luoda uusia toimintamuotoja.<sup>14</sup>*

Luterilainen käsitys lähetyksestä ei ole siis vain luterilainen käsitys vaan liittymistä luterilaisesta viitekehyksestä käsin yhteisen kristillisen lähetystehtävän hoitamiseen.

---

<sup>14</sup> Yhteinen todistus 2018, 4.

Viimeisen kolmenkymmenen vuoden aikana erilaiset, ekumeenisessa ja evankelikaalisessa liikkeessä esillä olleet missiologiset mallit ovat lähentyneet toisiaan.<sup>15</sup> Lähetys on aiempaa kokonaisvaltaisempaa, ihmisen fyysisenä, psyykkisenä ja hengellisenä kokonaisuutena huomioon ottavaa. Myös sosiaaliset ja yhteiskunnalliset kysymykset sisältyvät sen piiriin. Lähetysjärjestöt ovatkin yhdessä humanitaarisen avun ja kehitysyhteistyöjärjestöjen ohella voineet entistä enemmän toimia yhteistyökumppaneina toteuttamassa hankkeita, jotka saavat rahoitusta valtiolta tai vaikkapa Yhdistyneiltä kansakunnilta. Tämän ei kuitenkaan tulisi hämärtää sitä, että evankeliumin julistaminen on lähetysten sydän. Kaikkialla lähetystyö ei tosin ole sallittua. Silloinkin uskoperusteisuus on lähetysjärjestön toiminnassa enemmän tai vähemmän selkeästi kantavana voimana. Viime vuosien rohkaiseva kansainvälinen trendi on ollut, että avustusjärjestölle antaa luotettavuutta, jos se luokitellaan uskoperustaiseksi järjestöksi (*faith-based organization*). Poikkeuksiakin on, mutta varsin yleisesti kristillinen usko toiminnan lähtökohtana näyttää viestivän luotettavuutta ja halua edistää lähimmäisenrakkautta, uskoa ja toivoa. Sitä ei ole maailmassa liikaa.

### 5.3 Rauha, teologia ja sosiaalietiikka

#### Rauhan teologia ja nykyinen maailmantilanne

Teksti on laadittu alun perin Ekumeenisen teologian iltapäivään / KMN 70 vuotta – kirkko ja rauha 15.11.2018.

Suomalaisessa kirkollisessa keskustelussa ei ole kylmän sodan jälkeen juuri käsitelty rauhan teologiaa tai rauhaa eettisenä kysymyksenä. Viime vuosikymmeninä kansainvälisessä ekumeenisessa keskustelussa sodasta ja rauhasta on tarkasteltu kriittisesti oikeutetun sodan teoriaa ja puhuttu pontevasti oikeudenmukaisen rauhan puolesta. Muuttuneessa turvallisuustilanteessa, kun uudella tekniikalla on entistä merkittävämpi rooli sodassa, eri toimijoiden roolin ja niiden välisten voimasuhteiden arviointi on muuttunut varsin kompleksiseksi ja voimapolitiikka on palannut uudelleen kuvaan, on paikallaan uudelleen pohtia myös kirkkojen näkökulmasta, miten sodan ja rauhan kysymyksiä tulee teologisen ja yleisen etiikan näkökulmasta arvioida. Tässä alaluvussa käydään lävitse oikeudenmukaisen sodan ja oikeudenmukaisen rauhan teorian kehitystä ja keskustelua niistä sekä pohditaan sitä, miten kristillisen teologian ja uskon valossa tulee tätä kokonaisuutta arvioida sekä millainen on tämänhetkinen kansainvälinen rauhantien järjestelmä.

Rauhan teologia kytkeytyy luomiseen, lunastukseen ja pyhitykseen. Virsikirjamme virressä 590 Jumala-uskon ja rauhan yhteen kietoutuneisuus sanoitetaan selkeästi:

<sup>15</sup> Tästä missiologisten mallien lähentymisestä ks. esim. Walldorf 2011, 65–66.

*Rauha ei saavu, jos emme taivu Luojamme tahtoa noudattamaan. Orvoiksi jäämme, jos hylkäämme itse ainoan turvamme melskeissä maan. [...] Suola on mautonta, valheiden liejuuntotuuden puhtaus hukutetaan. Pilkattu Herramme, kuitenkin kutsut seuraasi heikkoja palvelemaan. [...] Tuhoon vie tie, jolla määräämme itse, rauha on käskyissä Jumalan lain. Totuus on syntynyt jouluna seimeen: rauha ja autuus on Lapsessa vain.*

Rauhassa on ytimeltään kyse kytkeytymisestä luomistarkoitukseen: elää erilaisina sovussa toisiamme varten, toisiamme palvellen ja yhteistä hyvää edistäen. Yhä pätee käsky: ”Älä tapa!” Yhä pätee autuaaksijulistus: ”Autuaita ovat rauhantekijät.” Yhä väärät profetat sanovat: ”Rauha, vaikka rauhaa ei ole.” Harmonian rikkoutuminen on syntiinlankeemuksen seurausta, eikä synnin valtaa voida voittaa muuten kuin pääsemällä osalliseksi uudesta luomisesta Kristuksessa. Jumala on tosin istuttanut sydämeen luontaisen moraalitajun siitä, että tulee tehdä hyvää ja välttää pahaa, etsiä hyvää, totta ja kaunista. Silti tämä moraalitaju on hämärtyneet ja vääristynyt, eikä ihmiskunnalla ole itsessään voimaa sen mukaiseen elämään. Tarvitaan lakeja, oikeuslaitosta, poliisia ja armeijaa poliittisen toiminnan, kasvatuksen, terveydenhoidon, sosiaalipalveluiden ja hyvien tapojen edistämisen lisäksi. Hyviäkin tuloksia on saatu aikaan, mutta aina myös petymme: sota, viha, kauna ja katkeruus sekä mieletön väkivalta muodossa tai toisessa saavat jalansijaa. Uuden ajan alussa ajateltiinkin, että luonnontilassa vallitsee ”kaikkien sota kaikkia vastaan” ja että yhteiskuntasopimuksen pohjalta voidaan rakentaa lain ja järjestyksen suuntaista suotuisaa yhteiselämää, jossa voidaan nauttia myös vapausoikeuksista.

Tällä hetkellä myös Euroopassa pitkään varsin vakaat poliittiset järjestelmät natisevat liitoksistaan ja demokratia voi huonosti. Puhutaan ”totuuden jälkeisestä ajasta” ja teknologian jättiyritysten ylivallassa. Ilmastonmuutos etenee vääjäämättömän tuntuisesti ja pakolaisvirrat ovat kasvamassa; ääriajattelu eri muodoissaan valtaa alaa. Huoli rauhan säilymisestä on jälleen varsin perusteltua. Mitä me ihmisinä ja kristittyinä, valtioina ja kirkkoina, voimme asialle tehdä, ja mikä on realistista, mikä tarpeellista idealismia, mikä kristillisen uskon ja teologian profetallinen viesti? Kirkkojen maailmanneuvosto on Busanin 2013 yleiskokouksesta asti pitänyt esillä oikeudenmukaisuuden ja rauhan pyhiinvaelluksen teemaa. Ohjelman pääkohteissa asiat ovat osin edenneet myös suotuisaan suuntaan, kuten Korean niemimaalla.

Käyn aluksi lävitse oikeudenmukaisen sodan teoriaa, joka luonnonoikeudellisen taustansatakia on eettisenä teoriana periaatteiltaan jokseenkin sama, tarkasteltiin sitä sitten teologisin tai muunlaisin silmälasein, sitten sosiaalieteettistä ajatusta oikeudenmukaisesta rauhasta ja lopuksi pohdin tilannetta, jota on luonnehdittu muun muassa ilmaisuilla reaali- tai voimapolitiikan paluu.

## Oikeudenmukainen sota – sotien rajoittamisen periaatteet

Luterilainen kirkko on historiallisesti ottaen pohtinut sodan ja rauhan kysymyksiä etenkin niin kutsutun oikeudenmukaisen tai oikeutetun sodan (*bellum iustum*) teorian valossa, jota jo kirkkoisä Augustinus ja Tuomas Akvinolainen sekä sittemmin Martti Luther muotoilivat. Vaikka Augustinusta ei voi nykykäsityksen mukaan pitää teorian isänä, myös hän näyttää edustaneen teorian perusajatusta, joka on sotien rajoittaminen sekä määrällisesti että laadullisesti.<sup>16</sup> Lähdetään siitä, että syntiin langennut ihminen joka tapauksessa sotii, mutta sotien tuhoja tulee pyrkiä rajoittamaan.

Oikeus sodan aloittamiseen (*ius ad bellum*) on teorian mukaan vain seuraavin ehdoin:

1. Oikeus sodan aloittamiseen on vain laillisella hallitusvallalla.
2. Sotaa saadaan käydä vain oikeudenmukaisesta syystä. Yleensä tällä tarkoitetaan puolustautumista hyökkäystä vastaan, mutta keskiajalla oikeutetuksi nähtiin myös menetettyjen alueiden takaisin valtaaminen tai kärsityn vääryyden oikaiseminen.
3. Ennen sodan alkamista on käytettävä kaikki mahdolliset muut keinot sovintoon pääsemiseksi.
4. Ennen sodan aloittamista tulee tapahtua virallinen sodanjulistus.
5. Tarvitaan suuri todennäköisyys voitosta, ennen kuin sotaan saa ryhtyä.
6. Sodan päämäärän tulee olla rajoitettu pelkästään siihen, millä perusteella se on saatu aloittaa, kuten oman alueen puolustaminen.<sup>17</sup>

Oikeudenmukainen sodankäyntitapa (*ius in bellum*) edellyttää seuraavia rajoituksia noudatettavaksi:

1. Diskriminaation eli erottelun periaatteen mukaan sotaa käytessä tulee tehdä ero sotilaiden ja siviilien, sotaan osallistuvien ja neutraalien maiden, sotilaskohteiden ja siviilikohteiden välillä. Tätä perustetta ei esimerkiksi maailmansodissa enää tarkasti noudatettu.
2. Suhteellisuuden vaatimus tarkoittaa sitä, että sodan tuhot eivät saa olla suuremmat kuin ne arvot, joita pyritään puolustamaan.<sup>18</sup>

16 Vrt. esimerkiksi Nisula 2016, 193 lainaa Augustinuksen kirjettä ystäväelleen Marcellinukselle (411/412), jossa sodan oikeutuksen ajatus sekä myös keinojen rajoittamisen ajatus ovat läsnä: ”On paljon sellaisia tilanteita, joissa vastaanhangoittelevat on pantava ruotuun suojean ankarasti. Tällöin ajatellaan enemmän heidän hyötyään kuin heidän halujaan. [...] Näin toimii maallinen valtiokin, jos se noudattaa kristinuskon normeja. Se käy sotaankin täynnä hyvää tahtoa vain, jotta saisi voitettua viholliset paremmin ohjattua rauhalliseen, oikeudenmukaiseen ja hurskaaseen yhteiskuntaan.”

17 Sinnemäki 1986, 191–193.

18 Sinnemäki 1986, 193–194.

Kansainvälinen sotaan liittyvä lainsäädäntö perustuu valtaosin oikeudenmukaisen sodan traditioon. Niinpä YK:n peruskirjassa on sitouduttu olemaan käyttämättä väkivaltaa tai sen uhkaa toista jäsenvaltiota kohtaan. Sodan saa myös aloittaa vain itsepuolustukseksi tai YK:n päätöksellä sen määräämien pakotteiden toteuttamiseksi tai laajemman sodan estämiseksi. Myös Haagin sopimukset rajoittavat sotaa samaan tapaan kuin oikeutetun sodan periaatteet. Geneven sopimukset, niin kutsutut Punaisen Ristin sopimukset, tähtäävät siviilien suojeluun yleensä sekä taistelualueen sairaiden ja haavoittuneiden, lääkintähenkilökunnan ja sotilas-papiston sekä sotavankien suojeluun myös taistelualueen ulkopuolella. Kirkot ja ekumeeniset järjestöt ovat tukeneet näitä sopimuksia ja säännöksiä sekä vaatineet kansainvälisen lainsäädännön jatkuvaa täydentämistä näissä ja muissa asiaan liittyvissä kysymyksissä.<sup>19</sup>

Oikeudenmukaisen sodan teoria on siis selkeän eettinen ja ihmishenkien suojelemiseen sekä tarpeettoman kärsimyksen välttämiseen tähtäävä teoria. *Katolisen kirkon katekismus* kiteyttää sallitun voimankäytön ehdot:

*Hyökkääjän kansakunnalle tai kansojen yhteisölle aiheuttaman vahingon täytyy olla pysyvä, vakava ja varma; kaikkien muiden estämiskeinojen täytyy olla mahdottomiksi tai tehottomiksi osoittautuneita; onnistumisen mahdollisuudella täytyy olla lujat perusteet; aseiden käytöstä ei saa seurata torjuttavaa pahaa suurempaa vahinkoa ja sekasortoa. Tätä ehtoa arvioitaessa täytyy ottaa tarkoin huomioon nykyaikaisten aseiden suuri tuhovoima. – Näiden moraalisen hyväksyttävyyden ehtojen viisas arvioiminen kuuluu niille, jotka kantavat vastuun yhteisestä hyvästä.*<sup>20</sup>

Saksalainen emerituspiispa ja eetikko Wolfgang Huber puolestaan muotoilee viisi klassista kriteeriä seuraavasti: 1) legitiimi auktoriteetti päättää sodasta, 2) oikeutettu syy, 3) sotilaallisen väkivallan käyttö äärimmäisenä keinona, 4) rauhan tavoitteeseen suuntautuminen ja 5) keinojen suhteuttaminen päämäärään. Huber huomauttaa Lutherin tuoneen tähän kokonaisuuteen oman lisänsä korostamalla oikeutetun syyn olevan ainoastaan hätätila eli puolustussota.<sup>21</sup>

Oikeudenmukaisen sodan kriteerejä ei mainitussa muodossa suinkaan aina noudateta; myös kriteerien arvioiminen voi olla joissakin tilanteissa vaikeaa. Ongelmaksi voi nousta esimerkiksi se, voiko olla oikeutettua tukea diktaattorin syrjäyttävää vallankumousta tai aseellista vapautusliikettä, jos niin sanottu laillinen hallitus ei kunnioita ihmisoikeuksia. Puolustussota on kirkkoille yleensä ainut

19 Sinnemäki 1986, 194–195.

20 Kirkon yhteiskuntaopin käsikirja 2017, 500; Katolisen kirkon katekismus 2011, 2309.

21 Huber 2013, 229. Laulaja 1981, 229–230 lisää Lutherin oikeutetun sodan eettiseen pohdintaan vielä kultaisen säännön noudattamisen, kun viholliselle tarjottiin neuvotteluratkaisua eikä itse aloitettu sotatoimia. Oikeutettuun puolustussotaan liittyvät Lutherin ajattelussa myös nöyryys, Jumalan pelko ja huolellinen valmistautuminen.



oikeutettu sodan muoto. Toisen valtion auttaminen puolustautumisessa voidaan tosin myös katsoa oikeutetuksi. Ongelmia tulee ydinaseiden käytöstä ja yleensäkin modernin sodan totaalisesta luonteesta, kun myös tavanomaiset aseet ovat entistä tuhovoimaisempia ja käytetään esimerkiksi lennokkeja ja muita kauko-ohjautuvia tai jopa itseohjautuvia aseita. Ongelmia tulee myös silloin, kun puntaroidaan toisen valtion sisäisiin asioihin puuttumista esimerkiksi kansanmurhan välttämiseksi – muutenkin kuin lähettämällä YK:n rauhanturvajoukkoja. Kynnys tähän näyttää laskeneen esimerkiksi Ruandan tragedian jälkeen. Myös Bosnian ja Kosovon pommituksia perusteltiin tästä näkökulmasta. Kirkot ja ekumeeniset järjestöt ovat korostaneet, ettei ydinsotaa voi voittaa, ja esimerkiksi Kirkkojen maailmanneuvosto on tukenut aloitetta ja pyrkimystä ydinasevapaaseen maailmaan. Myöskään puolueettomat maat eivät käytännössä voi pysytellä sodan vaikutuspiirin ulkopuolella, ja nykyisessä maailmankylässä kaikki vaikuttaa aiempaa enemmän kaikkeen.

Historiallisesti ajatellen Lutherin jälkeen on oikeutetun sodan kriteerijä laajennettu kansallisvaltioiden aikakaudella. Kysymys legitiimistä auktoriteetista muodostui ratkaisevaksi, ja Lutherin kielto hyökkäyssodan käymisestä painui taustalle. Molemmat osapuolet saattoivat puhua oikeutetusta sodasta. 1800-luvun kansallissodissa pyhän sodan käsite muodostui käytännössä johtoajatukseksi moraalisten ja oikeudellisten kriteerien sijaan. Samalla aseiden tehokkuus lisääntyi niin räjähdysmäisesti, ettei enää voitu puhua voimankäytön suhteellisuudesta. Oikeutetun sodan kriteerien valossa esimerkiksi ydinaseelle voitiin Hiroshiman ja Nagasakin voimannäytön jälkeen sanoa ainoastaan jyrkkä ei. Toisen maailmansodan jälkeen YK:n lausumassa vuodelta 1945 esitettiin yleinen kielto väkivallalle. Yksittäisille valtioille tai valtioryhmille annettiin kuitenkin oikeus puolustaa itseään. Väkivallan kielto ei kuitenkaan tästä kumoutunut. Kiellon rikkomisesta tulisi YK:n turvallisuusneuvoston johdolla rangaista.<sup>22</sup>

Kansainvälisen oikeuden konseptin toteuttaminen estettiin sodanjälkeisen kylmän sodan vuosina, kun sen enempää itä- kuin länsiblokkikaan eivät suostuneet sitä noudattamaan. Se, johtuiko blokkien välisen täysimittaisen sodan toteuttamatta jääminen niin kutsutusta kauhun tasapainosta, on edelleen kiistanalainen asia. Rauhanomaisten vuoden 1990 vallankumousten jälkeen ajateltiin rauhan ajan koittaneen Euroopassa. Jugoslavian hajoamissodat osoittivat todellisuuden olevan toisenlainen. Iskut World Trade Centeriin syyskuussa 2001 ja USA:n sota terrorismia vastaan loivat samoin uudenlaisen tilanteen. Madridin terrori-isku 2004 ja Lontoon terrori-isku 2005 osoittivat uhan olevan läsnä myös Euroopassa. Valtion väkivaltamonopolin murtuminen tietyissä afrikkalaisissa ja aasialaisissa maissa asettivat kansainyhteisön uusien haasteiden eteen.<sup>23</sup>

22 Huber 2013, 229–230.

23 Huber 2013, 230–231.

Etenkin USA:ssa oikeutetun sodan oppia on käytetty myös kylmän sodan jälkeisessä maailmassa. Sitä sovellettiin, kehitettiin ja aktualisoitiin esimerkiksi vuoden 1991 Persianlahden sotaa perusteltaessa. Tähän kokonaisuuteen liitettiin rauhan rakentaminen väkivaltaisen selkkauksen jälkeen. Sodan oikeutukseen ja oikeuteen sodassa liitettiin nyt oikeus sodan jälkeen. Balkanin ja Afganistanin sodat toivat sotilaallisen oikeutuksen kysymyksen uudelleen keskusteluun myös esimerkiksi Saksassa. Kun aiemmin noudatettiin perustuslain artiklaa, jonka mukaan Saksan armeija saattoi toimia vain puolustuksellisesti sekä avun antajana luonnonkatastrofeissa ja onnettomuuksissa, nyt tulkittiin, että ulkomainen armeijan toiminta on oikeutettua osana liittosuhdevelvoitteita. Saksassa on kuitenkin suhtauduttu skeptisesti siihen, että Yhdysvalloissa käytetään oikeutetun sodan käsitettä tällaisten sotilaallisten interventioiden yhteydessä.<sup>24</sup>

Oikeutetun sodan oppi eli sodan ja väkivallan tuhon rajaaminen ei ole menettänyt merkitystään eettisenä johtoajatuksena ja velvoittavana haastajana ottaa tämä puoli asiasta vakavasti. Myös maan mahtavia tulee haastaa kantamaan vastuuta käyttäytymisestään.

## Oikeudenmukainen rauha

Osana kokonaisvaltaisen, holistisen teologisen ajattelun paradigmaa Kirkkojen maailmanneuvosto on uusimmissa rauhaa käsittelevissä julkaisuissaan ottanut käyttöön käsitteen ”oikeudenmukainen rauha”, johon liittyvää poliittista ja sosiaalieettistä ajattelua on myös kehitetty. Yksi etappi matkalla oli Kingstonin rauhankokous 2011 ja Busanin yleiskokous 2013, jonka jälkeinen temaattinen johtoajatus on siis sanoitettu ilmaisulla ”oikeudenmukaisuuden ja rauhan pyhiinvaellus”. Ohjelmallisesti oikeudenmukaista rauhaa tarkastelee KMN:n julkaisu *Ecumenical Peace Convocation*, joka korjaa satoa KMN:n väkivallan vastaiselta vuosikymmeneltä 2001–2010 ja liittyy pitkälti YK:n piirissä esitettyihin ajatuksiin.<sup>25</sup> Rauhaneettisessä keskustelussa on asetettu vastakkain ”oikeudenmukaisen

---

24 Huber 2013, 231.

25 KMN:n *Ecumenical Peace Convocation* -asiakirjaa tarkastelee kansainvälisten suhteiden teorioiden, etenkin realismin valossa, pohjalta väitöskirjassaan Saarinen 2016. Hän tulee siihen johtopäätökseen, että *Ecumenical Peace Convocation* ei tarjoa pätevää mallia oikeudenmukaisen rauhan rakentamiseen valtioiden ja kansojen välillä. Yksi keskeinen syy tähän on puutteellinen analyysi monista osatekijöistä sekä halu sanoa yleisellä tasolla liian paljon kaikesta ja liian vähän siitä rajoittuneesta kontekstista käsin, jossa kirkot olisivat vahimmillaan toimijoina. Saarinen suosittelee, että kirkkojen tulisi soveltaa ”oikeudenmukaista rauhaa” pikemminkin keskinäisiin suhteisiinsa kuin kansainväliseen politiikkaan. Lisäksi hän näkee KMN:n oikeudenmukaisen rauhan ajatuksen olevan samanlainen kuin YK:n *Millennium Declaration*, paitsi että siihen nähden on lisätty teologisia viitteitä. Niinpä voisi Saaris mielestä rohkeammin tukea suoraan YK:ta, kun kerran on samoista asioista ja tavoitteista kyse ja kun kerran tuetaan toimimista liberaalin institutionalismin puitteissa. Toisaalta myös YK:ta voidaan arvostella tehostomuudesta yms. Kristityt kriitikot voisivat kuitenkin edellyttää yhtäältä realistisempaa asennoitumista ja toisaalta kristinuskon oman vallankumouksellisen luonteen vakavammin ottamista sekulaariin humanismiin verrattuna.

sodan” ja ”oikeudenmukaisen rauhan” käsitteet. Niitä ei kuitenkaan tarvitse nähdä vastakkaisina, vaan eri näkökulmina asiaan. Jos ”oikeudenmukaisen sodan teoria” katsoo rauhaa sodasta käsin, katsoo ”oikeudenmukaisen rauhan” malli sotaa rauhasta käsin. Se oli johtokäsitemalli jo 1980-luvulla Kirkkojen maailmanneuvoston konsiliaarisessa prosessissa oikeudenmukaisuus, rauha ja luomakunnan eheys.<sup>26</sup>

”Oikeudenmukainen rauha” ei ole vain esimerkiksi 1980-luvun keksintöä, vaan jo presidentti Abraham Lincoln käytti käsitettä ”oikeudenmukainen ja kestävä rauha” puheessaan 1865, noin kuukausi ennen joutumistaan murhatuksi. Lincolnin sanat elivät amerikkalaisessa keskustelussa ja olivat läsnä rauhaneettisissä pohdintoissa USA:ssa ja syntyessä olleessa Kirkkojen maailmanneuvostossa myös toisen maailmansodan aikana. Terminologia oli käytössä vuodesta 1940 lähtien myös John Foster Dullesin johtamassa komiteassa, jonka Amerikan Kristuksen kirkkojen liittoneuvosto oli asettanut. Lähtökohtana oli, että toisen maailmansodan jälkeen rauha solmittiin liian nopeasti, ja sen oikeudenmukainen täytäntöönpano edellytti vielä runsaasti työtä. Tässä yhteydessä muotoiltiin oikeudenmukaisen ja kestävä rauhan kriteerit, joihin kuuluivat vastavuoroinen tunnustaminen, kieltäytyminen valmius ja yleinen säännösten kunnioittaminen. Kysymys oikeudenmukaisesta rauhasta orientoituu tällöin kysymykseen oikeudenmukaisista rauhanehdoista sodan päättymisen jälkeen. Perspektiiviä ja implementaatiota tulee kuitenkin laajentaa myös poliittisiin prosesseihin maiden sisäisesti ja niiden välillä. Tämä mahdollistaa rauhallisen yhteiselämän, joka perustuu keskinäiseen kunnioitukseen.<sup>27</sup>

Oikeudenmukaista rauhaa poliittis-eettisenä johtoajatuksena on kuvattu esimerkiksi Saksan evankelisen kirkon rauhadokumentissa seuraavien ulottuvuuksien kautta: suojelu väkivallalta, vapauden edistäminen, hädän voittaminen sekä kulttuurisen moninaisuuden tunnustaminen. Tämän pohjalta voidaan muodostaa neljä oikeudenmukaisen rauhan mukaisen järjestyksen peruselementtiä: 1) kollektiivinen rauhanturvaaminen, 2) universaalien ja jakamattomien ihmisoikeuksien kodifointi ja suojelu, 3) ylikansallisen sosiaalisen oikeudenmukaisuuden edistäminen ja 4) kulttuurisen moninaisuuden mahdollistaminen. Oikeudenmukaisuus on keskeinen elementti koko prosessin suuntaamisessa. Ennaltaehkäisy sekä väkivallattomat menetelmät ja konfliktinhallinta korostuvat, toisin sanoen siviilien rauhan- ja kehitystyö.<sup>28</sup>

Oikeuden primaarisuudesta käsin on vain yksi oikeutettu perustelu väkivallan käytölle: vakuuttuneisuus siitä, että se on välttämätöntä oikeuden mahdollisuuksien säilyttämiseksi tai palauttamiseksi. Kriteerien väkivallan käytölle tulee olla yhtenevät kaikkiin tilanteisiin. Sota ei muodosta mitään poikkeusta. Näihin tapauksiin kuuluvat sotilaallisen voiman käyttö valtioiden välillä, poliisin voimakäyttö valtion sisällä, hätävarjelu ja ”suuri” vastarinta politiikkaa vastaan, joka

26 Huber 2013, 231–232.

27 Huber 2013, 231–233.

28 Huber 2013, 233–234.

nihiloi ihmisoikeudet ja demokratian. Tämä merkitsee sitä, että oikeudenmukaista sotaa varten kehitetyt kriteerit siirretään uuteen, aiempaa laajempaan kontekstiin. Väkivallan käyttö viimeisenä keinona on tällöin riippuvainen kolmesta kriteeristä: 1) todennäköisyys, 2) kohtuullisuus ja 3) autorisointi. Ei riitä, että todetaan, että tilanne vaatii viimeisenä keinona väkivaltaa. On myös kysyttävä, johtaako toiminta todennäköisesti annettuun tavoitteeseen ja ovatko keinot kohtuullisia. On myös varmistuttava siitä, että väkivallan käyttö on oikeusjärjestelmän säätelemää ja että päätöksen tekee asianmukainen taho. Armeijan ja poliisin toiminta on valtion väkivaltamonopolin piirissä, mutta hätävarjelu ja vastarinta muodostavat poikkeuksen. Niihin turvautuminen viimeisenä keinona rikkoo sekä yleistä väkivallan kieltoa että valtion väkivaltamonopolia.<sup>29</sup>

Nykyajalle ovat tyypillisiä uudentyypiset sodat, jotka liittyvät valtioiden romahtamiseen. Valtion väkivaltamonopolin murtuminen on tällöin johtanut väkivallan kierteseen. Tällöin on kysyttävä, milloin kansainvälisen oikeuden vastainen interventiokiello on poikkeuksellisesti ohitettavissa. Tällöin ei sotilaallinen interventio tähtäisi ainoastaan oikeuden ylläpitämiseen, vaan ylipäätään oikeustilan tekemiseen mahdolliseksi. 1900-luvun lopulla alettiinkin puhua humanitaarisesta interventiosta. Ruandan kansanmurha ja Balkanin ”etniset puhdistukset” nostivat tämän esiin. Tuli ratkaista, missä suhteessa toisiinsa ovat yksittäisen valtion suvereniteetti ja valtioyhteisön suojelunvelvoite. Vastaus löydettiin käsitteestä ”suojeluvastuu” (*Responsibility to Protect – RtoP*). Se kehitettiin kanadalaisesta aloitteesta 2000/2001 komissiossa interventiosta ja valtiollisesta suvereniteetistä. Yhdistyneiden kansakuntien globaali huipputapaaminen omaksui ”suojeluvastuun” käsitteen kokouksessaan 2005. Se liitettiin Darfurin konfliktiin Sudanissa, levottomuuksiin Kongon demokraattisessa tasavallassa ja interventioon Libyaan.<sup>30</sup>

Suojeluvastuu rajoittuu pahimpiin humanitaarisiin katastrofeihin, joita kuvataan rikoksiksi ihmiskuntaa vastaan: kansanmurha, etninen puhdistus, rikos ihmisyttä vastaan ja raskaat sotarikokset. Kolme elementtiä tulee tällöin ottaa huomioon: 1) sen yksittäisen valtion vastuu, jossa rikos tapahtuu tai josta pakolaiset etsivät turvaa, 2) valtioyhteisön tehtävä tukea yksittäisiä valtioita niiden velvoitteiden täyttämässä siinä määrin kuin tarpeellista, 3) valtioyhteisön velvollisuus kollektiiviseen, oikea-aikaiseen ja vaikuttavaan toimintaan Yhdistyneiden kansakuntien julistuksen mukaisesti. YK:n turvallisuusneuvosto voi päättää viime kädessä sotilaallisesta väliintulosta viimeisenä keinona, jotta jatkettavat rikokset ihmiskuntaa vastaan voitaisiin estää. Myös tällöin on pidettävä osallisten turvallisuudesta huolta ja otettava huomioon kohteena olevien väestöryhmien osallistaminen. Erotuksena humanitaarisen intervention käsitteeseen on suojeluvastuussa siis kyse ensisijaisesti yksittäisten valtioiden velvollisuuksista. Valtioyhteisön osallistumisessa ei myöskään

---

29 Huber 2013, 235–236.

30 Huber 2013, 236–237.

ole kyse vain sotilaallisesta väliintulosta vaan ennaltaehkäisystä, reaktiosta ja jälleenrakennuksesta. Ei-sotilaalliset keinot ovat ensisijaisia.<sup>31</sup> Ongelmia syntyy esimerkiksi silloin, kun YK:n turvallisuusneuvosto ei onnistu tekemään päätöksiä jonkin jäsenmaan käytettyä veto-oikeuttaan.

Vuoden 2001 syyskuun jälkeinen terrorismin vastainen sota aiheutti sen, että valtioyhteisön suojeluvastuu osallisia ja uhattuja väestöryhmiä kohtaan ei ollut ensisijaista. Suojeluvastuun käsitteen kodifiointi kansainvälisessä oikeudessa myös vaikeutui oleellisesti. Sen sitovuus jäi epäselväksi. Myös kriteerit suojeluvastuun soveltamisalasta jäivät riittämättömästi määritellyiksi. Tämä käsite tarkoittaa kuitenkin tärkeää askelta tiellä oikeudenmukaisen sodan teoriasta asiaa laajemmassa viitekehyksessä tarkastelevaa oikeudenmukaisen rauhan teoriaa kohti. Joka tapauksessa oikeutta ylläpitävän väkivallankäytön kriteerit pätevät myös sotilaallisessa väliintulossa. Tähän kuuluu YK:n antama auktorisointi. Jos turvallisuusneuvosto ajautuu pattitilanteeseen, vaaditaan yksittäisten valtioiden tai valtioryhmien toimintaan paikallisen kollektiivisen turvallisuusjärjestelmän päätöksen ja valtioiden parlamenttien lisäksi kohdemaiden antama selkeä lupa. Tärkeää olisi myös vahvistaa YK:n toimintakykyä suojeluvastuutapauksissa. Lisäksi on todettava, että jos väkivalta on viimeinen keino, asevientitotatoimialueille, joissa ei noudateta väkivallan käytön kohtuullisuutta, ei ole oikeutettavissa.<sup>32</sup>

## Reaalipolitiikan paluu?

Mitä sitten tarkoittaa tässä tilanteessa reaali- tai voimapolitiikan tai geopoliitiikan paluu? Keskustelu on voimistunut etenkin 2014 Ukrainan kriisin sekä populismin, ääri-ilmiöiden ja autoritaaristen johtajien ihailun voimistuttua. Demokratiasanaston mukaan

*Reaalipolitiikaksi kutsutaan perinteistä voimaan ja valtion itsekäisiin etuihin perustuvaa politiikkaa. Sanan alkuperä on 1800-luvulla, jolloin vastayhdistyneen Saksan kansleri Otto von Bismarck viittasi sillä Euroopan mahtivaltioiden kuningashuoneiden valtapeliin. Muilla kielillä käytetään yleensä alkuperäistä saksankielistä muotoa Realpolitik, joka juontuu sanoista real (todellinen, aktuaalinen) ja Politik (politiikka). Reaalipolitiikan tärkeimpänä sisältönä on mukautuminen vallitseviin tosiasioihin ilman ideologista sitoutumista. [...] Realpolitikin alkuunpanneen järjestelmän romahdus tapahtuikin ensimmäisen maailmansodan myötä. Euroopan kuningashuoneiden hegemonian murruttua reaalipolitiikka alkoi tarkoittaa yhä enemmän myös uusien valtiomahhtien,*

31 Huber 2013, 237–238.

32 Huber 2013, 239–240.

*kuten Yhdysvaltojen ja Neuvostoliiton, harjoittamaa politiikkaa. Näiden valtioiden ympärille muodostuneet blokit ajautuivat kylmän sodan aikana ydinasevarustelun myötä ns. 'kauhun tasapainoon', joka sai molemmat osapuolet noudattamaan paikoitellen raadollistakin reaali politiikkaa. Kutsutaan myös geopolitiikaksi.<sup>33</sup>*

Eri asia on sitten ”realismi” kansainvälisen politiikan teoriana, jota on pidetty varteenotettavana lähtökohtana ajatellen etenkin valtioita sotilaallisina toimijoina, mutta jota toki tulee haastaa väkivallattomien keinojen priorisoinnin näkökulmasta, niin että voimankäyttö saataisiin suuntautumaan eettisesti ensisijaiseen, ja oikeastaan eettisesti ainoaan, tarkoitukseensa eli suojeluvastuuseen.

Viime vuosikymmenen tapahtumat ja taju sotien – uudenlaisten hybridisotien – läsnäolosta myös Euroopassa ja kansainvälisten yhteistyörakenteiden järkkyminen ovat varmastikin terveellä tavalla avanneet silmiä sille, miten maailma makaa. Tuomas Forsberg on tehnyt esimerkiksi Euroopan turvallisuusarkkitehtuuria ajatellen seuraavia johtopäätöksiä:

- 1) Yhteisistä periaatteista sopiminen edellyttää luottamusta, jota ei tällä hetkellä ole.
- 2) Venäjän ja lännen välistä turvallisuusyhteistyötä tulee rakentaa siltä realistiselta pohjalta, että osapuolet ovat keskeisissä asioissa eri mieltä, mutta pyrkivät yhteistyöhön kaikissa niissä asioissa, joissa voivat.
- 3) Uusi eurooppalainen turvallisuussopimus on ajatuksena houkutteleva, mutta sellaisen syntyminen ei näytä todennäköiseltä.
- 4) Yhteistyötä voidaan edistää hyväksymällä vallitseva voimapolitiittinen tilanne, etsimällä yhteisiä intressejä sekä keskustelemalla yhteisistä periaatteista. Käytännön yhteistyön kautta voidaan luoda pohjaa sille, että aika on myöhemmin kypsä mahdolliselle uudelle sopimukselle. Tällä hetkellä ei ole ETYK:ä parempaa järjestelyä olemassa.<sup>34</sup>

Dietrich Bonhoeffer korosti, että kirkon tulee noudattaa Jumalan käskyä, ytimeltään rakkauden käskyä perustuen mahdollisimman hyvään tietoon ja tuntemukseen todellisesta tilanteesta ja siitä, mihin se meitä kulloinkin kutsuu. Tulee tunnistaa reaali teetit eli myös vallitseva voimapolitiittinen tilanne, vaikka sitä ei tarvitse hyväksyä. Itsekkyyttä ja kaunisteltua kuvausta omista intresseistä esiintyy molemmin puolin eri leirejä moninapaisessa maailmassa. Silti eettiset perusperiaatteet ja yhteisen hyvän etsimisen periaate eettisenä lähtökohtana pysyvät voimassa. Pohjimmiltaan ”todellisuuden mukainen” on Bonhoefferille sekä ”tosiasiallisen” myöntämistä

33 [Termin ”Reaali politiikka” selitys otettu Termipankki.fi-sivustolta.](#)

34 Forsberg 2015. Ks. myös Möttölä 2014; Vihavainen 2014; Bond et al. 2015.

että kritiikkiä sitä kohtaan, koska perimmältään ”todellisuus” avautuu Jumalan tulemisesta ihmiseksi, niin että koko maailma tuli hänen rakkautensa ja tuomansa sovituksen piiriin, paha menetti viimeisen sanan.<sup>35</sup>

Seuraava lainaus kuvaa ehkä hieman samantapaista ajattelua – joskin se tarkastelee tilannetta voimakkaammin moraalisesta ja kriittisestä näkökulmasta:

*Menneisyydessä [...] yksi valtio tai yksi osa maailmaa pyrki ratkaisemaan ongelmansa toisen valtion tai toisen maailmanosan kustannuksella. Sellaista ’terapiaa’ toteutettiin aina voima-asemasta. Voittaja oli se, joka oli vahvin. Tämä oli maailmanpolitiikan perusta. Liikkeellepaneva voima tämän politiikan takana oli kansallinen oma etu, puettuna kansallisen turvallisuuden mantteliin [...] ihmiskunnan täytyy oppia voittamaan uhat työskentelemällä yhdessä, seuraten uutta periaatetta, että jokaisen etujen huomioon ottaminen on ennakkoehto kaikkien edun saavuttamiselle, kuten jokaisen turvallisuus on edellytys kaikkien turvallisuudelle.<sup>36</sup>*

Näin silloinen metropoliitta, nykyinen patriarkka Kirill vuonna 1987 puhuessaan kirkon ykseydestä. Esitelmä on julkaistu englanniksi vuonna 2016. Johtoajatuksena hänellä oli siis kultaisen säännön etiikan mukainen kokonaisedun ja jokaisen sijaan asettumisen huomioon ottaminen, joka voidaan ilmaista myös kirkko-opillisesti: jos yksi jäsen kärsii, kaikki jäsenet kärsivät. Yhden jäsenen ilo on kaikkien ilo.

YK:lla ja kansainvälisillä kirkkojen yhteistyörakenteilla on puutteensa, mutta päättäväisellä toiminnalla paikallisesti ja kansainvälisesti kokonaisvaltaisen rauhan edellytysten parantamiseksi on merkitystä toivon ja sitä kautta rakkauden ja uskon näkökulmasta. Esimerkkeinä voidaan ajatella ilmastonmuutoksen haasteeseen vastaamista, pakolaisuutta, nuorisotyöttömyyttä, eettistä välinpitämättömyyttä, konsumerismia, asekauppaa tai toisen kunnioittavan kohtaamisen ja keskustelun edistämistä. Lähimmäisenrakkauden kautta ja armon sanomaa tarjolla pitämällä ja omassa toiminnassa havainnollistamalla voidaan ”reaalipolitiikkaan” vastata todellisuuden ytimestä käsin. Inhimillisen tiedon näkökulmasta asiantuntijat ovat parhaita asiantuntijatiedon lähteitä, mutta huomioon tulee ottaa myös yksilöiden ja yhteisöjen kokemus ja uskon näkökulma, jos todellisuutta katsotaan Jumala-uskon kautta kokonaisvaltaisesti – samalla kertaa nöyrästi ja rohkeasti. Dialoginen ote auttaa pääsemään suppeasti määriteltyjen ja ihmisiä jakavien ideologisten muurien lävitse. Se edellyttää myös oman identiteetin riittävää selkeyttä ja vahvuutta. Uskonnonopetuksella ja kristillisellä kasvatuksella on tässä tehtävää. Onhan pseuduskonnollinen, pinnalliseen uskonnolliseen tuntemukseen

35 Bonhoeffer 1998 (DBW 8), 222.

36 Kirill 2016, 15. Suom. Tomi Karttunen.

perustuva, ideologisesti manipuloitavissa oleva instrumentalisoitu uskonnollisuus yksi ekstremismin keskeisistä lähteistä.

Idealismi voi kääntyä itseään vastaan, mutta niin voi myös kapeakatseisesti määritelty realismi. Siksi usko Jumalaan Kolmiyhteytenä, Luojaan, Lunastajaan ja Pyhittäjään, Herraan ja eläväksi tekijään on kestävä pohja kokonaisvaltaiselle työnäylle, johon parhaalla tavalla voidaan kytkeä myös kirkollinen rauhantyö. Apostolin ohje pätee: ”Koetelkaa kaikkea ja pitäkää se mikä on hyvää” (1. Tess. 5:22). Täydellinen rauha on eskatologista todellisuutta, mutta Kristuksessa se on läsnä jo nyt.



## 6 KIRKKO, VALTIO JA YHTEISKUNTA

### 6.1 Kirkon tehtävä maallistuneessa yhteiskunnassa

#### Sekularisaatioteesi ja sen kritiikki

Alaluvun 6.1 teksti on alun perin esitelmä, joka on pidetty Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Inkerin kirkon neuvottelukunnan kokouksessa 27.4.2019. Osa tekstistä on uudelleen muokattu ja täydennetty versio Reseptio-lehdessä 1/2013 julkaistusta artikkelista.

Maallistumisen todellisuuteen vastaaminen, voimavarojen kohdistettu suuntaaminen ja toimintakulttuurin uudelleen ajattelemisen ovat keskeisiä perinteisten eurooppalaisten valtavirkkokojen haasteita. Erityisesti tämä näyttää koskettavan protestanttisia kirkkoja, mutta myös roomalaiskatolinen kirkko on puhunut maallistumisen haasteesta etenkin Vatikaanin toisesta kirkolliskokouksesta lähtien 1960-luvulta asti. Suomalaisessa kansankirkkotodellisuudessa eurooppalaisen maallistumisen eli sekularisaation todellisuuteen havahtuminen näyttää olleen hitaampaa kuin etelämpänä aina 2000-luvun alkuun jatkuneen suhteellisen stabiilin tilanteen takia. Kiihtyvään muutokseen on kuitenkin herätty etenkin 2000-luvulla aiempaa voimakkaammin. Tässä alaluvussa käydään lävitse sekularisaatiota käsitteleviä teorioita ja niiden kritiikkiä sekä ”postsekulaariksi” kutsuttua käännettä ja sitä, mitä kirkot ovat käytännössä tehneet asian eteen sekä sitä, miten ne katsovat uudenlaisen ulospäin suuntautuvan missionaarisuuden voivan uudistaa niitä kirkkoina etenkin Euroopassa ja Pohjois-Amerikassa.

Alun perin ”sekularisaatio” tarkoitti kirkon omaisuuden ottamista maallisen vallan käyttöön. Termi sai 1800-luvulla ideologisia värejä, kun tietyt liikkeet asettivat tavoitteekseen kirkon vaikutusvallan poistamisen yhteiskunnassa.<sup>1</sup> Sosiologiseen käyttöön termi sekularisaatio eli maallistuminen tuli, kun 1900-luvun alkupuolella Max Weber ja Émile Durkheim aloittivat varsinaisen sekularisaatioteorian muotoilemisen. Molemmat olivat sitä mieltä, että uskonnot häviävät modernissa yhteiskunnassa. Tämä teesi sai moneksi vuosikymmeneksi vallitsevan 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. Alko esiintyä myös kritiikkiä sekularisaatioteoriaa kohtaan. Monet tutkijat korostivat eroa sekularisaatioteorian ja ideologisen uskontokritiikin välillä. Tilaa sai ajatus, että uskonto ei välttämättä häviäkään eikä edes sen asema välttämättä heikkene.<sup>2</sup>

1 Häkkinen 2010, 41.

2 Kääriäinen 2003, 90–91.

Sekularisaatioteorian kolme keskeistä perustetta ovat:

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

Etenkin 1980-luvun puolivälistä alkaen klassinen sekularisaatioteesi sai osakseen yltyvää kritiikkiä. Kun aiemmin oli nähty uskonnollinen Yhdysvallat läntisen kulttuuripiiriin poikkeuksena ja sekularisoituva Eurooppa mallina, nyt alettiinkin nähdä, että Eurooppa, Kanadan ohella, on päinvastoin poikkeus muun maailman rinnalla. Erityisesti kolme ilmiötä loivat tunnetta ”uskonnon paluusta”:

1) *Missionaarinen menestys, kristinuskon kasvu etenkin Afrikassa ja Aasiassa.*

Filosofi Jürgen Habermasin analyysin mukaan etelän kasvavat kirkot edustavat konservatiivista kristillisyyttä, joka siis näyttäisi korreloivan kirkon kasvun kanssa. Toisaalta voidaan huomauttaa, että Euroopassa konservatiiviseksi luokiteltava kristillisyyks on jäänyt selvään vähemmistöön. Olennaista on kaiketi ennen muuta elinvoimaa tuova uskollisuus kristinuskon sisällölle Jumalan armon ja rakkauden ilmoituksena ja nöyrä mutta rohkea evankeliumin mukaan eläminen, rukous ja lähimmäisyys. Tämä tuo uskottavuutta ja johtaa luoviin ja koskettaviin ratkaisuihin. Missionaarinen menestys uusilla alueilla ja uusien kulttuurien parissa näyttää olevan riippuvaista myös muun muassa 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 Latinalaisessa Amerikassa ja myös Afrikassa.<sup>4</sup>

2) *Fundamentalistinen radikalisoituminen* (esim. Khomeinin Iran).

Nopeimmin kasvavia uskonnollisia liikkeitä, kuten tiettyä osaa helluntailaisista sekä radikaaleja muslimeja, voidaan Habermasin mielestä kutsua ”fundamentalistisiksi”. Ne joko taistelevat modernia maailmaa vastaan tai eristäytyvät siitä.

3 Kääriäinen 2003, 91–96; Habermas 2008, 1; Häkkinen 2010, 42.

4 Habermas 2008, 2.

3) *Uskonnessa olevan väkivalta potentiaalinen poliittinen hyväksikäyttö* (esim. Lähi-itä).<sup>1</sup> Usein maalliset konfliktit syttyvät liekkeihin vasta, kun ne koodataan uskonnollisella terminologialla. Esimerkkeinä Habermas mainitsee Lähi-idän, hindunationalismin sekä USA:n Irakin sodan.<sup>2</sup> Sittemmin olemme nähneet muun muassa Isisin nousun ja hiipumisen.

Kun sekularisaatioteesistä keskustellaan, ei lähtökohtana ole välttämättä mustavalkoinen joko–tai–ajattelu, vaan teoriaa voidaan tarkentaa ottamalla käsittelyyn sen osia erikseen. Monissa tulkinnoissa on keskeistä huomio uskonnon yhteiskunnallisessa merkityksessä.<sup>3</sup> Osin pitää paikkansa, että uskonto ei katoa vaan muuttaa muotoaan, mutta toisaalta ”uskonnottomien” (*the nons*) joukko näyttää vaikkapa Pohjoismaiden suurissa kaupungeissa kasvavan nopeimmin.

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 ”menettäneet muistinsa”. Yhteinen traditio on kuitenkin yhteiskunnan olemassaolon edellytys. Monikulttuurisuuskin edellyttää oman kulttuurin tuntemista.<sup>4</sup>

Uskonnon mieltäminen osaksi omaa identiteettiä, ”vaikkapa tanskalaisuutta, venäläisyyttä tai puolalaisuutta”, on monesti merkinnyt kansankirkkouskonnollisuuden lukumääräisesti vahvaa asemaa, jolloin myös syvemmälle opetukselle on ainakin periaatteessa runsaasti kosketuspintoja. Tämä voi kuitenkin olla kaksiteräinen miekka. Uskonnon ja valtion kiinteä suhde näyttää useimmissa tapauksissa edistäneen uskonnollisten uskomusten ja käytänteiden häviämistä. Kirkoilla on kuitenkin ehkä mahdollisuus siirtyä uudella tavalla julkiseen tilaan ryhtymällä yksilön puolustajiksi ja tukemalla universaaleja oikeuksia, kuten uskonnonvapautta. Niiden tulisi siis siirtyä valtiosuuntautuneista yhteiskuntaorientoituneiksi.<sup>5</sup> Toisaalta tällainen yhteiskunnallinen aktivismi – varsinkin puoluepoliittisesti kapeutuneena – myös vieroittaa ihmisiä kirkosta ja saa heidät kaipaamaan syvempää hengellisyyttä.

Jürgen Habermas on sitä mieltä, että tilastotiedot puolustavat sekularisaatioteesin paikkansa pitävyyttä – ainakin eurooppalaisessa kulttuuripiirissä. Hänen mukaansa ongelma on käsitteen ”sekularisaatio” epätarkassa käytössä.<sup>6</sup> Vastaavasti esimerkiksi missiologi Leslie Newbigin tulkitsi sekularisaation johtaneen ei

1 Habermas 2008, 2.

2 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 sosialististen maiden, erityisesti Venäjän ”uskonnollistumista” (Kääriäinen 2003, 96–105).

3 Kääriäinen 2003, 108–109.

4 Kääriäinen 2003, 109–111.

5 Kääriäinen 2003, 111–114.

6 Habermas 2008, 3.

rationaaliseen modernismiin vaan uuspakanalliseen yhteiskuntaan. Islamin ekspansioon yhdistyneenä sekularisaation eteneminen saa hänet etsimään kirkon aitoa missionaarisuutta kristikunta-tilanteen jälkeisessä maailmassa ristin ja ylönousemuksen valossa.<sup>7</sup> Joka tapauksessa myös Habermas liittyy Casanovan teesiin, että uskonto ei välttämättä menetä merkitystään ja relevanssiaan. Tästä hän päätyy kuvaamaan Euroopan tilaa ”postsekulaarina” siinä mielessä, että yhteiskunnan tulee sopeutua uskontojen yhä jatkuvaan olemassaoloon.<sup>8</sup>

## Postsekulaari yhteiskunta: jaettu kansalaisuus ja kulttuuristen erojen kunnioitus

Habermas viittaa jälkisekulaarilla erityisesti kolmeen ilmiöön:

- 1) Se, että globaalien konfliktien esitetään usein liittyvän uskontoon, muuttaa yleistä tietoisuutta. Eurooppalaiset tulevat tietoisiksi omasta poikkeavasta asemastaan maailmassa.
- 2) 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.<sup>9</sup>

Mitä sitten pitäisi tehdä? Habermas pitää ensinnäkin valtion maallistamista oikeana vastauksena uuden ajan alun tunnustuksellisiin sotiin. Hallitusten piti omaksua neutraali asenne rauhan ja järjestyksen vuoksi. Vähitellen on saavutettu uskonnonvapaus, joka kuitenkin voidaan taata vain siten, että kansalaiset eivät gettoidu uskonnollisiin yhteisöihin barrikadien taakse ja eristäydy toisistaan. Oikeusvaltio periaatteessa takaa uskonnonvapauden perusoikeutena. Suvaitsevaisuutta tulee kuitenkin harjoittaa myös jokapäiväisessä elämässä eikä vain teoriassa.<sup>10</sup>

Habermas korostaa aidon osallistamisen edellyttävän, että liberaaleja asenteita ei sotketa yhdentekevyyteen. Tulee taata integraatio ja tasapuolisuus yhteiskunnassa, jossa yhdenvertainen kansalaisuus ja kulttuuriset erot ovat toisiaan täydentäviä eivätkä konfliktissa toistensa kanssa.<sup>11</sup>

Radikaalin monikulttuurisuusajattelun, joka korostaa eri kulttuurien yhteensovittamattomuutta, vaarana on Habermasin mukaan kulttuuri relativismi, joka estää

---

7 Keskitalo 1999, 246.

8 Habermas 2008, 3.

9 Habermas 2008, 3. Postsekulaarisesta teologiasta pohjoismaisen kansankirkkoteologian haasteena ks. Eckerdal 2012, 108–223.

10 Habermas 2008, 4–6.

11 Habermas 2008, 6–7.

universaalien periaatteiden soveltamisen myös silloin, kun suojeltaisiin vähemmistöjä. Tällöin se toimii itseään vastaan.<sup>12</sup> Toisaalta Habermas kysyy, onko uskonnon arvon kieltäminen lainkaan sovitettavissa yhteen jälkisekulaarin ajattelumallin kanssa, joka etsii tasapainoa jaetun kansalaisuuden ja kulttuurien välisten erojen kunnioittamisen välillä. Tarvitaan suvaitsevaisuuden opettelemista paitsi uskonnollisilta traditionaaliselta myös sekularisteilta. Tulee kieltää uskonnon arvon polkeminen yhtä lailla kuin miesten ja naisten tasavertaisten oikeuksien uskonnollinen torjuminen. Muuten sekoitetaan 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.<sup>13</sup> Englannissa on jopa kokeiltu metodeja keskustella yhteiskunnan arvoista uskontojen ja niiden pyhien kirjoitusten valossa.

Habermas korostaa, että demokraattinen valtio ei voi etukäteen rajoittaa tyhjentävästi erilaisten julkisten äänten moniäänisyyttä. Muuten voitaisiin irrottaa yhteiskunta merkityksiä ja minäkuvaa rakentavista voimavaroista, jotka ovat varsin niukat. Jos sekularistit eivät tunnusta tätä oikeutta kanssakansalaisille, he laiminlyövät vastavuoroisen tunnustamisen periaatteen, joka on perustavan tärkeää jaetulle kansalaisuudelle.<sup>14</sup>

Euroopassa ovat tuttuja kiistat krusifikseista, kaularisteistä ja kasvot peittävästä 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 Dobbelaeren toteama kirkon ja uskonnollisten yhteisöjen sisäinen sekularisaatio, maallistuminen. Seppo Häkkinen toteaa Dobbelaeren ja Kati Niemelään viitaten, että ”uskonnollisten yhteisöjen transsendenttisuus on vähentynyt ja ne ovat mukautuneet yhä enemmän sekulaariin yhteiskuntaan”.<sup>15</sup> Tämä on oirehtinut osaltaan vaikkapa kärjistyneessä keskustelussa niin kutsuttujen liberaalien ja konservatiivien kesken.

## **Eurooppa jälkikristillisenä alueena ja uusi evankeliointi**

Teoreettisesti kiteytyneemmän ja metatasolle menevän tulkintamallin yleiseen sosiologiseen tarkasteluun nähden tarjoaa dogmatiikan professori, dominikaani Emmanuel Perrier, joka tulkitsee klassisten sekularisaatioteorioiden nojanneen syy-seurausajatteluun. Ajateltiin, että kaikkialla Euroopassa saavutetaan modernisaation tavoite: autonominen subjekti, jolle on tunnusomaista oppositio uskontoa kohtaan.<sup>16</sup> Sekularisaatiotarina ei kuitenkaan sellaisenaan ole toteutunut edes

12 Habermas 2008, 7.

13 Habermas 2008, 8–9.

14 Habermas 2008, 9.

15 Häkkinen 2010, 233.

16 Perrier 2011, 144

Euroopassa. Perrier näkee kristinuskon ja kulttuurin risteytymisen eurooppalaisessa kulttuuripiirissä olevan sekularisaation juuri: juutalaiskristillinen kulttuuri vei eteenpäin roomalais-hellenistisen kulttuurin ambitioita. Eurooppalainen kulttuuri näki kristinuskossa osoituksen universaaleista ihanteistaan samalla kun se katsoi ylittävänsä kristinuskon ja voivansa luopua uskosta, johon ilmoitus kutsuu.<sup>17</sup> Samalla kuitenkin kasvu alkoi tyrehtyä, kun puu irrotettiin juuristaan.

Vastustuskyky maallistumiselle näyttää olevan myös 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 *laïcité*-ajattelussa, jossa valtion ja julkisen tilan uskonnottomuutta on pitkään vaalittu osana ranskalaista identiteettiä. Kaiken kaikkiaan Perrier näkee uskonnollisen kriisin ilmentymänä kansallisten identiteettien käymistilasta.<sup>18</sup> Samansuuntaiseen johtopäätökseenhän voi tulla esimerkiksi ajateltaessa Suomea, joka on kansainvälistynyt vauhdilla 90-luvun alusta lukien.

Eurooppa suhtautuu Perrierin mukaan kaksijakoisesti sen arvoja kannattelevaan uskonnolliseen traditioon. Kirkko on yhtäältä viimeinen instituutio, joka muistuttaa sen omasta menneisyydestä, jolle se on kääntänyt selkensä, ja toisaalta Eurooppa etäisesti liittyy kristilliseen arvopohjaan, joka on syvällä sen sielussa.<sup>19</sup> Sosiologi Grace Davie on todennut, että eurooppalaiset uskovat omalla tavallaan, vaikka eivät kuulu kristilliseen yhteisöön. Perrier kuitenkin näkee, että todellisuudessa uskonnolliseen yhteisöön kuulumattomuus näyttää johtavan pikemminkin epäuskoon kuin vaihtoehtoihin uskomuksiin.<sup>20</sup> Onkin totta, että esimerkiksi Suomessa ateistien ja radikaalisti sekulaarien määrä on lisääntynyt.

Perrierin mielestä eurooppalainen kulttuuri on pirstoutunut pooleihin, jotka eivät kommunikoi ja muodostavat keinotekoisia vastakkainasetteluja: usko ja järki, luonto ja kulttuuri, moraalit ja laki, rakkaus ja seksuaalisuus, yksilö ja valtio, tosi-Asia ja merkitys, vapaus ja velvollisuus, aine ja henki, julkinen ja yksityinen tila, traditio ja edistys, asiantuntijat ja päätöksentekijät ja niin edelleen. Eurooppalainen sekularisaatio on siis ennen muuta kulttuurinen ja ihmiskuvan kriisi, jonka näkyvin tunnusmerkki on sen uskonnollinen käymistila. Perrier näkeekin kolme haastetta kirkolle Euroopassa: 1) kristillisen tradition välittäminen, muisti, 2) lähetys tai uusi evankeliointi ja 3) oppi ihmisestä ja pyhyys, kaiken kaikkiaan syvällisen kokonaiskuvan muodostaminen ihmisestä ja yhteiskunnasta.<sup>21</sup>

---

17 Perrier 2011, 145.

18 Perrier 2011, 147–148.

19 Perrier 2011, 149.

20 Perrier 2011, 149.

21 Perrier 2011, 151.

Aluksi ajateltiin, että ongelmien syynä oli se, että kirkko oli viivästyttänyt uudistumistaan ja modernin kohtaamista liian pitkään. Moderni liberalismi on kuitenkin pikemminkin kiihdyttänyt valtavirran kirkkojen jäsenkatoa. Eksistentiaalinen etsintä ja uudistuspyrkimykset tukivat uusien hengellisten yhteisöjen syntyä, kun havaittiin, että ydinkysymys on pohjimmiltaan se, miten toteutetaan kokonaisvaltaista missiota. Uusille yhteisöille esimerkiksi roomalaiskatolisen kirkon piirissä, kuten St. Egidio ja Focolare, ja ekumeeninen Taizé, on Perrierin mukaan tunnusomaista voimakas yhteisöllinen ja liturginen painotus. Ensisijaista on hengellinen kokemus elävästä suhteesta Kristukseen Pyhässä Hengessä, liittyminen kirkon traditioon ja tunnustukseen pitäytyminen. Traditiosta ammennetaan uutta ja etsitään paluuta uskon salaisuuden, mysteerin kohtaamiseen Vatikaanin II kirkolliskokouksen ja ekumeenisessa liikkeessä laajasti vaikuttaneen ”ressourcement”-ajatuksen mukaisesti. Tunnusmerkillistä on myös juurtuminen Raamattuun, eukaristinen hurskaus, rukouksen ja ripin elpyminen. Saarna on Raamatun sanomaan ankkuroitunutta ja kristillisen elämä saa käytännön ilmaisen evankelioinnissa sekä oikeudenmukaisuuden ja laupeuden töissä.<sup>22</sup> Merkille pantavaa on myös karismaattisen liikkeen voimakas vaikutus ennen muuta roomalaiskatolisessa kirkossa.

## Evankeliumin julistaminen maallistuneessa yhteiskunnassa kirkkojen haasteena

Miten siis kirkot kasvavat ja voisivat kasvaa? Esimerkiksi Amerikan episkopaalisen kirkon päätilastoanalytikko Kirk Hadaway on eritellyt kuusi tekijää, jotka edesauttavat kirkkojen kasvua:<sup>23</sup>

- 1) *Selkeä käsitys kirkon tarkoituksesta, missiosta:* ”Kirkot, jotka ovat selvillä siitä, miksi ne ovat olemassa ja mitä niiden pitäisi tehdä, ovat todennäköisimmin kasvavia seurakuntia.” Toisin sanoen kirkkojen pitää olla tarkoitus-lähtöisiä. Voidaan puhua myös selkeästä missionaalisuudesta tai evankeliumi-lähtöisyydestä, ankkuroitumisesta ristiinnaulittuun ja ylösnousseeseen Kristuksen, kuten Paavali tähdensi. Tärkeä on siten se, että kirkon työ on selkeän hengellistä.
- 2) *Lapset ovat etusijalla.*
- 3) *Panostetaan pyhäkouluun, joka yhä toimii.*
- 4) *Aikuistyössä oppimisen kulttuurin tärkeys.* Hadawayn mukaan ”Yksi vahvimista kasvun korrelaateista liittyy siihen, että seurakunta pitää aikuisten uskonnollista formaatiota tärkeänä”.

<sup>22</sup> Perrier 2011, 151.

<sup>23</sup> Hadaway 2015; Heard 2015. Suom. Tomi Karttunen.

- 5) *Lämpimät ja monipuoliset tavat kontaktoida vierailijoita ja alueelle muuttaneita.*
- 6) *Sunnuntaina on useampia kuin yksi jumalanpalvelus.* Tulee tarjota mahdollisuus niin ”traditionaaliseen” kuin ”nykyaikaiseen” jumalanpalvelukseen. Tämän lisäksi esimerkiksi sähköisen osallistumisen mahdollisuuksien tulee olla monipuolisia: sosiaalinen media ja niin edelleen.

Englannin kirkossa taas on meneillään kirkon missionaarisuutta tukeva *Renewal and Reform* -hanke tavoitteena olla ”kasvava kirkko kaikkia ihmisiä varten kaikissa paikoissa”.<sup>24</sup> Esimerkkinä menneiden vuosien oppimisprosessista on muun muassa havaittu värillisten, etenkin mustien seurakuntien kasvaneen saarivaltiossa nopeasti.<sup>25</sup> Aiemmasta opitun pohjalta on kiteytetty Englannin kirkolle esimerkiksi nämä kuusi opetusta:

- 1) On toivoa.
- 2) Kirkon kasvussa on usein mukana ihmisiä etnisistä vähemmistöistä; valtavirran kirkkoja paremmin heitä tavoittavat pienet yhteisöt.
- 3) Seurakunnan istuttaminen on tehokkain yksittäinen strategia kasvavalle kirkolle. Jokainen hiippakunta tarvitsee seurakunnan istuttamisen strategian.
- 4) Kirkko kasvaa yleensä Britannian ”kauppareittien” varrella – missä ihmiset liikkuvat. Niinpä esimerkiksi apostoli Paavali työskenteli Välimeren maailman kauppareiteillä tavoittaakseen antiikin maailman.
- 5) Lontoon hiippakunta on anglikaanisen kirkon kasvun keskus. Erityisesti arkkipiispa David Hopon aikana Lontoo vaihtoi taantumisesta kasvu-uralle. Mitä hän teki, josta voisimme oppia?
- 6) Tarvitaan kirkon kasvun teologia. Miksi kasvava kirkko on sitä, mitä Jumala haluaa? Tämä ajatus tulee artikuloida yksinkertaisesti ja luopua fatalismista, jonka mukaan kristillisyys taantuu länsimaisen kulttuurin vaikutuspiirissä.

Meillä on ehkä mielikuva, että kirkon missio, lähetys, on Saksassa ollut taustalla viime vuosikymmeninä. Muutosta on kuitenkin tapahtunut. Saksan evankelisen kirkon kirkolliskokous julisti vuonna 1999:

*Protestanttiselle kirkolle uskon asia ja missionaarinen tehtäväksianto on ensimmäinen prioriteetti [...] Tehtävämme on avata ihmisten silmät kristillisen sanoman totuudelle ja kauneudelle. Haluamme saada heidät vapaasti sitoutumaan Kristukseen ja pysymään kirkossa uskovien yhteisönä.*<sup>26</sup>

<sup>24</sup> [Lue Englannin kirkon kotisivuilta Renewal and Reform -hankkeesta.](#)

<sup>25</sup> [Lue Englannin kirkon uutisvustolta lisää seurakuntien kasvusta Britanniassa.](#)

<sup>26</sup> Herbst 2011, 41.



Saksassa käynnistettiin 2000-luvun alkuvuosina evankelisen kirkon neuvoston entisen puheenjohtajan piispa Wolfgang Huberin johdolla uudistumisohjelma, josta jäi elämään muun muassa hänen iskulauseensa ”Wachsen gegen des Trendes”, kasvua vastoin trendiä. Professori Wilfried Härle on tältä pohjalta kirjoittanut analyysin 32 kasvavasta evankelisesta seurakunnasta. ”Kasvun” ihannointia on tarkasteltu myös kriittisesti. Jos ei nyt ”menestyksen teologiasta” ole puhuttu, on kuitenkin esimerkiksi huomautettu, että kasvua ei voi mitata yksinkertaisin luvuin. Nopea kasvu voi jäädä pinnalliseksi, pienen joukon hallitsemaksi ja olla kestäättömällä pohjalla, mikä tuo mukanaan pettymyksen ja ehkä taantumisen. Kasvulle on viisasta antaa aikaa. Se on myös osa kristillistä laupeutta. Jos haluat edetä nopeasti, liiku yksin. Jos haluat saavuttaa kestäviä tuloksia, toimi yhdessä toisten kanssa. On myös syytä kysyä, saavutetaanko kasvu toisten seurakuntien kustannuksella vai miten. Kasvun tulee rakentaa omaa seurakuntaa ja juurruttaa siihen.<sup>27</sup>

Terveen kasvun pohjana ovat rohkaisevat kanssakristityt seurakunnassa ja yhdessä tekeminen. Seurakunnan tulee olla ulospäin suuntautunut, missionaarinen ja avoin kansankirkko eikä jäädä vain ”klubilaisten” omaksi. Tarvitaan siis ”avaavan toiminnan” rakenteita, ”esikartanotoimintaa” tai evankeliumin valmistelua (*praeparatio evangelica*). Tarvitaan kuitenkin myös ”kutsuvan toiminnan” rakenteita: eläviä jumalanpalveluksia, joissa on hyvää musiikkia; elämänmakuisia ja aitoja saarnoja; kirkollisia toimituksia, joissa siunaus tulee näkyväksi ja ilma-  
piiri on kutsuva; erityisjumalanpalveluksia; kokemussuuntautunut rippikoulutyö ja liittymäkohtia muuhun nuorisotyöhön; vapaa-aikaa lapsille ja nuorille, mutta myös perheille ja aikuisille; erilaisia kirkkomusiikin ryhmiä; kotiryhmiä ja uskon kursseja tai teemaseminaareja.<sup>28</sup>

Kardinaali Walter Kasper puolestaan pohtii kirjassaan *Katholische Kirche. Wesen, Wirklichkeit, Sendung* (2011) uutta evankeliointia kirkon haasteena. Kasper alle-  
viivaa, että kyse ei ole mistään muusta kuin Jeesuksen Kristuksen evankeliumin tuomisesta uuteen tilanteeseen uudella tavalla. Kyse on pitkästä ja työlästä kypsy-  
misprosessista, 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 syntymisestä 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 rinnakkaisajatuksena.

Kasper korostaa, että ytimeltään on kyse pääsiäistapahtumasta, kuolemisenesta vanhalle ja uuden esiin tulemisesta. Tässä mielessä olemme vielä alussa. Hän tähdentää: ”Uusi evankelioiminen edellyttää itse-evankeliointia. Sokeat eivät voi

27 Neumeier 2011.

28 Neumeier 2011.

taluttaa sokeita (Matt. 15:14).<sup>29</sup> Tämä ajatus muistuttaa muun muassa Dietrich Bonhoefferin ajatusta – Horst Georg Pöhlmannin muotoilemana –, jonka mukaan tulee puhua ensin Jumalalle, jotta voisi puhua Jumalasta. Joka tapauksessa ensin tulisi havahtua omaan tilaansa ja kirkon sisäisen sekularisaation todellisuuteen ja tehdä parannusta, jotta voi antaa uskottavan todistuksen sekulaarissa ja etenkin postsekulaarissa yhteiskunnassa.

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

- 1) Ihmiset tarvitsevat evankeliumin rukiista 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 kommervenkkejä 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. Ensisijaista 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 köyhyden keskellä jälleen välttämätön todistus.<sup>30</sup>

Luterilaisen maailmanliiton Windhoekin yleiskokouksessa 2017 pohjoismaiset ja länsieurooppalaiset kirkot tekivät aloitteen maallistuneissa yhteiskunnissa elävien Euroopan kirkkojen haasteiden ottamiseksi paremmin huomioon. Vuonna 2019 käynnistettiin projekti, jonka tarkoitus on muun muassa koota olemassa olevaa tutkimustietoa liittyen kirkkojen todelliseen tilanteeseen ja sekularisaation haasteeseen vastaamisen tapoihin, jotka jo nyt ovat osoittautuneet hyviksi. Aluksi keskitytään erityisesti vähenevien kasteiden ja tähän vastaamisen teemaan Pohjoismaiden luterilaisten kansankirkkojen haasteena. On määrä myös koota ja kehittää tältä pohjalta kirkkoille käytännön menetelmiä, joita voitaisiin soveltaa eri konteksteissa.

---

29 Kasper 2011, 478.

30 Kasper 2011, 480–483.

Monien eurooppalaisten ja vaikkapa Pohjois-Amerikan kirkkojen todellisuudet ovat varsin samankaltaisia. Olisi hienoa, jos voisimme myös paremmin oppia siitä, mikä on tehnyt vaikkapa afrikkalaisista kirkkoista niin elinvoimaisia. Kaikki kuitenkin voimme oppia toisiltamme luterilaisina kirkkoina ja myös ekumeenisesti.

Joulukuussa 2018 Uppsalassa pidetyn orientoivan kokouksen pääesitelmän piti norjalainen teologian professori Harald Hegstad. Hän kuvasi pohjoismaisten kirkkojen tilannetta yleisen instituutioiden itsesäilytysteorian valossa. Hyvin usein ongelmiin vastataan niin, että tuotetaan enemmän samaa ja pyritään tuottamaan sitä paremmin. Tulee kuitenkin kysyä, tarvitaanko syvempää kontekstin analysointia eikä vain pitäytymistä vanhaan. Prosessi ei ole helppo, koska silloin ajaututaan konfliktiin kirkko-opillisen itseymmärryksen ja arvojen kanssa. On kuitenkin syytä pitää mielessä, että perustehtävä on evankeliumin julistaminen maailmalle tänään. Tämä tehtävä ei ole muuttunut, vaikka tavat hoitaa tätä tehtävää muuttuisivatkin. Etenkin pohjoismaisissa kansankirkkoissa on syytä muistaa, että kirkko on yhteisö, ei vain yhteiskuntiemme uskonnollinen ulottuvuus. Luterilaisen tunnustuksen mukaan kyseessä on pyhäin yhteisö (*congregatio sanctorum*). Tarvitsemme kaikkien jäsentemme panosta palvelutehtävän hoitamisessa. Meidän tulee kuunnella Henkeä ja ottaa osaa Jumalan lähetykseen (*missio Dei*). Mihin hän meitä tänään kutsuu? Kirkko on yhtäältä katolinen, koko maailmaa varten. Toisaalta se on kontekstuaalinen, kirkko ihmisiä varten. Tästä nousee uudistaminen ja uudistuminen.<sup>31</sup>

Hegstad totesi, että sekularisaation käsite on epämääräinen ja monimerkityksinen. Yleisesti ottaen sillä tarkoitetaan useimmiten vain uskonnon merkityksen rapautumista yhteiskunnassa. Puhe postsekulaarista uskonnon muodon muuttumisesta on osin totta, mutta esimerkiksi Oslon seudulla nopeimmin kasvava ryhmä ovat uskonottomat (*the "Nons"*). Hegstad kysyikin, miten kirkot oppivat? Hänen mukaansa ne eivät opi niinkään teoreettisen tiedon kuin kokemustensa kautta. Tarvitaan työvälineitä käytäntöjen parantamiseen. Seurakuntia tulee vahvistaa oppivina yhteisöinä ja edistää jaettua oppimista sekä käytännöllisen viisauden kumuloitumista. Kirkot ovat entistä enemmän osa kansalaisyhteiskuntaa, edelleen näkyviä julkisia kirkkoja Pohjoismaissa.<sup>32</sup> Numerot ovat vain yksi ulottuvuus. Olennaista on, ettei vain puolusteta saavutettua asemaa vanhoilla keinoilla, vaan suunnitellaan toimimista uudessa tilanteessa. Olisi hyvä, jos voitaisiin kerätä tutkimustietoa kirkkojen käyttöön ja myös tietoa siitä, miten käytännössä on opittu toimimaan lupaavalla tavalla uudessa tilanteessa.

Aiemmin Hegstad on kirjassaan *The Real Church* (Todellinen kirkko) kiteyttänyt:

*Mahdollinen määritelmä kirkon kehittämiseksi voisi olla seuraava: intentionaalinen yritys varustaa kirkko paremmin siihen, mikä se on kutsuttu olemaan ja tekemään, mitä se on kutsuttu tekemään [...] Toisaalta kirkon kehittämisen*

31 Hegstad 2018.

32 Hegstad 2018.

*pitäisi ottaa huomioon kirkon erityispiirteet sosiaalisena todellisuutena annetussa kontekstissa. Toisaalta kirkon kehittämisen pitäisi perustua teologiselle ymmärrykselle kirkosta: vaikka se on ihmisyyhteisö, se on myös tulosta Jumalan läsnäolosta ja Jumalan kutsusta. Kun dogmaattisen ekklesiologian tarkoitus on tulkita teologisesti uskoa kirkkoon, käytännöllinen ekklesiologia tarkastelee, miten tätä uskoa toteutetaan käytännössä – niin että kirkko 'rakentuu rakkaudessa' (Ef. 4:16).<sup>33</sup>*

Yhteenvetona evankeliumin voiman löytämisen tiestä kirkolle nostan esiin muutamien kohdan:

- 1) *Kasvava seurakunta tarvitsee selvän käsityksen kirkon tarkoituksesta, missiosta.* Ensisijaista on Kristuksen evankeliumin tuominen uuteen tilanteeseen uudella tavalla aikaa vievän kypsymisprosessin kautta.
- 2) *Tarvitaan harkittu ja pastoraalisesti viisas "kasvun teologia".* Yhtäältä kirkon kehittämisen tulee ottaa huomioon kirkon erityispiirteet sosiaalisena todellisuutena annetussa kontekstissa. Toisaalta kirkon kehittämisen pitäisi perustua teologiselle ymmärrykselle kirkosta kolmiyhteisen Jumalan ja hänen ilmoituksensa läsnäolosta maailmassa. Tarvitaan siis sekä dogmaattista että soveltavaa, käytäntöön vievää kirkko-oppia. Ei tule vain toistaa ja puolustaa vanhaa vaan syvempää analysointia, johtopäätöksiä ja viisasta toteutusta.
- 3) *Kirkko kasvaa "kauppareittien" varrella,* niin Paavalin aikaan kuin nyt. Tulee siis olla ulospäin suuntautunut yhteisö. Tällaista seurakuntaa ja sen tervettä kasvua tukevat rohkaisevat kanssakristityt ja yhdessä tekeminen, pyhään yhteys ja koko kirkon apostolisuus. Kirkko ei ole vain yhteiskunnan uskonnollinen ulottuvuus. Tarvitaan sekä avaavaa että kutsuvaa toimintaa. "Rakkaudessa rakentuvan" kirkon elämänmuotoon kuuluvat lämpimät ja monipuoliset kontaktit vierailijoihin ja alueelle muuttaneisiin.
- 4) *Lasten tulee kirkon toiminnassa olla etusijalla.* Myös pyhäkoulu voi edelleen toimia. Samalla tarvitaan eri ikäisille suunnattua luovaa kristillistä kasvatusta, katekumenaattia.
- 5) *Kun liturgiaa vietetään kaikkia taiteiden tarjoamia mahdollisuuksia hyödyntäen, ei tarvita alituisia uutuuksia ja kommervenkkejä:* silloin liturgia itsessään kiehtoo. Sunnuntaina on, jos mahdollista, hyvä olla useampi kuin yksi jumalanpalvelus, esimerkiksi "traditionaalinen" ja "nykyaikainen" vaihtoehto.
- 6) *Diakonian ytimessä on Jeesuksen seuraaminen ja siten toisia varten oleminen kirkkona.* Edellä sanottuun voisikin lisätä tarpeen pohtia syvemmin "julkista teologiaa" osana kirkon profetaattista kutsumusta Herransa seuraajana ajassamme.

---

33 Hegstad 2013, 228–229. Suom. Tomi Karttunen.

Kirkossamme on havahduttu viimeksi kuluneen kymmenen vuoden aikana siihen, että tarvitaan ”toimintakulttuurin muutosta”. Näyttää kuitenkin siltä, että esimerkiksi avioliittokysymykseen tai organisaatiouudistuksiin liittyvät uudistukset sitovat energiaa missionaarisen kirkon rakentamisen kustannuksella. Kirkolliskokousaloitteesta 2/2016 kirkon työntekijöiden missiologisen osaamisen kohentamiseksi syntynyt asiakirja *Kaikkialta kaikkialle – kirkon missio nyt* (2018) on kuitenkin esimerkki siitä, että tietoisuus on vahvistunut ja meilläkin on alettu pohtia sitä, mitä voisi olla maailman lähetyskonferenssin Arushassa 2018 peräänkuuluttama ”transformatiivinen opetuslapseus”. Myös Terhi Kairan tutkimus Suomen evankelis-luterilaisen kirkon strategioista osoittaa siihen suuntaan, että kirkon haluttaisiin olevan entistä missionaarisempi: ”Strategiat tulkitsevat saamaansa perustehtävää siten, että kirkko on aina hengellinen yhteisö. Kristillisen kirkon tehtävänä on kutsua ihmisiä pelastukseen. Strategioissaan näyttäytyvä kirkko on avoin erilaisille ihmisille ja tahtoo vastata muodoltaan moninaiseen hengelliseen etsintään.”<sup>34</sup> Tahtoa siis on ja tietoisuus suunnasta. Tämä antaa hyvän lähtökohdan ottaa uusia, entistä rohkeampia askeleita.

## 6.2 Kansankirkko teologisenä ja käytännöllisenä kysymyksenä – jälkikonstantinolainen kirkko?

### Laihtuva kansankirkko – kristillinen identiteetti ja yhteisö

Tekstin pohjana oleva esitelmä on pidetty Oulussa 21.–22.10.2014 Teologinen dialogi Suomen ortodoksisen kirkon kanssa -tapaamisessa ja julkaistu *Reseptio-lehdessä* 2/2014.

Suomen evankelis-luterilainen kirkko on ainakin vuoden 1869 kirkkolaista lähtien mieltänyt itsensä kansankirkoksi (*Volkskirche*). Tässä se liittyy saksalaiseen ja pohjoismaiseen perinteeseen. Myös niissä maissa, joissa ortodoksinen, roomalaiskatolinen, anglikaaninen tai reformoitu kirkko on enemmistökirkko, voitaisiin sosiologisesti ja historiallisesti puhua kansankirkosta. Tässä alaluvussa keskitytään kuitenkin suomalaisen kansankirkko-käsitteeseen. Käsitettä peilataan ajatellen niin kirkkokäsitteen teologiaa kuin käytännön yhteiskunnallista ja kirkollista todellisuutta Suomessa ja Euroopassa. Käydään lävitse kysymys kirkon identiteetistä ja sen haasteista, kansankirkkokäsitteen historia ja eri merkitykset, kirkko-opin eli ekklesiologian teologiset perusteet sekä näistä perusteista nouseva näky kansankirkosta ihmisiä kohtaavana missionaarisena kirkkona.

<sup>34</sup> Kaira 2019, 62.

*Kansankirkon vaarana on, että se tulee sisältä päin ongelmaksi, vaikka sen ulkonainen asema pysyisikin pitkähköjä aikoja muuttumattomana. Tämä tapahtuu siten, ettei se enää vaikuta jäseniinsä, koska sillä ei ole sellaista omaa identiteettiä, jonka perusteella sen luonne Jumalan kansana kävisi ilmeiseksi. Kirkon jäsenet eivät silloin tiedä, mistä uskossa on kysymys. Tällöin kristillistä perintöä on mahdoton siirtää esim. kasvatuksen avulla eteenpäin ja se muodostuu vähitellen merkityksettömäksi, koska se ei sisällä ominaislaatunsa hämärtäneessä kirkossa mitään sellaista, mitä kirkon jäsenet eivät kohtaisi muuallakin.<sup>35</sup>*

Näitä Mikkelin emerituspiispa Kalevi Toiviaisen sanoja 1970-luvun kirkkojärjestyskomitean mietinnön kokoamasta kansankirkkokeskustelusta voidaan pitää varsin profeettallisina ajatellen Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja laajemminkin läntisen kulttuuripiirin perinteisiä enemmistökirkoja myös tänään. On puhuttu ”kirkon sisäisestä sekularisaatiosta” – ei enää vain vaikkapa uuspietististen herätysliikkeiden piirissä, vaan kyse on laajemmasta ilmiöstä. Saksassa esimerkiksi Michael Welker on todennut, että kutistuvissa enemmistökirkoissa ovat laajalti vallalla teologiat ja propagoidut hurskauselämän muodot, joille on tyypillistä:

*[...] abstrakti teismi, teologis-sisällöllinen tyhjentyminen, heikko tunnustustietoisuus ja pyrkimys sopeutua kulloiseenkin kokonaiskulttuuriseen kehitykseen. Säännönmukaisesti tätä sopeutumista seuraa nykyisen individualismin ja subjektivismin mukaisten käsitysten vahvistaminen ja voimistaminen.<sup>36</sup>*

Jo Osmo Tiililän, Seppo A. Teinosen ja Risto Cantellin 1960-luvun pamfleteissa *Kirkon kriisi*, *Kriisin kirkko* ja *Kirkko uudistuksen tiellä* kannettiin huolta kirkkolaivan kurssista Suomen kansankirkossa. Toiviaisen ja muiden Kirkon ulkomaanasiain toimikunnan 22.–24.9.1975 järjestämässä kansankirkkoseminaarissa esittämä diagnoosi ”kirkon ihannetason ja olemassa olevan todellisuuden välisestä jännityksestä” herätti tarpeen tutkia asiaa Kirkon tutkimuslaitoksen laajassa kansankirkko-projektissa, joka ei kuitenkaan toteutunut suunnitellusti. Asiaan palattiin myös 1980–90-lukujen taitteessa esimerkiksi Harri Heinon kirjasessa *Kansankirkon tulevaisuuden visioita* ja Ilkka Pärssisen synodaalikirjassa *Kenelle kirkko kuuluu?* Kirkko 2000-mietinnössä teesi kuului: ”alhaaltapäin kasvava kirkko” – ja tutkimustakin syntyi. Björn Vikström on selvittänyt kansankirkkoa postmodernina aikana lähinnä ruotsalaisen kansankirkkokeskustelun pohjalta (2008); ihanteen ja todellisuuden väliseen jännitteeseen suomalaisessa kansankirkkokeskustelussa pureutui väitöskirjassaan Mikkelin piispa Seppo Häkkinen (2010); Patrik Hagman puolestaan on

35 Toiviainen 1980, 123.

36 Welker 1995, 75–76. Suom. Tomi Karttunen.

herättänyt ajatuksia kirjallaan *Efter folkkyrkan* (2013).<sup>37</sup> Viime vuosina keskustelu

37 Kansankirkkoseminaarin esitelmät on julkaistu TA:ssa 2/1976. Teemamme kannalta kiintoisa tulos on esimerkiksi Häkkinen 2010, 248 ja 259: ”Kirkon identiteetti ja sen erilaiset tulkinnat vaikuttavat siihen ihanteen ja todellisuuden väliseen jännitteeseen, joka ilmenee kirkon toimintaan osallistumisen ja yksityisen uskonnonharjoituksen ulottuvuudessa (käytännöllinen sitoutuminen). Modernisaatiokehitys on johtanut kirkon sisäiseen eriytymiseen. Näin se on kyennyt säilyttämään kansankirkkorakenteensa, mutta samalla se on menettänyt mahdollisuudet selkeän identiteetin muodostumiseen ja sisäiseen kiinteeseen. Kirkko on mukautunut yhteiskunnan muutokseen tuomalla lisääntyvässä määrin uskonnon ulkoisia vaikutuksia (performanssi) puhtaasti uskonnollisen sanoman (funktio) rinnalle. Toimintamuotojen kehittäminen ja osallistumismahdollisuuksien laajentaminen on tuonut uusia ihmisiä mukaan toimintaan, mutta ei ole kuitenkaan kaikilta osin johtanut kirkon toimintaan osallistumisen kasvuun. [...] Yhteiskunnan muutos on haastanut kirkon perinteisen yhteisöllisyyden, jonka heikentyminen on osaltaan johtanut myös kirkkoon kuulumisen heikentymiseen [...] Toinen ihanteen ja todellisuuden suhteessa vaikuttava tekijä on jäsentietoisuus. Se on heikentynyt tradition siirtymisen ohentuessa nuoremmissa sukupolvisissa.”

Patrik Hagmanin kirja *Efter folkkyrkan* esittää huomionarvoisesti, että luterilaisten pitäisi Pohjolassa kyseenalaistaa keskeisiä asioita itseymmärryksestään voidakseen olla kirkko yhä enemmän jälkikristillisenä aikana. Hagman keskustelee Lutherin kahden regimentin ajattelumallin sekä Dietrich Bonhoefferin siihen tekemän korrektiivin kanssa, mutta päätyy näkemään mennoniitta John Howard Yoderin sekä metodisti Stanley Hauerwasin tarjoavan enemmän inspiraatiota kuin heidän. Hagmanin tulkinta Lutherista ja Bonhoefferistä ei täysin vakuuta, ja hänen löytöään ehtoollisen yhteydestä kirkkokäsitteeseen voi hyvinkin tarkastella ei vain Hauerwasin vaan ennen muuta Lutherin, Bonhoefferin ja yleensä ekumeenisen kommuunio-ekkleziologisen keskustelun kautta. Hagman (2013, 88) näyttää esimerkiksi oletavan, että kahden regimentin oppi edellyttäisi kirkon olevan enemmistökirikko. Tämä kumoutuu ensinnäkin teologisesti sillä, että kahden regimentin malli pohjaa perusajatuksen kolmiyhteisen Jumalan lahjoittavan rakkauden toteutumisesta maailmassa (Raunio 2012, 67), lain ja evankeliumin väliseen yhteyteen ja eroon sekä Kristuksen kahden luonnon oppiin. Toiseksi esimerkiksi Saksassa on kansankirkko-konsepti käytössä, vaikka itäosissa kirkko on vähemmistö. Hagmanin kuvauksessa Bonhoefferistä on ongelmallista esimerkiksi se, että hän samastaa Bonhoefferin teologisen käsitteen ”esivalta” empiirisosiologiseen kuvaukseen valtiosta ja esittää, että tämä ei sovi yhteen modernin liberaalin valtion ajatuksen kanssa (Hagman 2013, 114–115). Taustalla on mitä ilmeisimmin hauerwasilainen tulkinta pohjoisamerikkalaisesta kulttuuriympäristöstä ja halu ajatella sikäläisen kommuuniarismin hahmotuksen mukaisesti. Tämä tulee näkyviin myös siinä, miten hän lainaa Hauerwasia sivun 115 alalaidassa. Mielenkiintoista on, että Euroopan kirkkojen konferenssin entinen pääsihteeri, baptistipastori Keith Clements epäilee hauerwasilais-yoderilaisen mallin soveltumista Eurooppaan ja katsoo nykykontekstin analyysissä pikemminkin Bonhoefferiin päin: ”I must confess my intense admiration for Hauerwas’s intensely ecclesiological emphasis, which to me represents the full flowering of the Anglo-Saxon Free Church tradition from which I come. [...] But he argues by relating such issues to the kind of community that the church should be, rather than to the world as it can be. [...] It seems to me that the claim of the secular order upon the attention of Christians can be sustained without diminishing the central place of the church. As Bonhoeffer put it, the penultimate sphere has its proper place” (Clements 2013, 190). Toisaalta on selvää, että kansankirkon toteuttaminen edellyttää ihmisoikeussopimusten mukaista myönteistä tulkintaa uskonnonvapaudesta valtion toiminnan perustana sekä luultavasti myös kirkon teologis-hengellisen itseymmärryksen vahvistamista. Amerikkalaisen kontekstin edustajien kanssa on hyvä olla keskustelussa, mutta ei pidä unohtaa ekumeenisen työskentelyn hedelmiä yleensä eikä myöskään eurooppalaisen ja kolmannen maailman teologian antia. Sen sijaan Hagmanin ajatus, että ”valtion sekulaari itseymmärrys” (Hagman 2013, 224) tekisi tyhjäksi ajatuksen esivallan roolista Jumalan suunnitelmassa, ei ole teologisesti kestävä. Kansankirkkoteemasta ks. myös muun muassa Björkstrand 2008, Huotari 2009, 225–234, Sammeli Juntusen esitelmä Kansankirkko ja kirkkokansa, Rovaniemi 18.9.2010 sekä piispa Jari Jolkosen 12 teesiä näkyyn uudistuvasta kansankirkosta Kirkonrakentajien Foorumissa 12.9.2013:

1. Kansankirkko ei voi olla nationalismin linnake.
2. Kansankirkko ei voi olla valtiokirkollisuuden linnake.
3. Kansankirkko ei voi olla hengellisen velttouden linnake.
4. Uudistuva kansankirkko on avaran armon kirkko.
5. Uudistuva kansankirkko luottaa yhteiseen pappeuteen aiempaa vahvemmin.
6. Uudistuva kansankirkko on hengellisesti elävä, vahva ja vireä. Oikeastaan tämä on uudistuvan kansankirkon kohtalon kysymys.
7. Uudistuva kansankirkko pitää rohkeasti kiinni uskostaan ja tunnustuksestaan.
8. Uudistuva kansankirkko ymmärtää aiempaa paremmin olevansa kansojen kirkko.
9. Uudistuva kansankirkko puhuu ja toimii yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden puolesta.
10. Uudistuva kansankirkko on diakoninen ja missionaarinen.
11. Uudistuva kansankirkko on rakenteellisesti joustava ja hallinnollisesti kevyt.
12. Uudistuvassa kansankirkossa voi päästä taivaaseen.

kansankirkosta ja sen sisäisestä tilasta näyttää jälleen voimistuneen paitsi meillä myös lähialueillamme, kuten Pohjoismaissa sekä Saksassa. Tähän kokonaisuuteen voi liittää myös keskustelun yhteiskuntauskonnon noususta Venäjällä ja yleensä jälkisosialistisissa maissa Robert Bellahin tarkoittamassa mielessä.<sup>38</sup>

Muuttuneeseen tilanteeseen ajatellen yhteiskunnallista uskontokeskustelua ja uskonnon läsnäoloa julkisessa tilassa ovat vaikuttaneet niin New Yorkin kaksois-torni-iskut 2001, arabikevät 2011 kuin jännitteet etenkin homoseksuaalisuuteen liittyvissä kysymyksissä. Kirkon sisäisessä keskustelussa on kannettu huolta jäsenmäärän laskusta sekä tämän taustalla olevasta kirkkosuhteen kiihtyneestä ohentumisesta.<sup>39</sup> Suomen evankelis-luterilaisen kirkon toimintalinjaus vuoteen 2020 *Kohtaamisen kirke* nostaa esiin kirkon nelivuotiskertomuksen *Haastettu kirke* pohjalta analyttisen johtopäätöksen: ”Keskeinen haaste on yksilökeskeisyyden ja yhteisöllisyyden välisen jännitteen kanssa eläminen. Ihmisen yksilöllisyys ja kirkon olemukseen lähtökohtaisesti kuuluva yhteisöllisyys on osattava ottaa huomioon.”<sup>40</sup>

Ajatus individualismin turmiollisesta vaikutuksesta etenkin protestanttiseen kristillisyyteen ei suinkaan ole uusi. Karl Hollin ja Reinhold Seebergin Luther-tutkimusten ja erityisesti Lutherin vuoden 1519 ehtoollissaarnan innoittamana Dietrich Bonhoeffer teki jo 1930-luvun alussa luentosarjassaan kirkon olemuksesta johtopäätöksen: ”Individualismi on tuhonnut reformaatioajan protestanttisuuden”<sup>41</sup>, ja kattavuuteen yhteiskunnassa pyrkivän kirkon epäselvästä suhteesta sanomaansa hän totesi: ”Kirke halusi olla läsnä kaikkialla, mutta seuraus oli, että se ei ollut läsnä missään”.<sup>42</sup> Kriitikin aiheena siis näytti olevan se, että kirke pyrkiessään tavoittamaan kansaa sulautui vallitsevaan kulttuuriin niin perusteellisesti, että se menetti ominaislaatunsa ja samalla kiinnostavuutensa. Vastalääkkeen tuli siis olla kirkon identiteetin kirkastaminen Jumalan ilmoituksen pohjalta siten, että säilyy yhteys uskon perintöön, mutta samalla kosketetaan ihmisiä. Kirjassaan *Sanctorum Communio* Bonhoeffer korosti persoonan ja yhteisön sekä muuttumattoman kirkon uskon ja sen jatkuvan aktualisoinnin välistä dialektiikkaa kirkossa läsnä olevan Kristuksen ruumiina. Ekumeenisesti ajatellen kiintoisaa on arvelu, että Bonhoeffer on vaikuttanut pohdinnoillaan kirkon persoonayhteisöstä myös esimerkiksi Alexander Schmemmannin ja John D. Zizioulasin eukaristiseen ekklesiologiaan. Ekumeeninen kanssakäyminen on yleensäkin vahvistanut yhteisöllisyyden merkityksen ymmärtämistä kirkollisessa keskustelussa. Ekumeeniikan professorinakin toiminut Kalevi Toiviainen toteaa jo lainatussa kansankirkkoanalyysissa:

---

38 Erityisesti Ukrainan mutta myös Venäjän ym. jälkisosialististen maiden tilannetta analysoi esimerkiksi Hovorun 2014, 383–404 sekä jo aiemmin teologisessa dialogissa kirkkomme kanssa Kirill (Govorun) 2012, 94–100.

39 Kirkon sisäisen keskustelun jännitteisiin puuttuvat piispojen teesit *Kutsu yhteyteen* elokuussa 2014, [katso esite](#) erillisestä pdf-dokumentista.

40 Kohtaamisen kirke 2014, 13–14.

41 Bonhoeffer 1994 (DBW 11), 145: ”Der Individualismus hat den Protestantismus der Reformation zerstört.”

42 Bonhoeffer 1994 (DBW 11), 244–246.



[...] kun Suomessa on tutkittu kirkosta eroamista, on tulosten moniselitteisyydestä huolimatta havaittu yksi säännönmukaisuus: mitä suurempi paikkakunta, sitä suurempi kirkosta eronneiden osuus koko paikkakunnan väestöstä. [...] kirkko [...] ei ole ollut yhteyttä luova, ja yhteyden puute enemmän kuin opilliset seikat on pannut alulle kirkosta etäännyttymisen tapahtuman, joka lopulta on johtanut eroon. [...] sosiologisten mittausten avulla [...] on arveltu, että tie kansankirkosta kohti kirkkoa, johon kuulutaan henkilökohtaisen ratkaisun perusteella tai joka on suorastaan oleva vähemmistökirKKo, saattaa olla pitkä.<sup>43</sup>

Jo 70-luvulla esitettiin, että kirkon jäsenten vähetessä se muuttuu selvemmin tunnustuskirkoksi. Tämä voi yhtäältä vahvistaa toiveita kirkon identiteetin ja olemuksen selkeytymisestä, mutta se voi myös lietsoa tappiomielialaa. Esimerkiksi Saksassa skenaarioro identiteetin vahvistumisesta ei näytä täysin toteutuneen. Jäsenyydestä on kuitenkin tullut aiempaa tietoisempi valinta. Michael Welker kutsui jäsenkadon surkuttelua 90-luvun puolivälissä ”me kutistumme” -ideologiaksi. Kyse on ideologisesta ajattelumallista, joka helposti vahvistaa itseään ja johtaa näkökulman kapeutumiseen. Jo 1980- ja 90-luvuilla saatettiin nähdä, että maailmanlaajaa kristikunta elää ja voi hyvin. Kirkot Afrikassa ja Aasiassa kasvoivat jo tuolloin kohisten. Alettiin puhua kristinuskon painopisteen muuttumisesta Euroopasta ja pohjoisesta etelään ja itään. Myös Kalevi Toiviainen viittaa ekumeeniseen kanssakäymiseen tervehdyttävänä voimana kansalaisuskonnollisuudelle: ”Kirkko oppii kilvoittelemaan kohti kirkkona olemista toisten yhteydessä ja luopumalla itseriittoisuudestaan.” Welker tuo tähän keskusteluun nykyisen globalisaation aikakaudella uuden näkökulman todetessaan, että ”ekumeenisesti ja maailmanlaajuisesti on ’me kutistumme’ -ideologia ilmeisen kestämatön.”<sup>44</sup> Samaa sanomaa on koetettu pitää esillä myös meillä tätä nykyä.

Suomalaisessa kirkollisessa kontekstissa havahduttavaa oli vuoden 2010 lokakuussa koettu massaeroamisten aalto Ajankohtaisen kakkosen ”homoillan” jälkeen. Tuoreeltaan analysoitiin, että sosiaalisen median voima yhtyneenä kirkkositeen ja uskonnollisen tietämyksen heikkouteen purkautui historian suurimpiin kuuluneena kirkosta eroamisten aaltona lyhyessä ajassa. Havaittiin puutteita kriisitietoisuudessa ja viestintästrategiassa sekä siinä, että kirkollisen keskustelun eri äänet eivät päässeet vaikuttamaan tarpeeksi vaan kuva kirkosta jäi kapeaksi. Havahduttelu kuitenkin jatkui, kun Gallup Ecclesiastica -tutkimus vuodelta 2011 osoitti nopeita muutoksia verrattuna vuoden 2007 tutkimukseen liittyen uskoon kristinuskon perusoppeihin. Niinpä kun vuonna 2011 runsas neljännes ilmoitti uskovansa kristinuskon Jumalaan, oli laskua vuodesta 2007 kymmenen prosenttiyksikköä. Niiden osuus, jotka ilmoittivat, etteivät usko Jumalan olemassaoloon, oli noussut

43 Toiviainen 1980, 124.

44 Welker 1995, 74. Suom. Tomi Karttunen. Kirkkojen kasvuun etelässä viittaa jo mm. Teinonen 1984 1984, 198.

kaikkien aikojen suurimmaksi, yli viidennekseen suomalaisista, laskua samat kymmenen prosenttiyksikköä (luku 21 % vuonna 2011). Nuorten aikuisten parissa enää 15 prosenttia uskoi kristinuskon Jumalaan.<sup>45</sup>

Voidaan todeta, että joidenkin hellimä ajatus, jonka mukaan pohjoismainen kristillisyys on ”kuulumista ilman uskomista” tai ”uskomista ilman kuulumista” ei ainakaan suoraviivaisena tuloksena näytä pitävän paikkaansa. Vaihtoehtoisen hengellisyyskasvusta huolimatta uskonyhteisön ulkopuolelle jättäytyminen näyttää monesti merkitsevän uskonnotonta tai uskonnollisesti välinpitämätöntä asennetta. Ateistien määrä on kasvanut varsin voimakkaasti. Tulos sopii hyvin yhteen myös konsumeristisen, hedonistisen ja historiattoman ajattelutavan kanssa. Tämä ei kuitenkaan merkitse, että tulisi nostaa kädet pystyyn. Kansankirkko osana Kristuksen kirkolleen antamaa missiota on lähetetty kaikkia kansoja varten, eikä yksikään ihminen ole turha. Mitä siis pitäisi ajatella kirkosta ja sen tehtävästä kirkon sanomasta ja olemuksesta käsin? Meillä tätä kirkon toimintanäkyä on vuoden 1869 Schaumannin kirkkolaista lähtien kutsuttu ”kansankirkoksi”. Mitä tuolla saksalaisen ja pohjoismaisen kansankirkkoajattelun kanssa vuoropuhelussa syntyneellä käsitteellä on tarkoitettu ja tarkoitetaan ja mitä siitä tulisi ajatella?

Vuoden 1975 kansankirkkoseminaarin esitelmät julkaisseen Teologisen Aikakauskirjan silloinen päätoimittaja Kalevi Toiviainen otsikoi alustukset ”Kansankirkko – mitä ja miksi?”.<sup>46</sup> Peruskysymyksenä hän piti, pidetäänkö kansankirkkoa ensisijassa teologisena vai lähinnä historiallis-sosiologisena tosiasiana, jota on sitten myöhemmin perusteltu teologisesti. Kokonaisuuteen kuuluvat myös kysymykset ”Miten kansankirkko toteuttaa kirkon katolisuuden ja apostolisuuden piirteitä?”, ”Miten se hoitaa todistajantehtävänsä erityisesti silloin, kun sen tunnustamat arvot poikkeavat sen kansan arvoista, jonka keskuudessa se toimii?” ja ”Mikä on sen tavoitteen ja todellisuuden välinen suhde?”. Koska näyttää siltä, että kansankirkon käsite on pikemminkin historiallis-sosiologisten olosuhteiden pohjalta kuin teologiasta noussut käsite, jota kuitenkin on hahmotettu – ja pitää hahmottaa – myös teologisesti, tarkastelen käsitettä sen pääesiintymisalueella eli Saksassa ja Pohjoismaissa, erityisesti Ruotsissa ja Suomessa, historiallis-systemaattisteologisesti keskustelun olennaisten piirteiden saamiseksi esiin. ”Kansankirkon” käsitettä ja sen itseymmärrystä peilaan myös suhteessa kirkon tunnustukseen ja jakamattoman kristikunnan perintöön, etenkin ekumeeniseen keskusteluun kirkko-opista sellaisena kuin se esimerkiksi Faith and Order -dokumentissa *Kirkko: yhteistä näkyä kohti* (2013) ilmenee. Lopuksi teen johtopäätöksiä analyysin pohjalta peilaten sitä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vuoteen 2020 ulottuvaan toimintalinjaukseen *Kohtaamisen kirkko*.

45 Haastettu kirkko 2012, 42.

46 Kansankirkkoseminaarin 22.–24.9.1975 esitelmät 1976.

## Kansankirkon käsitteen historia ja merkitykset

Konstantinolaisen valtiokirkon murtuminen Ranskan vallankumouksen jälkeen Ajatus valtion, kirkon ja kansan läheisestä yhteydestä palautuu alkujaan jo ”konstantinolaisen käänteeseen” synnyttämään eurooppalaiseen valtiokirkkojärjestelmään. Augsburgin uskonrauhan 1555 periaate *cuius regio, eius religio* ei tuonut tähän periaatteellista muutosta. Kirkko oli valtiokirkko ja samalla kansankirkko ja tunnustuskirkko. Tämän järjestelmän mursivat yhtäältä etenkin radikaalin reformaation edustajien uskonnonvapausvaatimukset Hollannissa ja Englannissa, toisaalta se, että 30-vuotisen sodan jälkeen Länsi-Eurooppa joutui hyväksymään sen tosiasian, että kirkko oli jakautunut. Tästä seurasi, että on vaikea ajatella yhden kirkon olevan itsessään riittävä ja täydellinen. Valistus ryhtyikin rakentamaan järkeen ja sivistykseen rakentavaa yhteyttä. Kuten Mikko Juva toteaa: ”Lopullisen iskun valtiokirkkojärjestelmälle antoivat Ranskan vallankumous ja liberalismi.” Ranskan vallankumous osoitti, ettei valtio ole välttämättä kirkon tuki, ja liberalismi puolestaan otti johtotähdexseen vapauden ajatuksen, jonka ytimessä oli ajatus vapaudesta kirkon holhouksesta.<sup>47</sup>

Kansankirkkokäsitteen (*Volkskirche*) varsinaisena muotoilijana pidetään ”modernin kirkollisen nationalismin isää” tai ”1800-luvun kirkkoisää” Friedrich Wilhelm Schleiermacheria. Hän otti käsitteen käyttöön teoksessaan *Christliche Sittenlehre, Kristillinen siveysoppi*, lukukaudella 1822/23. Schleiermacher liittyy saksalaisen idealismin ja romantiikan päähenkilöihin kuuluneen Johann Gottfried Herderin kansakäsitteeseen ja ymmärtää ”kansan” (*Volk*) ei enää osaryhmänä kansakunnan (*Nation*) sisällä vaan tarkoittamassa kansakuntaa itseään, jonka perustekijät olivat Herderille kieli ja runous. Taustalla oli Napoleonista saadun voiton synnyttämä kansallinen innostus.<sup>48</sup> Kansankirkkokäsitteen käyttöön otto ei kuitenkaan ollut ylistyslaulu Preussin valtiolle, vaan se oli ilmausta pyrkimyksestä vapauttaa kirkko valtion holhouksesta. ”Kansankirkko” on Schleiermacherille ”kirkko kansan kautta”:

*Tämän kaiken pahan perusta on muutamissa meidän reformatiossa toteuttamissamme virheissä. Kuten kirkko oli aiemmin liian riippumaton valtiosta, oli korottautunut sen yläpuolelle, on sen jälkeen kirkko liiaksi alistettu valtiolle ja näkemys, jonka mukaan se olisi ikään kuin vain valtion laitos tiettyjä päämääriä varten, on siitä lähtien lisääntynyt yhä enemmän.<sup>49</sup>*

Kirkkoreformikeskustelussa kansankirkkokäsite sai uutta merkitystä, kun Johann Hinrich Wichern nosti sen sisälähetysohjelmansa kärkeen 1800-luvun puolivälissä.

47 Juva 1976, 92–93.

48 Murtorinne 1976, 113; Pärssinen 1991, 17–18; Leipold 1997, 11.

49 Leipold 1997, 15. Suom. Tomi Karttunen. Ks. myös Vikström 2008, 52–53.

Kansankirkolla ymmärrettiin nyt yhteisöä, joka kasvaa luonnollista tietä lapsikas-teen kautta. Kansankirkon ymmärrettiin olevan ”koko kansaa varten”, erityisesti kirkosta etäännyneitä ajatellen, vastalääke maallistumiselle, kansan kasvatustulos. Päämäärä oli viime kädessä sosiaaliteokraattinen: että kirkko ja kansa kattaisivat toisensa kokonaan. Wichernin sisälähetysohjelman peruslause oli: ”Jos ihmiset eivät tule kirkkoon, pitää kirkon tulla ihmisten luo.” Tämän ajatuksen vaikutus-historiahan myös suomalaisessa kontekstissa meidän päiviimme asti kulminoituu toimintaperiaatteessa ”kirkon tulee olla siellä, missä ihmiset ovat”. Tärkeäksi ”kansanlähetysten” (*Volksmission*) välineeksi tuli yhteisen pappeuden korostami-nen.<sup>50</sup> Wichernin ohjelma oli siis kasvatuksellisesti ja missionaarisesti, ei niin-kään tunnustuksellis-luterilaisesti suuntautunut. Tunnustuksellisten luterilaisten (W. Löhe) näky sai sijaa käytännön seurakuntatyössä, mutta sitä ei voida pitää teologisena koulukuntana.<sup>51</sup>

Toisin kuin Schleiermacher Wichern korosti valtion ja kirkon välistä yhteyttä koko kansan ja valtion kristillistämisen ajatuksesta käsin. Tämän tyyppiselle ajat-telulle saattoi löytää tukea esimerkiksi Hegeliltä. Niinpä Wichern tulkitsi vuoden 1870/71 saksalaisten voittoon päättyneen sodan Ranskaa vastaan olleen ”Jumalan tapa hallita”.<sup>52</sup> Tästä ei ollut enää pitkä matka ensimmäisen maailmansodan aikai-siin heimokuntaisiin kirkonmiesten toteamuksiin siitä, että ”Jumala on meidän puolellamme”.<sup>53</sup> Lisää pontta kansallissosialistiselle kirkon uudelleenmuokkauk-selle toi liberaalia kansankirkkoajattelua edustavien kirkonmiesten, kuten Rudolph Sohmin, ajatus, että kirkko instituutiona oli tyhjentyneet hengellisestä sisällöstä ja voitaisiin organisoida maallisten tarkoituksenmukaisuusnäkökohtien pohjalta.<sup>54</sup> Nationalistiset sotatoimia tukeneet näkemykset veivät kirkolta uskottavuutta jo ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Samalla kun keisarivalta ja keisari *summus episcopus* jäi vuonna 1918 taakse, palautettiin osaan Saksan maakirkoista piispa-instituutio ja erotettiin periaatteellisella tasolla valtio ja kirkko toisistaan. Tämä avasi tien myös erilaisille kirkkoreformiajatuksille.

---

50 Juva 1976, 93; Leipold 1997, 18. Taustalla on myös jo etenkin Melanchthonin edustama ajatus kirkosta ”kouluna”.

51 Ryökäs 1984, 26.

52 Leipold 1997, 20.

53 Vikström 2008, 54 kiinnittää huomiota siihen, että myös ruotsalaisessa kansankirkkokeskustelussa esiintyi samanlaisia nationalistisia näkemyksiä 1900-luvun alussa.

54 Ryökäs 1984, 25 erottaa saksalaisessa keskustelussa 1800-luvulla kolme eri linjausta, jotka kaikki työskentelivät Schleiermacherilaisen kysymyksenasettelun parissa: 1) kansallis-kansankirkollinen linja (J.G. Herder, J.G. Fichte, F.L. Jahn, P.A. Lagarde ja J.H. Wichern), 2) tunnustusta korostava linja (W. Löhe, A. Wilmar, Th. Harnack, A.G.C. von Harless, J.F.W. Höfling ja Th. Kliefoth) sekä 3) liberaali linja (R. Sohm, E. Troeltsch ja A. von Harnack).

## Saksalainen kansankirkko keisarillisen valtiokirkon ja ”saksalaisten kristittyjen” jälkeen

Sotien välisestä keskustelusta saksalaisessa kontekstissa nostettakoon esiin Dietrich Bonhoefferin väitöskirjassaan *Sanctorum Communio* vuonna 1927 esittämät tulkinat. Kuten erityisesti vuoden 1945 jälkeiseen saksalaiseen kansankirkkokeskusteluun väitöskirjassaan keskittynyt Andreas Leipold toteaa, Bonhoeffer analysoi varsin tarkkanäköisesti kansankirkon tilannetta myös nykyisen saksalaisen evankelisen kirkon kontekstin näkökulmasta. Kirkon – niin myös kansankirkon – luonteesseen kuuluu olla aina myös vapaaehtoisirkko. Tähän kysymyksenasetteluun, joka liittyy niin kirkon tunnustukseen pohjautuvaan itseymmärrykseen ja itsemääräämisoikeuteen suhteessa valtioon kuin sen jäsenten sisäiseen uskonnonvapauteen, liittyy monia ajankohtaisia haasteita yhä edelleen. Joka tapauksessa Bonhoeffer korostaa, että luterilaisesta näkökulmasta uskon silmin nähtävä kirkko on sanan voimasta läsnä näkyvässä kirkossa erottamattomasti ”kuin ruumis ja sielu” (Luther). Bonhoeffer kirjoittaa solidaarisen kriittisesti kansankirkosta ja sen rajoista:

*Kirkolle on yksi ajankohta, jolloin se ei enää saa olla kansankirkko, ja tämä hetki saapuu silloin, kun kirkko ei voi enää nähdä kansankirkollisessa luonteessaan välinettä tulla vapaaehtoisirkoksi. Sellainen askel on kirkkopoliittisesti, ei dogmaattisesti perusteltu. [...] Aito rakkaus kirkkoon kantaa mukanaan sen epäpuhtauden ja epätäydellisyyden, sillä tämän empiirisen kirkon sylissä Jumalan pyhyys, hänen seurakuntansa, kasvaa. [...] yksin rakkaus voi nähdä tämän.<sup>55</sup>*

Teologisina perusteina kansankirkolle Bonhoeffer mainitsee kaksi: 1) Saarnan kirkkona se suuntautuu itsensä ulkopuolelle. Se on ”kirkko toisia varten”; 2) Maailmassa ei voi vielä tehdä erottelua jyvien ja akanoiden välillä. Sanan kautta niin vapaaehtois- kuin kansankirkko, oleellinen ja empiirinen kirkko, ”näkymätön” ja ”näkyvä” kirkko ovat yhtä.<sup>56</sup> Todellinen kirkko siis on läsnä empiirisessä kirkossa. Bonhoeffer

55 Bonhoeffer 1986 (DBW 1), 150–151. Suom. Tomi Karttunen.

56 Leipold 1997, 33–35; Bonhoeffer 1986 (DBW 1), 149–150 osoittaa siis kansankirkon rajat, mutta teroittaa ennen muuta rakkautta todellista kirkkoa kohtaan sen epätäydellisyydestä huolimatta sekä historiallisen kansankirkon voimaa: ”Wie kann eine Kirche, die als menschliche Gemeinschaft ihrem Wesen nach Willensgemeinschaft ist, zugleich Volkskirche sein? [...] Die sanctorum communio greift mit der Predigt des Wortes, das sie trägt – in beiderlei Sinne –, über sich selbst hinaus und wendet sich an alle, die auch nur Möglichkeit nach zu ihr gehören könnten, und das liegt in ihrem Wesen. Daraus folgt natürlich nicht, daß auch die toten Glieder zum Leibe Christi gehören. Der zweite Grund für die Volkskirche ist, daß hier noch nicht zwischen Unkraut und Weizen geschieden werden kann [...] Die logische und soziologische Einheit zwischen Freiwilligkeits- und Volkskirche, wesentlicher und empirischer Kirche, ’unsichtbarer’ und ’sichtbarer’ Kirche ist mithin durch das Wort gestiftet, und damit stehen wir bei einer genuin lutherischen Erkenntnis. Es gibt nun für die Kirche einen Zeitpunkt, in dem sie nicht mehr Volkskirche sein darf, und dieser Zeitpunkt ist dann gekommen, wenn die Kirche ein ihrer volkshkirchlichen Art nicht mehr das Mittel sehen kann, zur Freiwilligkeitskirche durchzudringen. Dann aber ist ein solcher Schritt kirchenpolitisch, nicht aber dogmatisch begründet. Daraus geht aber doch der wesentliche Freiwilligkeitscharakter der Kirche hervor. Und dennoch liegt in der geschichtlichen, volkshkirchlichen Art der Kirche mit ihre große Kraft. Das wird übersehen von den Verächtern ihrer Geschichtlichkeit. Echte Liebe zur Kirche wird ihre Unreinheit und Unvollkommenheit mittragen und mitlieben; denn diese empirische Kirche ist es ja, in deren Schoß das Heiligtum Gottes, seine Gemeinde, wächst.” Ks. myös esimerkiksi Karttunen 2006, 173–185.

korosti rakkauden kirkkoa kohtaan sekä syvän dogmaattisen tajun kirkon historiallisuudesta tehneen myös Lutherille vaikeaksi irrottautua Rooman kirkosta.<sup>57</sup>

”Saksalaisia kristittyjä” edustanut Wilhelm Stapel puolestaan ymmärsi ”kansankirkon” aivan eri tavoin. Leipold toteaaakin kansalle tyypillisen kristinuskon puoleen kääntymistä ”kansalliskirkossa” peränneiden saksalaisten kristittyjen edustaneen käsitteen suurinta väärinkäytöstä. Kansankirkkokäsite kesti kuitenkin myös kansallissosialismin ajan yli, koska siinä on ”integroivaa voimaa”, vaikka se samalla on sumea ja tarkkoja määritelmiä pakeneva sateenvarjokäsite. Kyse on lähtökohdiltaan kuitenkin reformikäsitteestä, joka tähtäsi ”kristillisen kansan” oikeuksien laajentamiseen ja kirkon yhteiskunnallisten toimintamuotojen rakentamiseen. Silti sekä kirkkokritiikin kohteet että reformiohjelmien luonne erosivat toisistaan huomattavasti.<sup>58</sup>

Kansankirkkokäsitettä on siis tulkittu ja tulkitaan monin eri tavoin. Niin saksalaisessa kuin suomalaisessakin keskustelussa viitattiin jo 1970-luvun puolivälin tienoilla Wolfgang Huberin artikkelin Mitä kansankirkkoa tarkoitamme? (Welche Volkskirche meinen wir?) analyysiin viidestä eri tavasta ymmärtää kansankirkko:

- 1) Kansankirkko kirkkona ”kansan kautta” (Schleiermacher) yleisen pappeuden merkityksessä
- 2) Kansankirkko kirkkona ”kansaa kohti” (Wichern) sen kristillistämisen mielessä
- 3) Kansankirkko yhden kansan kirkkona (nationalismin vaara)
- 4) Kansankirkko kirkkona ”kansaa varten”, jota papit kaitsevat ja joka korostaa lapsikastetta (Suomessa ehkä vallitsevin)
- 5) Kansankirkko kansankokonaisuutta varten, kirkon julkisen roolin korostaminen (valtiokirkollisuus, kirkon itsenäisyys vaarassa).<sup>59</sup>

Saksalaista keskustelua ajatellen kansankirkkokäsitteen merkitys muuttui merkittävästi vuoden 1945 jälkeen. Andreas Leipoldin mukaan erityisesti kolme merkitystä oli 1900-luvun lopun keskustelussa esillä: 1) Kirkko koko kansan kirkkona, 2) kirkko kansanmissionaarisenä kirkkona (kirkko kansaa varten) ja 3) kirkko yhteiskunnallis-poliittisesti tunnustettuna ja valtion tukemana kirkkona.<sup>60</sup> Sodan jälkeen pyrittiin vielä kirkon palauttamiseen entiseen hyvään asemaan ja ”isien uskoon”, mutta 1960-luvulta alkaen kansankirkko-käsitettä alettiin yhä enemmän problematisoida; sosiologinen tarkastelu sekä kirkon uusi julkinen rooli

---

57 Bonhoeffer 1986 (DBW 1), 151.

58 Leipold 1997, 35, 50.

59 Leipold 1997, 118–119. Suom. Tomi Karttunen.

60 Leipold 1997, 53–56.

ja sekularisaatioteesi puhututtivat.<sup>61</sup> Keskustelu polarisoitui yhä enemmän 1970-luvulta alkaen, ja alettiin herätä jäsenkadon todellisuuteen.<sup>62</sup>

Ajatukseen 1) ”Kirkko koko kansan kirkkona” liittyy kirkon sisäisen pluralismin ja erilaisten kontekstien arvostaminen sekä ajatus siitä, että koko kansa olisi kirkon jäsen. Tämä muistuttaa monien enemmistökirkkojen asennoitumista menneinä vuosikymmeninä meillä ja muualla. Se on kuitenkin joutunut vasta- tuuleen muun muassa kirkon jäsenmäärän yleisen laskun myötä. Myös teologista kritiikkiä on esitetty. Esimerkiksi Wolfgang Pannenberg on varoittanut, että pluralismi ideologisoituneena ohjelmana johtaa normatiiviseen pluralismiin ainoana varsinaisena normina, mistä on seurauksena totuuskysymyksen sivuuttaminen ja niin uskon sisältöjen kuin eettisten normienkin pirstaloituminen. Pluralismi tulee myös käytännössä mahdottomaksi, jos ei ole mitään yhdistävää perustaa, jonka sisällä moneus voisi vallita tietyissä raameissa. Yhteiskunnan yhtenäisyys rakentuu yhteiselle käsitykselle kulttuurin sisällöstä, joka sallii alakulttuureja. Vastakohtaiset yhdenvertaiset kulttuurit eivät mahdu elämään yhden ja saman kulttuuripiirin sisällä. Tämän osoittaa hajonneiden valtioiden lukuisa joukko, kun yhdistävä kulttuurinen perusta on pettänyt.<sup>63</sup>

Ajateltaessa kansankirkkoa 2) kansanmissionaarisena ohjelmakäsitteenä kirkko haluaa olla ”koko kansaa varten”. Tämä ajatus on samoin ollut paljonkin esillä suomalaisessa keskustelussa aina toisen maailmansodan jälkeisistä asevelipappien uskankirkollisista ajatuksista lähtien. Kyse ei ole siitä, että koko kansa jo olisi kirkon vaikutuspiirissä, vaan kyse on missionaarisesta tavoitteesta. Etenkin saksalaisessa konseptissa tämä käsitys kytkeytyy Bonhoefferin ajatukseen ”kirkosta toisia

61 Leipold 1997, 99.

62 Esimerkkinä uudenaikaisesta suuntauksesta Jürgen Moltmann kritisoi Leipoldin mukaan v. 1975 ”ylhäältä päin” johdettuja uudistusohjelmia ja etsi inspiraatiota Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologiasta ja ”perusyhteisöistä” sekä niiden edustamasta ajatuksesta ”alhaalta päin” (von unten) kasvavasta kirkosta. Suomessa tämän tyyppisten ajatusten esittäjänä tuli tunnetuksi arkkipiispa John Vikström tai vaikkapa Jaakko Elenius. ”Kirkko kansaa varten” -ajattelun tilalle tulee nyt ajatus ”kansan kirkosta”, joka ”elää, kärsii ja toimii kansan keskuudessa ja sen kanssa”. Kuitenkin myös Moltmannilla kansankirkko on ”integroiva voima”. Moltmann kritisoi teologisesta horjuvuudesta kansankirkossa esiintyvää ”kaksoisstrategiaa”, joka pyrkii yhtäältä kirkon uudistamiseen ylhäältä päin ja toisaalta seurakuntien uudistamiseen alhaalta päin. Kirkon tulee olla teologisesti tietoisempi itsestään ja kehittyä vähemmän kansankirkollisesti, enemmän vapaaehtoisuuteen perustuvaksi. Avoimuus ”jokamiehelle” tulee kytkeä selvemmin Kristuksen ja Jumalan valtakunnan avoimuuteen (Leipold 1997, 112–113). Suomessa myös arkkipiispa Kari Mäkinen on luonnehtinut kirkolliskokouksen avajaispuheessa tilanteen muuttuneen entistä enemmän ihmisten elämäntilanteesta nousevaan vapaaehtoisuuskirkon suuntaan puheessaan ”Kansankirkosta kansan kirkoksi” 8.11.2010: ”On puhuttu kansankirkon murroksesta. Itse näen paljon merkkejä siitä, että kansankirkko on muuttumassa entistä selkeämmin kansan kirkoksi, erikseen kirjoitettuna. Sitä on kaikin keinoin syytä tukea. Se toteutuu jo monien työntekijöiden arjessa, jossa erilaisten ihmisten elämäkokemus otetaan vakavasti. Ja se toteutuu juuri nyt kahviloissa, työpaikoilla ja olohuoneissa, joissa puhutaan kirkosta ja kirkon tulevaisuudesta. Myös siellä tehdään kirkon tulevaisuusselontekoa [...] Ymmärrän, että tässä tilanteessa on houkutus ryhtyä luomaan viholliskuvia sekä sulkeutua, suojautua ja asettua tuimaan puolustusasentoon elämäntavan ja kulttuurin muutoksen keskellä. En tiedä, mitä meillä on edessämme. Mutta tiedän, että tämä on Kristuksen kirkko, jota johdattaa Pyhä Henki. Ja sen tiedän, että kirkko, joka haluaa pitää ovet auki syvimpien sanomansa ja muuttuvan elämäntodellisuuden väliltä, tarvitsee paljon uskoa, rukousta ja luottamusta ja niistä nousevaa rohkeutta.”

63 Pannenberg 1993, 24.

varten” (*Kirche für andere*). Michael Welker on esittänyt, että ajatus ”kirkko toisia varten” varjelee kansankirkkoa ”kansan” käsitteen uskonnollis-nationalistiselta omisselta. ”Kansa” on aina ”kansa kansojen joukossa”; kirkko on aina maailmanlaaja kirkko, osa ekumeenista perhettä – yksi Kristuksen kirkon jäsenistä. Näin ajatellen ”kansankirkko” käsittäisi sekä ”kansan” että ”kirkon” eli sekä kirkon sisäisen perspektiivin että katseen ulospäin suuntautumisen.<sup>64</sup>

3) ”Kansankirkko yhteiskunnallis-poliittisesti tunnustettuna ja valtion tukeamana kirkkona” merkitsee yhtäältä kirkon pyrkimystä itsenäisyyteen suhteessa valtioon. Toisaalta valtioon halutaan säilyttää hyvät suhteet kirkon tehtävän toteuttamisen edistämiseksi. Kirkon poliittinen rooli on kiistanalainen, mutta varsin yleisesti myönnetään kirkon evankeliumin universaaliudesta nouseva julkinen ja avoin luonne. Usko ei kuulu vain yksityisen uskonnollisuuden piiriin vaan myös julkisuuteen, koska Jumala on koko maailman Luoja ja Kristus täysi ihminen. Myös vaikeneminen on kannanotto; siksi kirkon tulee harkitusti osallistua julkiseen keskusteluun sanomansa lähtökohdista käsin. Tämä haaste ”uskonto julkisessa tilassa” (Rowan Williams) tai ”julkinen teologia” (Wolfgang Huber<sup>65</sup>, Heinrich Bedford-Strohm) on varsin ajankohtainen myös meillä Suomessa ja yleensä Euroopassa. Siihen kytkeytyy keskustelu jälkisekulaarista yhteiskunnasta, jossa myös sekularistien tulisi opetella tulemaan toimeen uskontojen kanssa.<sup>66</sup>

Näyttää siltä, että Suomessa ”uuskansankirkollisuuden” kokemukset aktivoivat kirkon reformoittumista jo aiemmin kuin Saksassa, jossa vasta sulateltiin kolmannen valtakunnan shokkia. Toisaalta 1960-luvun murros oli myös meillä selvästi havaittavissa ja Vatikaanin II konsiilin aikainen *aggiornamento*-henki tuntui myös täällä. Vuonna 1969 sai alkunsa Kirkon tutkimuslaitos. 1970-luvulle tultaessa

64 Leipold 1997, 55.

65 Dietrich Bonhoefferin teologiasta vaikutteita Moltmannin tapaan saanut Wolfgang Huber edustaa hieman samansuuntaista ajattelumallia kuin tämä kirjassaan *Die Kirche* (1979). Huber pyrkii pohtimaan kirkkoa ekumeenisesta näkökulmasta Dietrich Bonhoefferin jättämän teologisen perinnön pohjalta. Huberin mukaan kansankirkko on teologinen ohjelmakäsite, joka tähtää pitämään esillä ”kirkollisen julistuksen avoimuutta kaikille ihmisille”. Huberin mukaan käsite pitää sisällään tendenssin nähdä kansa ja kirkko yhtenä yksikkönä, vaikka tämä ei saksalaisessa kontekstissa enää vastannut todellisuutta 1800-luvun alusta lähtien. Lisäksi on teologisesti kyseenalaista rajata käsite käsittämään vain yksi kansa (Leipold 1997, 118–119).

Huberin mukaan reformikäsitteestä oli jo 1800-luvulla tullut olemassa olevan kirkkoinstituution puolustamiseen tähtäävä käsite, joka katsoi enemmän menneisyyteen kuin tulevaisuuteen. Huberin johtopäätös onkin, että ”kansankirkko” ei enää kelpaa ohjelmakäsitteeksi. Epäsuorastihan meilläkin on tultu tähän johtopäätökseen siinä mielessä, että kirkon strategiassa on puhuttu vaikkapa ”länäolon kirkosta”, ”meidän kirkosta osallisuuden yhteisönä” ja ”kohtaamisen kirkosta”. Huber painottaa, että kansallisten rajojen sisään katsovan kirkon sijaan tulee ymmärtää kirkon julkisen vastuun toteuttavan varsinaisessa mielessä ekumeenisessa kontekstissa. 1970-luvun lopun keskustelussa rauhankysymys oli tässä mielessä avainkysymys. Kirkon teologinen perusta kun on Jumalan sovittavan ja vapauttavan toiminnan julistuksessa. Tästä seuraa, että kirkolla on tietty sosiaalinen hahmo, jota tulee tarkastella tämän julistuksen valossa. Niinpä kirkon julistuksen totuus asettaa sisällöllisiä kriteereitä kirkon kaikelle toiminnalle, myös sen poliittis-yhteiskunnalliselle vastuunkannolle. Siksi Jumalan tuomasta vapautuksesta puhuvan kirkon tulisi puhua ihmisten vapauttamisen, ihmisoikeuksien puolesta. Kaiken kaikkiaan Huber puhuu Leipoldin analyysin mukaan ”avoimesta” ja ”julkisesta” kirkosta, joka on keskusasiastaan varma ja kestää siksi avoimuutta reunoillaan (Leipold 1997, 119–120). Nämä ajatukset kantautuivat osaltaan myös Huberin johdolla toteutettuun Saksan evankelisen kirkon viimeisimpään kirkolliseen uudistusohjelmaan *Kirche der Freiheit* (2006).

66 Leipold 1997, 56–57.



kaivattiin kuitenkin sosiologisen tarkastelutavan rinnalle vahvemmin teologista työskentelyä. Tosin alusta alkaen tutkimuslaitoksen tavoitteena oli yhdistää teologia ja sosiologia. Yhtä kaikki erityisesti systemaattisen teologian edustajista monet vaativat teologian aseman vahvistamista. Lopputuloksena keskustelusta kirkon itseymmärryksen ja sen teologian tutkiminen tuli erityisesti teologisten asiain valiokunnan ja virkamiehistä teologisten asiain sihteerin eli nykyisen teologian ja ekumenian johtavan asiantuntijan vastuulle.<sup>67</sup>

1970-luvulta 1990-luvulle tultaessa saksalaisessa keskustelussa tunnusomaista oli näkemysten polarisoituminen kansankirkon puolesta puhuneiden ja sitä kritisoineiden näkemysten kesken. Saksan luterilaisten piirissä oli enemmän ääniä, jotka kannattivat kaikille avointa kansankirkkoa, mutta Saksan unioitujen parissa haluttiin kytkeä kirkko-opillinen ajattelu enemmän Barmenin teologiseen julistukseen. Lisäksi oli niitä, jotka painottivat erilaisia ”seurakunnan rakentamisen” ohjelmia. Tämän vaiheen pääteemana olivat pluralistinen yhteiskunta ja arvojärjestelmien pluralisoitumisen kanssa välejä selvittelevä kirkko. Tavoitteena oli ajatella uudelleen kirkon julkinen tehtävä ja erityisesti kirkon julistustehtävä, jotta kansankirkolla olisi tulevaisuutta kirkosta eroamisten todellisuudessa. Painotetaan papin ammatillisia taitoja ja erityisesti vuorovaikutus- ja viestintätaitoja, niin että myös jumalanpalvelus olisi kommunikatiivisempi.<sup>68</sup>

### Complexio oppositorum: Kansankirkkokäsite integroivana ”myyttinä”

Michael Welker ehdotti v. 1993 esitelmässään ”Kansankirkon myytti”, että filosofi Hans Blumenbergin myyttikäsite voisi avata uuden tien pyrittäessä luovasti sovittamaan yhteen erilaisia kansankirkko- ja yleensä kirkkokäsityksiä. Blumenbergin käsitteistössä ”myytti” auttaa ymmärtämään monimutkaisia elämänyhteyksiä monista eri näkökulmista käsin. Se auttaa integroimaan myös keskenään yhteen törmäviä käsityksiä. Luomalla yhteyttä maailman monimutkaisuuden keskellä se voi murtaa kokemuksen vieraudesta ja arvaamattomuudesta. Myytin käsitettä hermeneuttisena avaimena käyttäen Welker pyrkii siis yhdistämään täysin erilaisia ja osittain keskenään ristiriitaisia käsityksiä kirkosta ”kansankirkko”-käsitteen alle. Systemaattiset jännitteet liittyvät hänen mukaansa jo itse ”kansan” käsitteeseen. Schleiermacherilla se tarkoitti kansaa oman kehityksensä subjektina: ”kirkko kansan kautta”. Wichern puolestaan tarkasteli kansaa ennen muuta objektina pitäen silmällä koko kansan kristillistämistä kirkollisen sisälähetyksen ohjelman kautta. Welker varoittaa rajaamasta kansankirkkoa ihmisten asuinalueen, kielen, syntyperän, poliittisen tai muun taustan perusteella, koska tällöin kansankirkko ymmärretään kansallis-kansallismielisesti. Kansankirkko voi kuitenkin myös viitata siihen, että kansa on aina kansa kansojen

67 Murtorinne 1977; Malkavaara 2011, 17, 19 sekä keskustelusta teologian asemasta erityisesti 76–82.

68 Leipold 1997, 132–134.

joukossa: kansankirkko on kansojen kirkko. Kirkon tulee aina uudelleen muistaa olevansa osa maailmanyhteisöä ja ekumeenista yhteisöä.<sup>69</sup>

Welker näkee myyttikäsitteen mahdollisuutena myös sen, että ”kansankirkon” käsite helposti jättää huomaamatta ja kaventaa ”kansan” osallistumismahdollisuuksia – maan hiljaiset, ilman tiettyä profiilia olevat, ihmiset ilman ääntä. ”Kansankirkon myytin” kriittinen pohtiminen voisi avata heille uusia osallistumismahdollisuuksia. Niinpä osallistumisen mahdollisuuksia tulisi tarkasti hienosäätää. Yhteisen pappeuden ajatuksen pohjalta tarvitaan tähän liittyen myös ihmisten potentiaalin hyödyntämistä paremmin, niin että esimerkiksi jumalanpalveluksissa voitaisiin löytää uusia kommunikatiivisia kirkollisen julkisuuden muotoja. Näin kirkosta vieraantuneet voisivat tulla voimakkaammin osaksi kansankirkon kommunikaatioprosesseja. Kirkon tulisi tietoisemmin hyödyntää pluralistista ja seurakunnallista julkisuutta kätkössä olevien armolahjojen hyödyntämiseksi seurakunnissamme. Näin kirkko voisi toimia solidaarisuuden rapautumista ja individualisoitumista vastaan. Welkerin kansankirkon myytti pyrkii siis tarjoamaan orientaatiopotentiaalia kaikille jäsenille avointa, aktiivisesti muovattua kansankirkkoa ajatellen. Kansankirkon käsitteen monimerkityksisyys ja moniulotteisuus näyttää myös Andreas Leipoldin kansankirkko-väitöskirjan mukaan tarjoavan analogian, jota kuvaamaan Blumenbergin myyttikäsité voisi soveltua. Vähintäänkin se auttaa silloittamaan avoimia juoksuhautoja kansankirkon kategoristen kriitikkojen ja puolustajien välillä.<sup>70</sup>

Johtopäätöksenä saksalaisen kansankirkkokeskustelun tilanteesta voidaan todeta, että kansankirkko-käsite voi olla hyödyllinen orientaatio-käsite, jos se nähdään teologisesti ankkuroituneena kirkko-opillisena käsitteenä, joka ymmärtää itsensä moniulotteisena ja moninäkökulmaisena kokonaisuutena. Se yhdistää ajatuksen kansasta subjektina ja objektina, induktiivisen ja deduktiivisen lähestymistavan, yksilön ja yhteisön. Saksan evankelisen kirkon kotisivulla on teksti, josta voi päätellä tilanteen pysyneen jokseenkin samanlaisena 1990-luvun lopun keskusteluista lähtien:

*On kuitenkin yhä kiistellympää, voidaanko [kansankirkon] käsitettä yhä vielä käyttää kirkollisen tilanteen kuvaamiseen. Jos otetaan Barmenin teologisen julistuksen (1934) VI teesi mittanuoraksi, silloin kansankirkko on edelleen kirkon luonnehtimiseen Saksassa käyttökelpoinen. VI teesi kuuluu: 'Kirkon tehtävä, johon sen vapaus perustuu, on suunnata Kristuksen puolesta ja siis hänen sanansa ja työnsä palveluksessa saarnan ja sakramentin kautta sanomaa Jumalan vapaasta armosta kaikelle kansalle.' 'Koko kansa', ei vain osat siitä – on ja pysyy sen viitekehystenä.<sup>71</sup>*

69 Leipold 1997, 142–143.

70 Leipold 1997, 144.

71 [Ote on Saksan kirkon kotisivuilta osiosta Glaubens-ABC, selitys sanasta Volkskirche \(kansankirkko\), käännös Tomi Karttunen.](#)

Yhtä kaikki ajatus ”kansankirkon myytistä” ei vielä ole teologisesti kovin yksiselitteinen sekään. Se on ennen muuta integroiva ja missionaalisi-diakonisesti orientoitunut raamikäsité. Selkeän teologinen käsitteestä tulee, jos se kytketään esimerkiksi Dietrich Bonhoefferin iskulauseeseen ”Kirkko toisia varten” ja se ymmärretään pohjaltaan trinitaarisi-kristologisesti. Toisaalta voi herättää kysymyksen, kannattaako ottaa käyttöön apukäsité ”myytti”. Ehkä sama voitaisiin ilmaista vaikkapa kirkkokäsityksen klassisella peruskäsitteellä ”paikalliskirkko” tai ”kirkkoprovinsi”? Kuitenkin näyttää siltä, että ainakin vielä nykyisessä tilanteessa kansankirkko-käsite auttaa ymmärtämään sitä maastoa, missä ainakin Pohjoismaissa ja Saksassa kirkko elää ja toimii. Ekumeenisessa kontekstissa paikalliskirkon/kirkkoprovinsin käsite voisi olla käyttökelpoisempi ja myös globaalisti ymmärrettävämpi. Joka tapauksessa kirkon teologista identiteettiä on syytä pohtia tässä vielä tarkemmin. Ennen yleistä kirkko-opillista tarkastelua kuitenkin vielä katsaus ruotsalaisen keskustelun Suomeen välittämään antiin. Jo yhteisen historiamme ja maantieteellisen läheisyyden vuoksi ruotsalainen kansankirkkoajattelu on vaikuttanut meillä enemmän kuin tanskalainen, vaikka Tanskassa ”kansankirkon” käsite kirjattiinkin perustuslakiin ensimmäisenä 1800-luvun puolivälissä (1849).<sup>72</sup>

### Einar Billing ja individualistisi-passiivisen kansankirkkokäsitteen haaste

Ruotsalaisen ”uskonnollisesti motivoitun kansankirkkokäsitteen” isänä pidetään ennen muuta Einar Billingiä. Hänen ajattelunsa on vaikuttanut myös Suomessa esimerkiksi aiemman Kristinoppimme kirjoittaneen piispan ja Luther-tutkijan Eino Sormusen ajattelussa.<sup>73</sup> Toisen maailmansodan jälkeisen suomalaisen uskansankirkollisuuden voimahahmon arkkipiispa Martti Simojoen kansankirkkokäsite poikkeaa Billingin individualistisesta ajattelusta. Simojoki korosti Kristuksen kirkon läsnäoloa kansankirkossa tunnustuskirkkona – kirkko Kristuksen ruumiina – eikä tässä valossa voinut hyväksyä sen enempää usspietististä kuin liberaaliakaan kirkkokritiikkiä:

*Me [...] olimme yrittäneet pohtia kansankirkon problematiikkaa sitä silmällä pitäen, että Kristuksen kirkko kansankirkossamme mahdollisimman hyvin löytäisi muotonsa ja siinä toteutuisi. En luule olevani väärässä, jos sanon, että tämä oli nimenomaan sodassa olleen papiston ihanne. Emme me osanneet sitä teologisesti oikein reflektoida, mutta meillä oli voimakas käsitys siitä, että*

72 Tanskan ”Folkekirken” alkuvaiheiden historiaan ks. Vikström 2008, 55–58.

73 Pärssinen 1991, 95–97. Ruotsalaisen kansankirkkoajattelun aiemmasta historiasta ks. Vikström 2008, 58–59. Billingin vaikutushistoria näkyy myös Kristinopissa (KO 104. Suomen kirkko – kansankirkko), jossa käytetään Billingin kansankirkkokäsitteelle hyvin keskeistä ”ennättävän armon” käsitettä: ”Suomen kirkkoa sanotaan kansankirkoksi siksi, että se tahtoo sulkea Jumalan ennättävän armon piiriin koko kansan.” Tämä ei tietysti vielä sano sitä, että käsitettä ”ennättävä armo” olisi tässä käytetty samassa merkityksessä kuin Billingin teologiassa.

*omassa kirkossamme on pyrittävä kohti suurempaa aatteellisuutta ja ihanteellisuutta, niin kuin saatoimme tämän keskenämme sanoa. Lähdimme silloin aina pyhän uskomme keskeisimmistä perusteista ja katsoimme, että kirkko ei ole toisarvoinen asia vaan asia, jolla on kiinteä yhteys meidän uskoimme [...] kirkosta puhuttaessa kysymys on uskosta, tunnustamisesta ja ylistämisestä.<sup>74</sup>*

Simojoki painotti puheenvuorossaan vuoden 1975 kansankirkkoseminaarissa, myös tanskalaiseen keskusteluun viitaten, että Billingin uskonnollisesti motivoidun kansankirkon ajatus on ruotsalainen kontekstualisaatio, jota ei voi sellaisenaan siirtää muualle. Joka tapauksessa Einar Billing lienee historiallisesti ottaen keskeisin ruotsalaisen kansankirkkoteologian vaikuttaja. Hän muotoili kirkko-opilliset perusajatuksensa 1900-luvun alun nuorkirkollisen ryhmittymän vaikutuspiirissä, jonka visio tuli esiin motossa ”Ruotsin kansa – Jumalan kansa”. Toinen lähes yhtä merkittävä vaikuttaja oli J.E. Eklund, joka ei kuitenkaan ole läheskään yhtä tunnettu esimerkiksi Suomessa kuin Billing. Voidaan sanoa, että Einar Billingin kansankirkkoajatus oli Schleiermacheria lähestyen yksilöorientoitunut ja Eklundin kansankirkkoajatus puolestaan lähempänä Wicherniä kollektiivisesti orientoitunut.<sup>75</sup>

”Ennättävän armon” käsite liittyy Billingillä hänen kirkkokäsityksensä taustalla olevaan ajatukseen historiallisesta draamasta, jossa Jumalan ilmoitus historiassa tuo vapautuksen ja sovinnon sanoman Eksoduksen, profeettojen, Kristus-tapahtuman ja kirkon kautta. Tästä lähtökohdasta käsin voidaan koko historia nähdä yhtenä kokonaisuutena. Teologia siis tulkitsee koko todellisuutta. Tähän perustuu Billingin ajatus teologian ominaislaadusta, joka ei liberaalin ja biblisistisen ajattelun mukaisesti suostu rajaamaan teologian aluetta vain erityiseen, yksityiseen elämänpiiriin. Kansankirkko tarjoaa jokaiselle ihmisyksilölle universaalien sanoman Jumalan tuomasta vapautuksesta ja armosta Kristuksessa. Billing korostaa Jumalan suvereenia, objektiivista toimintaa ja ihmisiä passiivisina ”ennättävän armon” vastaanottajina. Juuri ihmisten passiivisuus tekee mahdolliseksi koko todellisuuden harmonisen ymmärtämisen. Jos kirkko koostuu yksilöistä passiivisina vastaanottajina, kirkon näkyvä hahmo minimoituu. Kirkko ei voi haastaa tai tulla haastetuksi, koska sillä ei ole tarttumapintaa ympäröivään todellisuuteen.<sup>76</sup>

Sven-Erik Brodd on esittänyt pohdittavaksi, josko silloisen ruotsalaisen kirkkokäsityksen ongelmat olivat näkyvissä, kun Dietrich Bonhoeffer joutui Ruotsin matkallaan 1930-luvun alussa muuttamaan Upsalan luentonsa ”Konkreettinen kirkko-oppi” otsikon, koska sitä ei ymmärretty. Vika saattaa olla juuri siinä, mitä myös Jan Eckerdal osuvasti kysyy Billingin kansankirkkoteologialta: ”Missä kansankirkko tulee ruumiilliseksi?” Näyttääkin siltä, että ajatuksella kansankirkosta

74 Simojoki 1976, 88–91.

75 Vikström 2008, 60–63; Ideström 2012, 8–9.

76 Eckerdal 2008, 124–127.

Kristuksen ruumiina ei ole merkittävää sijaa Billingin ajattelussa.<sup>77</sup> Bonhoeffer sen sijaan alleviivasi tätä, niin että saattoi jopa sanoa, että kirkko on ”seurakuntana eksistoi Kristus”.<sup>78</sup> Eckerdal haastaakin lukemaan Billingjä Billingjä vastaan, niin että löydetään historiassa toimivan, määritelmiä pakenevan Aabrahamin, Iisakin ja Jaakobin Jumalan merkitys kirkolle.<sup>79</sup>

Billingin malli näyttää armon ja Jumalan sanan korostuksesta huolimatta olevan altis Welkerin kuvaamalle ”abstraktille teismille”. Myös meillä on jäänteitä tämän ajattelutavan huonoista hedelmistä: jumalanpalvelus ei ole tosiasiallisesti yhteisöllinen ”Jumalan kansan juhla” ja käsitys kirkosta ”Kristuksen ruumiina” jää abstraktiksi. Tästä taas on seurauksena se, että seurakunta voidaan kokea etäiseksi: abstrakti teismi merkitsee sitä, että myös seurakuntayhteys jää käsitteelliseksi tai pinnalliseksi eikä sana tule lihaksi.

### ”Demokraattinen kansankirkko” vai ”armonvälineitä hoitava yhteisö”?

Jo Billingin ja Eklundin aikaan oli ruotsalaisessa keskustelussa myös selkeästi liberaaliteologisesta ajattelusta ja oikeudenmukaisuuspaatuksesta vaikutteita saanut kansankirkkokäsitys. Se henkilöityi papin ja sosialidemokraattisen valtiopäivämiehen Harald Hallénin hahmossa, kun taas Saksassa hierarkkinen keisarivalta esti liberaaliteologeja toteuttamasta ajatuksiaan.<sup>80</sup> Ruotsalaisessa kirkkokeskustelussa 1950-luvulla tämän ajattelumallin pohjalta vahvistunut sosiaalieettinen suuntaus voimistui 1900-luvun lopussa ja 2000-luvun alussa. Johtavaksi malliksi nousi ”demokraattisen kansankirkon” ideaali, jonka esikuva oli Viktor Rydbergin

77 Eckerdal 2008, 128.

78 Bonhoeffer 1986 (DBW 1), 76.

79 Eckerdal 2008, 130. Myös Antti Miettinen on opinnäytetyössään kiinnittänyt huomiota vastaaviin ongelmiin Billingin ekklesiologiassa. Hän korostaa Billingin teologian painottavan Jumalan ilmoitusta ”tapahtumana”. Tämä taas näyttäisi viittaavan uskantilaisen vaikutusajattelun – ns. transsendentaalisen sanakäsityksen – vaikutuksiin hänen ajattelussaan. Samaan suuntaan viittaa silloisen historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen edustaman tiedekäsityksen sympatisointi. Miettinen lieneekin oikeilla jäljillä viitatessaan esimerkiksi Schleiermacherin, Albrecht Ritschlin ja Adolf von Harnackin ajatusten kristinuskon hellenisoitumisesta ja intellektualisoitumisesta tai ”arvon kokemuksesta” läheisyydestä Billingin ajatteluun. (Miettinen 2011, 25–28). Antimetafyysinen subjektin ja objektin välistä suhdetta painottava ajattelumalli tulee esiin myös kriitikkissä sellaista teologiaa kohtaan, joka käsittelee Kristuksen läsnäoloa ehtoollisella tai myös Billingin kasteteologiassa. Hänen universaalini ”ennättävän armon” käsitteestään on seurauksena, että ihmisen voidaan katsoa kuuluvan Jumalan armon vaikutuspiiriin jo ennen kastetta. Tästä seuraa, että myös kastamattomat ovat voineet olla Ruotsin kirkossa jäseniä vuoteen 2000 asti. On puhuttu ”avoimesta kirkosta” ja alleviivattu sanan ensisijaisuutta sakramenteihin nähden. Vaikka lapsikaste kuuluu Billingin kirkkokäsityksen luonnollisena osana, sen teologinen merkitys jää ohueksi ja myös epäselväksi. (Miettinen 2011, 46–52). Tätä piirrettä ruotsalaisessa kansankirkkokäsityksessä meillä kritisoitiin pitkään, ja kirkko onkin muuttanut järjestystään luterilaisempaan suuntaan siinä mielessä, että kaste on valtiosta vuonna 2000 erotetun kirkon jäsenyyden perusta. Kysymyksiä herättävänä piirteenä Billingin kansankirkkokäsityksessä, joka on seurausta sen objektiivis-individualistisesta perusluonteesta, on se, että vaikka hän korostaa jumalanpalvelusta viettävää seurakuntaa, hän tosiasiallisesti jättää sen konkreettisen merkityksen sivuun. Koska uskossa on kyse yksilön suhteesta sananjulistukseen ja usko on muuten näkymätön, jää seurakuntalaisten välinen yhteys, pyhään yhteys sivuseikaksi. (Miettinen 2011, 42–46).

80 Vikström 2008, 70–71.

uskonnollisesta sosialismista vaikutteita saanut demokraattinen kirkkonäky. Myöhemmin Västeråsin piispa Arne Palmqvist korosti kansaa avoimen ja demokraattisen kansankirkon subjektina.<sup>81</sup>

Laissa Ruotsin kirkosta todetaan, että kirkon tulee olla ”avoin, demokraattinen, evankelis-luterilainen, valtakunnan kattava kansankirkko”. ”Demokraattisen kansankirkon” ideaali on vaikuttanut myös Suomessa ja herättänyt keskustelua siitä, mitä merkitsee, että Raamattu ja kirkon tunnustus on kirkon uskon ylin ohje. On haluttu tähdentää uskon ydinasioiden merkitystä ja kirkon uskon ja olemuksen perusluonnetta. Pohjimmiltaan on kyse siitä, miten ajatus kolmiyhteisestä Jumalasta kirkon elämän lähteenä, Raamattu, ekumeeninen ja luterilainen perinne, hyvä hallintokulttuuri sekä kulloinenkin paikallinen ja maailmanlaajuinen konteksti voivat olla rakentavasti vuorovaikutuksessa keskenään.

Ruotsalainen kansankirkkokeskustelu ei sekään ole sammunut. Prosessi, joka huipentui vuoden 2000 periaatteelliseen kirkon erottamiseen valtiosta, poiki runsaasti selvityksiä aihepiiristä. Esimerkiksi Thomas Ekstrand (2002) on tyypitellyt ruotsalaisen keskustelun eri malleja. Billingin ja sitä vähemmän individualistiseksi kehitelleen Gustaf Wingrenin kansankirkkokäsitystä hän kutsuu malliksi, jossa kirkko on 1) ”armonvälineinstituutio”. Bo Giertzin ja entisen Upsalan piispan ja Porvoon kirkkoyhteisön yhteydenpitoryhmän luterilaisen puheenjohtajan Ragnar Perseniuksen ajattelua hän kuvaa puolestaan käsitykseksi, jossa kirkko on 2) ”armonvälineitä hoitava yhteisö”. Jumala käyttää kirkkoa toimiessaan maailmassa, mutta keskeisessä roolissa on myös uskovien yhteisö, jumalanpalvelusta viettävä seurakunta.<sup>82</sup> Tätä käsitystä voi kutsua sakramentaaliseksi kirkkokäsitykseksi. Myös meillä tämän tyyppistä käsitystä on edustettu kirkkomme ekumeenisissa dokumenteissa viime vuosikymmeninä. Suomalainen ekumeeninen Luther-tutkimus ja ekumeeniset dialogit, esimerkkinä Porvoon yhteinen julkilausuma sekä dialogit ortodoksien ja roomalaiskatolisten kanssa, ovat edistäneet tällaisen hahmotuksen kirkkastumista. Suomalais-ruotsalaisessa luterilais-katolisessa dialogi-raportissa *Vanhurskauttaminen kirkon elämässä* todetaan: ”146. Kristuksen todellisen läsnäolon vuoksi kirkko on sakramentaalinen.”<sup>83</sup> Kirkon sakramentaalisuuden ajatus merkitsee Kristuksen läsnäolon näkemistä näkyvässä kirkossa, joten käsityksen voi nähdä oraalla jo myös Martti Simojoen kypsän iän kirkkokäsityksessä.

Ekstrand erottaa tämän lisäksi vielä 3) ”kollektiivisesti orientoituneen, luomisteologisen kansankirkon”, jossa kirkko on ”kansan kirkko”. Tämä malli oli luonnoksena läsnä jo J.A. Eklundin varhaisissa kirjoituksissa. 4) ”Palveluorientoinut kansankirkko” on lähellä tätä käsitystä, mutta on yksilökeskeisempi lähestymistavaltaan.

---

81 Vikström 2008, 74–75, 78; Miettinen 2011, 7, alaviite 6 viittaa Thidevallin 2000 ja Claessonin 2010 tutkimuksiin.

82 Idestrom 2012, 23. Winggrenistä ks. Vikström 2008, 78–82. Vikström (2008, 84) kiinnittää huomiota siihen, että Bo Giertz käyttää kirjassaan *Kristi kyrka* kirkosta usein käsitettä ”Kristuksen ruumis”, mitä Billing ei tee juuri koskaan.

83 Vanhurskauttaminen kirkon elämässä 2010, 69.

Teologisena motivaationa on lähimmäisenrakkaus ja kontekstuaalisen teologian käsitys kristinuskosta. Lisäksi erotetaan 5) ”feministisesti määrittynyt kansankirkkokäsitys”. Siinä on keskeistä ajatus kirkosta ”avoimena yhteisönä”. Se korostaa, ”että kirkko on avoin ei-hierarkkinen yhteisö, joka suhteessa Jumalaan tähtää hyviin eilinehtoihin koko luomakunnalle”.<sup>84</sup>

Kun näitä malleja arvioidaan nykykontekstissa, on tärkeää vielä hahmottaa se, mikä yleisesti ottaen on Raamatun ja jakamattoman kristikunnan näkemys kirkosta sellaisena kuin sen luterilaisen tunnustuksen valossa näemme Suomen evankelis-luterilaisen kirkon luterilaisen ja ekumeenisen tradition valossa. Vain tällöin voidaan asianmukaisesti arvioida sekä uskollisuutta kirkon apostolisuudelle ja katolisuudelle pyhän kolmiyhteisen Jumalan ilmoituksen valossa että uskollisuutta myös hänen tahtonsa täyttämässä suomalaisessa nykykontekstissa.

## Kansankirkko ja kirkkona oleminen – mikä tekee kirkosta kirkon?

### Pyhä Kolmiyhteys kirkon perustana

On sanottu, että yksi 1900-luvun teologian keskeisimpiä tuloksia on ollut kolminaisuusopin juurien näkyväksi tekeminen paitsi Uudessa testamentissa myös Vanhassa testamentissa.<sup>85</sup> Tässä mielessä vaikkapa Andrei Rublevin tunnettu ja rakastettu ikoni Pyhä Kolminaisuus on varsin osuva kuva kuluneen vuosisadan ekumeenisen teologian ydinlöydöistä. Samalla kun on puhuttu kolminaisuusopin voimallisesta paluusta teologiaan, on puhuttu kirkon vuosisadasta. Nämä kaksi näkökulmaa ovat myös löytäneet toisensa. Hyvä esimerkki tästä on Faith and Order -komission lähentymisasiakirja *Kirkko: yhteistä näkyä kohti* (2013), joka kokoaa yhteen viime vuosikymmenien ekumeenisen kirkko-opillisen työskentelyn niin ortodoksien, katolisten, anglikaanisten kuin protestanttisten teologien työn pohjalta. Selkeä lähtökohta on, että kirkko on kolmiyhteisen Jumalan kirkko.

Kun lähtökohtana on pyhä Kolminaisuus eikä vain Jumala Luojana, Kristus Lunastajana tai Pyhä Henki eläväksi tekijänä, voidaan uskoa ja elämää hahmottaa kokonaisvaltaisesti. Tästä juuresta ovatkin versoneet niin ajatus lähetyksestä Jumalan lähetyksenä (*missio Dei*) kuin korostus, jonka mukaan lähetys on kokonaisvaltaista (holistinen missio), ihmisen ruumiillisen ja hengellisen todellisuuden huomioon ottavaa, että myös ajatus ihmisen yhteenkuuluvaisuudesta koko muun luomakunnan kanssa. Samalla ihmisellä on erityisasema Jumalan kuvaan ja kaltaisuuteen luotuna.

On olennaista nähdä kolminaisuusopin ja kirkon hengellisen olemuksen välinen yhteys. Myös teologisissa dialogeissa kirkon olemuksesta ja tehtävästä on

84 Idström 2012, 24 lainaa Ekstrand 2002, 97.

85 Kirkko-opin raamatullisista juurista ks. esimerkiksi K. Stendahl 1986 sekä Antti Laato 2012, 39–63. Kirkko-opista ks. myös esim. Mannermaa 1983, 93–124 ja Kärkkäinen 2002.

viime vuosikymmeninä saavutettu varsin laaja yhteisymmärrys siitä, että kirkon perusta on pyhässä Kolminaisuudessa. Esimerkiksi kirkkomme 15. teologisissa oppikeskusteluissa Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa vuonna 2011 Siikaniemessä Hollolassa yhdyttiin aihepiiriä *Kirkko yhteisönä* käsiteltäessä muun muassa teesiin:

*2) Pyhä Kolminaisuus on kirkon olemassaolon ja elämän alkukuva. Kirkossa ihminen tehdään osalliseksi ikuisesta elämästä Pyhän Hengen armotyön kautta Jumalan sanalla ja pyhillä sakramenteilla, ja hän tulee rakkauden yhteyteen, joka on sen rakkauden kuva, joka on pyhän Kolminaisuuden persoonien välillä.*<sup>86</sup>

Kirkon perusta kolmiyhteisessä Jumalassa tulee hyvin havainnollisesti esiin myös vaikkapa pyhässä kasteessa, Kristuksen ja hänen kirkkonsa yhteyteen liittävässä pyhässä toimituksessa, joka toimitetaan Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen. Koko ihminen syntyy uudesti Pyhän Hengen tuodessa Kristuksen läsnäolevaksi kasteen vedessä ja kastetussa sanan kautta. Isän Luojan luomaa, sanan ja rukouksen pyhittämää vettä hyväksi käyttäen Aadamin lapsi pääsee armosta osalliseksi uudestisyntymisen pesusta – henki, sielu ja ruumis. Kasteen lahja merkitsee osallisuutta syntien anteeksiantamuksesta uskon lahjan kautta ja samalla osallisuutta Pyhän Kolmiyhteyden elämästä toisia varten olemisessä, uskon ja rakkauden yhteisönä, jota kantaa kristillinen toivo.

Siikaniemen neuvotteluissa todettiin myös, että ”Kirkollinen yhteys huipentuu ehtoollisen sakramentissa. [...] Tässä sakramentissa tulevat yhteyteen Luoja ja luotu, taivas ja maa, ihmiset ja enkelit, nyt elävät ja ennen eläneet kirkon jäsenet” (teesi 5). ”Kaste ja ehtoollinen ovat alusta alkaen olleet kristillisessä ajattelussa tärkeimpiä sakramentteja, joihin on perustunut kirkon ykseys ja yhteys (*koinonia*), jotka kolmiyhteinen Jumala luo” (teesi 6). Liittyttiin myös uskontunnustuksen lähtökohtaan, jonka mukaan yhden, pyhän, katolisen ja apostolisen kirkon ”ykseys ja jatkuvuus liittyvät läheisesti piispan virkaan” (teesi 7). Myös kirkon universaali lähetystehtävä sekä sen kokonaisvaltaisuus koko ihmistä koskettavana sanomana Jumalan Pojan kuolemasta ja ylösnousemuksesta, mukaan lukien kirkon diakoninen rakkaudenpalvelun kutsumus, todettiin yhteisesti (teesit 8 ja 9). Haluttiin painottaa myös sitä, että ”eukaristia ja diakonia kuuluvat yhteen” ja että kirkolla on ”yhteiskunnallinen ulottuvuus” Jumalan rakkauden todistajana sanoin ja teoin (teesi 10).<sup>87</sup>

86 [Lue teologisten neuvotteluiden teesit erillisestä pdf-dokumentista.](#)

87 Teologisessa dialogissa luterilaiselta puolelta teemaa kirkosta tarkastelivat eksegetiikan näkökulmasta Antti Laato, systemaattisen teologian näkökulmasta Matti Repo ja käytännöllisen teologian näkökulmasta Seppo Häkkinen. [Esitelmät on julkaistu suomeksi Reseptio-lehden numerossa 1/2012, katso lehden pdf-versio.](#)



## Kommuunio-ekkesiologia – eukaristinen ekkesiologia

Kolminaisuusoppi kirkko-opin pohjana kytkeytyy ekumeenisessa keskustelussa yleensä seurakuntaa jumalanpalvelus- ja ehtoollisyhteisönä painottavaan koinonia- tai kommuunio-ekkesiologiaan – ortodoksisessa teologiassa kaiketi yleensä eukaristiseksi ekkesiologiaksi kutsuttu malli –, jonka taustalla on toisen maailmansodan jälkeen Kirkkojen maailmanneuvostossa ja muuallakin ortodoksisten emigrantiteologioiden parissa muotoutunut uuspatristinen ajattelu, joka vaikutti myös roomalaiskatolisten konsiiliteologioiden ajatteluun sekä levisi reformaation kirkkojen pariin.<sup>88</sup>

Faith and Order -komission lähentymisasiakirjassa *Kirkko: yhteistä näkyä kohti* on ensimmäisen kerran virallisesti esitetty, että kommuunio-ekkesiologia olisi normatiivinen tapa ymmärtää kirkon olemus. Asiakirja toteaa:

13. [...] Raamatullisesta koinonian käsitteestä on tullut keskeinen, kun kirkot ekumeenisesti etsivät yhteistä ymmärrystä kirkon elämästä ja ykseydestä. [...] 23. [...] kirkko ei ole vain yksittäisten uskovien keskinäinen summa. Kirkko on perustavalla tavalla yhteyttä Kolmiyhteisen Jumalan sisäisessä yhteydessä ja samanaikaisesti yhteisö, jonka jäsenet yhdessä osallistuvat Jumalan elämään ja missioon (vrt. 2 Piet. 1:4). Kolmiyhteinen Jumala on sen yhteyden lähde ja tähtäyspiste. Kirkko on siten sekä jumalallinen että inhimillinen todellisuus.<sup>89</sup>

88 Esimerkiksi Papanikolaou (2008, 238) eukaristisen ekkesiologian trinitaarista perustasta John D. Zizioulasin ajattelussa: ”Zizioulas here is linking personhood to the eucharistic ecclesiology of twentieth-century Orthodox theology most evident in the work of Nicolas Afanasiev and Zizioulas’s own mentor, Georges Florovsky. Zizioulas also links his theology of personhood to a theology of the Trinity in a way that is more developed than in Yannaras and less apophatic than in Lossky.” Zizioulas (2011, 14–19) kirjoittaa: “[...] the ecclesiological meaning of the Eucharistic body of Christ appears as an inevitable and immediate consequence when we consider the Lord’s supper from the perspective (intrinsic to it) of the ‘one’ and the ‘many’. It is therefore not surprising that Paul calls the Church the ‘body of Christ’ (Rom. 12:4-5; 1 Cor. 12:12-26; Eph. 1:23; 4:12-16; 5:36; Col. 1:18-24). This image of the Church, the reason for so much discussion among New Testament exegetes, cannot be understood apart from the Eucharistic experience of the apostolic Church, just as this experience cannot be understood if we refuse to see Jesus Christ as the ‘One’ who incorporates within himself the ‘many’. Similarly, the other images of the Church in the New Testament (‘building’ [1 Cor. 3:9; 14:5-12; 2 Cor. 12:19; Eph. 2:21; 4:12-16], ‘house’ [1 Tim. 3:15; Heb. 3:6; 1 Pet. 2:5], ‘perfect man’ [2 Cor. 11:2; Eph. 4:13], or the analogy of marriage [Eph. 5:29-32; cr. 1 Cor. 6:15-20]) become clear when we view them in light of this experience.” Kirkon viran ja ordinaation liittymisestä eukaristiseen kokoontumiseen Zizioulas (2011, 22–23) kirjoittaa tavalla, joka resonoi hyvinkin esimerkiksi Lutherin teologian kanssa: “If we consider the epicletic character of the sacrament – this is exactly what it means to relocate all ordination within the framework of the Eucharistic service – we are led to speak of the orders and ministers of the Church neither in ontological terms nor in functional terms (a dilemma in which many of the earlier controversies have been trapped), but in existential and personal terms, just as Paul speaks of the charisms in 1 Corinthians 12. By ‘personal’ and ‘existential’ (terms which, of course, are not ideal because they can have several meanings) I mean first, in a negative sense, no ministry is possible above or outside of the community as an individual and ontological possession and second, in a positive sense, that each ordination and each ministry is existentially linked to the Body of Christ. It is not defined by its ‘utility’ or by its ‘horizontal social structure’, but it is a reflection of the very ministry of Christ, the same energies of God the Father and the gifts of the Spirit (1 Cor. 12:45-) *in and for* the one body of Christ (1 Cor. 12:12-30).”

89 Kirkko: yhteistä näkyä kohti 2013, artikkla 13.

Kirkolliskokouksen antamassa kirkkomme lausunnossa Kirkko-dokumentista vuodelta 2015 nähdään kommuunio-ekkleesiologian olevan yhteensopiva luterilaisen käsityksen kanssa:

*Asiakirjan edustamaa kommuunioekkleesiologiaa ja luterilaista inkarnaatio- ja vanhurskauttamiskeskeistä lähestymistapaa ei pidä nähdä toistensa vastakoh-tina. Niissä voidaan katsoa olevan kyse näkökulmaerosta. Vanhurskauttamisoppi, sakramentti- ja inkarnaatio-oppi sekä kolminaisuusoppi muodostavat ikään kuin kolme sisäkkäistä kehää, joiden kautta Jumalan toimintaa voidaan tarkastella joko suppeammasta tai laajemmasta näkökulmasta. Luterilainen kirkko hyväksyy vanhakirkollisen kolminaisuusopillisen dogman. Heti Augsburgin tunnustuk-sen alussa tunnustetaan luterilaisen reformaation liittyminen vanhan kirkon ekumeenisiin uskontunnustuksiin niiden läntisessä muodossa ja siten klassiseen käsitykseen Pyhästä Kolminaisuudesta. Vaikka asiakirjan Pyhän Kolminaisuuden elämästä liikkeelle lähtevä kommuunioekkleesiologinen puhetapa ei ole luterilai-suudelle tyypillistä, voidaan sitä kirkkomme näkökulmasta pitää oikeutettuna.<sup>90</sup>*

On kuitenkin hyvä muistaa se, että ihmiset eivät voi olla samassa merkityksessä osallisia Pyhän Kolminaisuuden trinitaarista yhteydestä kuin Kolminaisuuden kolme persoonaa: Isä ja Poika ja Pyhä Henki. Silti yhteys, kommuunio, on todelinen ja pelastava yhteys Kristukseen ja hänen tuomaansa pelastukseen kastettujen yhteydessä. Tämä yhteys ja yhdistyminen Kristukseen uskon kautta tuli mahdolliseksi kolmiyhteisen Jumalan kommuunion tulemisessa luoksemme Jeesuksessa Kristuksessa.<sup>91</sup> Voinemme tähän näkyyn yhtyä kristittyinä varsin laajalti.

Vaikka eukaristia on kommuunion huipentuma kirkollisessa elämässä täällä maan päällä, on meillä kristityillä myös kasteeseen, yhteiseen uskoon, Jumalan sanaan ja rukoukseen perustuva yhteys. Ehtoollisyhteys luterilaisen ja ortodoksi-sen kirkon välillä edellyttäisi yksimielisyyttä opillisten seikkojen ohella monissa kanonisissa kysymyksissä, jotka liittyvät etenkin kysymykseen kirkollisesta virasta. Silti meillä on yhteys jo kristillisen kasteemme perusteella. Saksan luterilaiset ja Konstantinopolin patriarkaatin alaiset sikäläiset ortodoksit ovat muutamien muiden kirkkojen kanssa tunnustaneet toistensa kristillisen kasteen yhteisen julistuksen kautta vuonna 2007. Uskon, että voimme myös Suomessa tunnustaa toistemme kasteen ja pitää toisiamme kristittyinä kasteen ja yhteisen kristillisen uskon perusteella. Tästä kertoo jo se, että meitä on luonnehdittu Suomen kahdeksi kansankirkoksi. Uskon, että kommuuniomme aste tästä vielä myös kehittyä ja eteneä askelittain.

90 [Lue Kirkolliskokouksen lausunto Kirkkojen maailmanneuvoston Faith and Order -asiakirjasta erillisestä pdf-dokumentista.](#)

91 Evans (1994, 319) viittaa J.M.R. Tillardin ajatuksen, että kommuunioon liittyy aina kommuunioiden verkosto. Kuitenkin Jumalan persoonien välinen sisäinen kommuunio on ainutlaatuinen, vaikka ihmiset Kristuksen kautta pääsevät siitä rakkaudenyhteytenä osalliseksi.

Kun roomalaiskatolinen kirkko luopui Vatikaanin toisessa konsiilissa ajatuksesta roomalaiskatolisesta kirkosta kaikkien kirkkojen tulevana mallina ja siirtyi tavoitteeseen, jonka edellinen paavi kardinaalina ollessaan muotoili ”Tulla yhdeksi kirkoksi ja jäädä kirkoiksi”, on kirkon näkyvän ykseyden tavoitteeksi nyt varsin laajalti ymmärretty yksi Kristuksen kirkko, jossa kunnioitetaan erilaisia kirkollisia perinteitä ja ykseys rakentuu toisen kirkoksi tunnustamisen (*recognition*) kautta. Ortodokseista esimerkiksi John D. Zizioulas on kyseenalaistanut, voiko ortodoksinen kirkko tunnustuksellisenä ryhmänä sanoa olevansa ainoa tosi Kirkko: ”Kirkon tulee inkarnoida ihmisiä, ei ideoita tai uskomuksia. Tunnustuksellinen kirkko on ei-inkarnoitunein entiteetti, mitä on.” Zizioulas painottaakin työskentelyä lähtien liikkeelle ”paikalliskirkon” käsitteestä tunnustuskuntaisuuden sijaan.<sup>92</sup> Luonnollisesti ykseyden toteuttaminen edellyttää uskon ykseyttä sekä näkyä oikeutetusta ja ei-oikeutetusta erilaisuudesta. Totuus ja rakkaus kulkevat käsi kädessä myös tässä.

### Yksi, pyhä, katolinen ja apostolinen – Sanan ja sakramenttien yhteisö

Oikean kirkon tunnusmerkkejä teologisesti pohdittaessa keskeinen asema on Nikean uskontunnustuksen määreillä ”yksi, pyhä, katolinen ja apostolinen”. Luterilainen traditio pitäytyy näihin tunnusmerkkeihin, mutta katsoo niitä omasta tunnustuksestaan käsin.

Luterilaisten tunnustuskirjojen tulkinnalliseksi avaimeksi nähdyn Augsburgin tunnustuksen (1530) mukaan (CA VII):

*[...] yksi, pyhä kirkko on pysyvä ikuisesti. Kirkko on pyhien yhteisö, jossa evankeliumi puhtaasti julistetaan ja sakramentit oikein toimitetaan. Kirkon todelliseen ykseyteen riittää yksimielisyys evankeliumin opista ja sakramenttien toimittamisesta. Sen sijaan ei ole välttämätöntä, että perityt inhimilliset traditiot, jumalanpalvelusmenot tai seremoniat, jotka ovat ihmisten säätämiä, ovat kaikkialla samanlaiset.<sup>93</sup>*

Halutaan siis alleviivata Jumalan sanan ja sakramenttien sekä evankeliumin opettamista ja sakramenttien jakamista varten asetetun kirkon viran merkitystä (CA V).

Kiintoisaa on, että myös jotkut katoliset tutkijat ovat nähneet Lutherin olleen virkakäsityksessään lähellä vanhakirkollista ja samalla ortodoksista käsitystä alleviivatessaan Jumalan sanan, rukouksen ja kätten päällepanemisen merkitystä papin tai piispan vihkimyksessä. Augsburgin tunnustuksen alussa todetaankin luterilaisen reformaation liittyvän vanhan kirkon ekumeenisiin uskontunnustuksiin niiden läntisessä muodossa ja siten oppiin Pyhästä Kolminaisuudesta ja Kristuksen kahdesta

92 Viittaus Zizioulasiin John A. Jillions 2008, 285.

93 [Ote on Augsburgin tunnustuksen kohdasta VII Kirkko.](#)

luonnosta. Tunnustuksen lopussa todetaan, että tässä on esitetty ”oppimme pääpiirteet”. Lisäksi painotetaan, ”[...] ettei siinä ole mitään, mikä on ristiriidassa Raamatun tai katolisen kirkon tai Roomankaan kirkon kanssa, sikäli kuin kirkon oppi on isien kirjoituksista meille tunnettua”.<sup>94</sup>

Tältä pohjalta on myös kirkkomme ekumeenisessa toiminnassa painotettu liittymistä jakamattoman kristikunnan perintöön luterilaisesta tunnustuksesta käsin. Keskeisimpänä arviointiperustana uskontunnustuksen tuntomerkkien ”yksi, pyhä, katolinen ja apostolinen” toteutumisen arvioinnissa kirkon elämässä Raamatun valossa ovat luterilaisessa teologiassa siten evankeliumin oppi ja sakramenttien oikea hoitaminen sekä näitä palvelemaan jumalallisesti asetettu virka. Ytimessä on siis kirkko, joka on läsnä paikallisseurakunnan ehtoollisjumalanpalveluksessa, mutta joka samalla edustaa apostolista uskoa ja kytkeytyy yhden, pyhän ja katolisen kirkon perintöön.

## Paikalliskirkon ja universaalikirkon välinen suhde – kansa ja kansat

Kirkon katolisuuteen – merkityksessä universaalisuus ja kristillisen uskon täyteys –, apostolisuuteen ja ykseyteen tunnustautuminen edellyttää näkyä paikalliskirkon ja universaalien Kristuksen kirkon välisestä yhteydestä. Jo termi ”paikalliskirkko” viittaa siihen, että kyseessä ei ole koko Kristuksen kirkko, vaikka kirkko onkin täydesti läsnä paikallisessa kirkossa, koska Kristus itse on läsnä Sanassa ja sakramenteissa ja ennen muuta pyhällä ehtoollisella, eukaristiassa. Silti termin ”paikalliskirkko” sisällöstä ei ekumeenisesti vallitse täyttä yksimielisyyttä.

Kirkko-dokumentti muotoilee tähän liittyen tavalla, joka luterilaisesta näkökulmasta on varsin laajasti hyväksyttävissä:

*28. Yhteisön elämän oikeutettu moninaisuus (legitimate diversity) on Herran lahja. Pyhä Henki lahjoittaa erilaisia toisiaan täydentäviksi tarkoitettuja lahjoja uskoville yhteisen hyvän edistämiseksi (ks. 1. Kor. 12: 4–7). Opetuslapset on kutsuttu olemaan täydellisesti yhtä (vrt. Ap.t. 2:44–47; 4:32–37) ja samalla kunnioittamaan toistensa erilaisuutta, joka rikastuttaa heitä (1. Kor. 12:14–26). Kulttuuriset ja historialliset tekijät edesauttavat rikasta monimuotoisuutta kirkon sisällä. [...] 29. Ykseyttä ei kuitenkaan saa menettää. Yhteisen Kristususkon kautta, joka ilmenee Sanan julistamisessa, sakramenttien viettämisessä sekä elämässä palvellen ja todistaen, jokainen paikalliskirkko on yhteydessä kaikkiin paikalliskirkkoihin kaikissa paikoissa ja kaikkina aikoina. Paimenvirka, joka palvelee ykseyttä ja moninaisuutta, on yksi merkittävistä kirkolle annetuista keinoista auttaa ihmisiä erilaisine lahjoineen ja eri näkökulmineen pysymään vastuussa toisistaan.*<sup>95</sup>

<sup>94</sup> [Katso Augsburgin tunnustuksen loppusanat.](#)

<sup>95</sup> Kirkko: yhteistä näkyä kohti 2013, artikla 28.

Ykseyden ja moninaisuuden vaalimiseen keskittyvä paimenvirka viittaa luterilaisessa traditiossamme erityisesti piispan virkaan. Kirkkomme piispojen teeseissä *Kutsu yhteyteen* todetaan muun muassa, että ”yhteys edellyttää tosiasioiden tunnustamista ja tahtoa dialogiin”, ”yhteys liittää meidät maailmanlaajuiseen kristikuntaan” ja että ”yhteys vahvistuu tekemällä yhdessä”.<sup>96</sup>

Elämme globalisoituneessa ja digitalisoituneessa maailmassa, jossa kohtaamme maailman kulttuurien rikkauden mutta myös erilaisuuden tuomat hankauskohdat yhä enemmän myös koti-Suomessa. Globaalisuus ja ekumeenisuus ovat kirkkona elämisen keskeisiä piirteitä tässä ajassa. Siksi on hyvä nähdä, että kansankirkko tässä ajassa on entistä selvemmin kansojen kirkko. Se on myös ”kirkko toisia varten” – kutsuttu olemaan identiteetistään tietoinen mutta dialoginen kirkko, lähetetty ja lähettävä kirkko, joka todistaa myös palvelen lähellä ja kaukana, rakastaa apua tarvitsevaa enempiä ehtoja asettamatta. Siksi kirkkomme toimintalinjauksessa vuoteen 2020 *Kohtaamisen kirkko* on arvoiksi poimittu kestäviksi osoittautuneet teologiset hyveet: usko, toivo ja rakkaus.

### **Kansankirkon identiteetti Jumalan kansana: trinitaarinen kommuunio perustana toisia varten olevalle kansankirkolle**

Yksilön ja yhteisön elävä yhteys: kohtaamisen kirkko

Kansankirkko voi olla Jumalan vaeltava kansa vain nähdessään kirkon perustan olevan kolmiyhteisessä Jumalassa ja hänen teoissaan luomisessa, lunastuksessa ja Pyhän Hengen elävöittävässä toiminnassa sanan ja sakramenttien kautta. Pyhä Kolmiyhteys on itsessään alkukuva rakkauden yhteisölle, jossa persoonien välinen yhteys ja erillisyys palvelevat toisiaan. Siksi voidaan sanoa Pyhän Kolmiyhteyden persoonien välisenä kohtaamisen ja osallisuuden yhteisönä olevan kirkon yhteisön alkukuva ja elämän lähde. Erilaisten yhteys ja sovinto on tie luovuuteen, oikeudenmukaisuuteen ja rauhaan. Jumalan valtakunta on tullut lähelle ja on läsnä Kristuksessa, joka on kirkossaan läsnä kaikki päivät, vaikka edelleen taistelemme myös synnin, kuoleman ja pahan valtaa vastaan. Pyhien yhteisönä kirkko on inhimillisesti ajatellen armahdettujen syntisten yhteisö. Se on ”parantumattomasti sairaiden sairaala” (Luther), joka on kuitenkin kutsuttu ja varustettu matkaan Herransa seuraajiksi: vaeltamaan Tiellä, olemaan oksina Viinipuussa.

Erityisesti ortodoksisessa teologiassa on nähdäkseni korostettu kirkon elämän yhteyden tuleminen perustuvan Jumalan ja inkarnoituneen Kristuksen mystiseen kohtaamiseen kirkon ja seurakunnan yhteisön elämässä, erityisesti jumalallisessa liturgiassa. Kyse ei ole niinkään tiedollisesta oppimisesta kuin kirkon yhteyden

<sup>96</sup> [Katso Kutsu yhteyteen -esite \(erillinen pdf-dokumentti\).](#)

sosiaalistumisesta.<sup>97</sup> Myös luterilaisessa kirkossa olemme voineet ja voimme ottaa oppia tällaisesta kokonaisvaltaisesta lähestymistavasta. Voidaan ajatella, että esimerkiksi Dietrich Bonhoefferin ajatus kirkosta ”toisia varten” olevana ja ortodoksisessa teologiassa esiintynyt ajatus kirkosta ”maailman elämän puolesta” ovat hyvinkin sukua toisilleen.

Näyttää siltä, että hahmotettaessa Suomen evankelis-luterilaisen kirkon toimintanäkyä kansankirkon käsite ei ole ollut viime vuosikymmeninä kovin vahvassa roolissa. Kirkon tulevan toiminnan suuntaa hahmotettaessa on visioitu ”alhaaltapäin kasvavaa kirkkoa”, ”läsnäolon kirkkoa”, ”osallisuuden yhteisöä” ja nyt viimeksi ”kohtaamisen kirkkoa”. Näistä nimistä voidaan nähdä kotoisen Luther-tutkimuksemme ja kansainvälisen ekumeenisen kirkko-opillisen keskustelun vaikutusta, joka alleviivaa yhtäältä Kristuksen läsnäoloa kirkossa uskon ja rakkauden yhteisönä ja toisaalta osallisuutta kolmiyhteisestä Jumalasta kirkon olemisen, synnyn ja kasvun perustana.

Vastalääkkeenä yksin jättävälle ja pirstovalle individualismille sekä myös kirkon sisällä läsnä olevalle sekularisaatiolle onkin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon toiminnan suunnassa vuoteen 2020 *Kohtaamisen kirkko* painotettu varsin perustavia asioita, joiden taustalla voidaan nähdä trinitaariskristologinen käsitys kirkon elämän ja toiminnan perustasta. Toisaalta kirkon toimintaa säätelevät myös kirkkolaki ja kirkkojärjestys. Jumalallista ei voida irrottaa inhimillisestä kirkon todellisuudesta, vaikka niitä ei pidäkään sekoittaa. Mitä näiden välisestä suhteesta pitäisi tänään ajatella?

## Kansankirkko ja valtio: julkisoikeudellinen asema ja kirkon itsenäisyys?

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon asemaa sääntelee kirkkolaki ja Suomen ortodoksisen kirkon asemaa tunnetusti laki Suomen ortodoksisesta kirkosta. Laissa Suomen ortodoksisesta kirkosta todetaan ensimmäisessä luvussa:

*Suomen ortodoksinen kirkko perustuu Raamatun, perimätiedon, ortodoksisen kirkon dogmien, kanonien ja muiden kirkollisten sääntöjen varaan. Suomen ortodoksinen kirkko muodostaa Suomen valtakunnan alueella paikalliskirkkona toimivan arkkipiispakunnan. Kirkko on kanonisessa yhteydessä Konstantinopolin apostoliseen ja patriarkaaliseen ekumeeniseen istuimeen sillä tavalla kuin ekumeenisen patriarkan 6 päivänä heinäkuuta 1923 tekemässä päätöksessä on ilmaistu.<sup>98</sup>*

97 Vrt. esim. Steenberg 2008, 121.

98 [Katso Laki ortodoksisesta kirkosta 2006/985.](#)

Toisen luvun aluksi todetaan lisäksi: ”Kirkon perusyksikkö on hiippakunta”.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkolaki puolestaan toteaa ensimmäisessä luvussaan:

*Suomen evankelis-luterilainen kirkko tunnustaa sitä Raamattuun perustuvaa kristillistä uskoa, joka on lausuttu kolmessa vanhan kirkon uskontunnustuksessa sekä luterilaisissa tunnustuskirjoissa. Kirkon tunnustus ilmaistaan lähemmin kirkkojärjestyksessä. Tunnustuksensa mukaisesti kirkko julistaa Jumalan sanaa ja jakaa sakramentteja sekä toimii muutenkin kristillisen sanoman levittämiseksi ja lähimmäisenrakkauden toteuttamiseksi.<sup>99</sup>*

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon asema on siinä mielessä juridisesti vahvempi, että kirkkolakiin voi tehdä muutoksia vain kirkon itsensä aloitteesta. Suomen ortodoksisella kirkolla on oikeus antaa muutosesityksistä lausunto ja tehdä niitä itse. Molemmilla kirkkoilla on veronkanto-oikeus. Niitä kutsutaan ”kansankirkoiksi”, vaikka käsite ei olekaan mikään juridinen ja laissa todettu termi. Kirkkojen erityisasema on perustunut yhtäältä luterilaisen kirkon enemmistöasemaan sekä yhteiseen historialliseen ja kulttuuriseen vaikutukseen suomalaisessa yhteiskunnassa.<sup>100</sup> Myös poliittiset syyt ovat epäilemättä vaikuttaneet asiaan.

Kirkkolain lisäksi molempien kirkkojen toiminnassa sovelletaan myös muiden muassa uskonnonvapauslakia, hallintolakia ja yhdenvertaisuuslakia. Kirkon tunnustuksen ja perinteen pohjalta voidaan myös tehdä perusteltuja poikkeuksia. Uskonnonvapaus oikeutena harjoittaa uskontoa on YK:n ihmisoikeuksien julistuksesta lähtien ollut keskeinen lähtökohta kansainvälisessä keskustelussa, vaikka niin reaaliosialistinen kuin humanistis-ateistinen uskontopolitiikka tai ranskalaisytyyppinen *laïcité*-ajattelu ovatkin korostaneet uskonnonvapautta negatiivisesti vapautena uskonnosta. Uskonnonvapautta on kuitenkin kansainvälisesti yleisesti ottaen tulkittu niin, että valtio ei voi puuttua kirkon julistuksen sisältöön, kunhan ihmisten perusoikeuksia ei loukata.

Suomessa on 1960-luvulta lähtien selvästi vahvistunut näky kristittyjen ekuumeenisesta yhteisrintamasta uskonnonvapausasioissa sekä viime vuosikymmeninä yhteistyö myös muiden uskontojen, erityisesti juutalaisten ja islaminuskoisten kanssa esimerkiksi lasten oikeuksien, maahanmuuttajien, yhteiskuntarauhan ja koulujen uskonnonopetuksen kysymyksissä.<sup>101</sup> Tämä tulee hyvin näkyviin esimerkiksi Suomen Ekumeenisen Neuvoston ja USKOT-foorumin toiminnassa.

1960- ja 1970-luvun alun uskontokielteinen ilmapiiri vahvisti Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa paitsi ymmärrystä uskonnonvapaudesta myös tuki oman identiteetin selvittämistä ja pyrkimyksiä itsenäisyyden vahvistamiseen. Jo vuoden

<sup>99</sup> [Katso Kirkkolaki 1993/1054.](#)

<sup>100</sup> Sorsa 2010, 293.

<sup>101</sup> Kehityksestä erityisesti Suomen ev.-lut. kirkon näkökulmasta ks. Sorsa 2010, 297.

1869 kirkkolaki ja kirkolliskokouksen perustaminen vahvistivat valtiosta erillisen kansankirkon identiteettiä, joka on ajan myötä vahvistunut ja saanut uusia sävyjä globalisoitumisen ja monikulttuuristumisen sekä kansainvälisen ja ekumeenisen kanssakäymisen myötä. Jo vuonna 1980 kirkkojärjestyskomitea korosti kansankirkkoidentiteetissä kirkon luonnetta uskonyhteisönä, itsenäisenä ja riippumattomana sekä yhteiskunnallisesti aktiivisena. Valtio on puolestaan antanut tilaa kehittämiselle näistä lähtökohdista. Tämä on pitkälti ollut mahdollista uskonnonvapauslain positiivisen tulkinnan myötä. Siihenhän perustuu myös vuoden 2003 uskonnonvapauslaki. 1990-luvulla kirkon ja valtion hallinnolliset suhteet etäännyivät toisistaan – keskeisenä ilmauksena tästä kirkkolain, kirkkojärjestyksen ja kirkon vaalijärjestyksen erottaminen toisistaan vuonna 1994.<sup>102</sup>

Kirkollisessa keskustelussa on tasapainoiltu kirkon identiteetin, itsenäisyyden ja yhteiskunnallisen vaikutusvallan välillä. Osaltaan tämä kytkeytyy myös vääntöön ”konservatiivien” ja ”liberaalien” välillä. Konservatiivisempi – mutta tietystä näkökulmasta myös radikaalimpi – siipi korosti paluuta Raamattuun ja tunnustukseen uudistuksen lähteenä, liberaalimmat toiminnallista uudistumista muuttuneessa ajassa. Toiset näkivät kirkon yhteiskunnallisen aseman ja siihen liittyvän julkisoikeudellisen sääntelyn johtavan ulkopuolisten vaikutukseen kirkon päätöksentekoon; toisten mielestä se edisti kirkon läsnäoloa yhteiskunnassa. Molemmat halusivat kuitenkin säilyttää kirkon vaikutusvallan yhteiskunnassa. Julkisoikeudellisen aseman nähtiin takaavan parhaiten kirkon uskonnonvapauden, itsenäisyyden ja kansankirkollisen identiteetin.<sup>103</sup> Nytemmin on keskustelussa esiintynyt myös toisenlaisia, julkisoikeudellisen aseman kyseenalaistavia kirkollisia ääniä. Osaltaan tämä lienee myös vastareaktiota tietynlaiselle uusvaltiokirkollisuudelle ja oikeuspositivistisille äänenpainoille sekä toisaalta uudistusten hitaalle etenemiselle. Todettakoon, että esimerkiksi Tanskassa ei kirkon itsenäisyyden lisääminen näytä onnistuvan uudistustyöskentelyssä esitetyllä tavalla.

Vuoden 2001 syyskuun tapahtumat ja jo sitä edeltänyt käymistila islamilaisine vallankumouksineen, Lähi-idän ja Balkanin sotineen toi uskonnon uudella tavalla osaksi poliittista keskustelua. Uskonnon uusi näkyvyys herätti myös vastareaktioita: sosialistisen järjestelmän murtuminen ei taittanut selkää tieteiliseltä ateismilta vaan se palasi vuosituhanen taitteessa monimuotoisena uusateismina ja vaatimuksina työntää uskonto pois julkisesta tilasta. Globaalisti kristinuskolla ja uskonnoilla menee hyvin, ja Euroopassakin on puhuttu sen puolesta, että elämän harvoja merkitysresursseja ei saa tuhata hyökkäämällä uskontoa ja sen julkisia esiintymismuotoja vastaan (Habermas). Niin sanottu jälkisekulaari ajattelu korostaa tilan antamista niin uskonnoille kuin uskonnottomillekin. On laajalti haluttu korostaa Euroopan kristillisiä juuria ja kristinuskon panosta myös humanien

---

102 Sorsa 2010, 298.

103 Sorsa 2010, 298–300.



arvojen syntymiselle ja ylläpitämiselle.<sup>104</sup> Ihmisoikeusajattelu on paljossa velkaa kristillisen uskon korostukselle jokaisen ihmisen ainutkertaisesta arvosta Jumalan kuvaksi luotuna.

Hieman huolestuttavia ovat ilmiöt, jotka kielivät uskonnollisesta lukutaidottomuudesta ja pinnallisesta tai propagandistisesti värityneestä suhtautumisesta uskontojen itseymmärrykseen liittyviin asioihin. Oikeuspositivistinen lähestymistapa ei ole ainut mahdollisuus ratkoa teologian ja juridiikan välisiä rajapintoja. Tarvitaan maltillista keskustelua, kuuntelua ja perehtymistä sekä monimutkaisten asiayhteyksien selvittämistä. Kirkolla tulee olla rohkeutta toimia omista lähtökohdistaan käsin samalla kun tulee kuunnella nöyrästi ja avoimesti. Yhtenä esimerkkinä oman kristillisen identiteetin pohjalta nousevasta keskustelusta on ollut kysymys niin kutsuttujen arkipyhien siirrosta. Keskustelussa esiintyi työn ja levon vuoroteluun liittyviä, arvojen tasapainoon, kristilliseen perinteeseen sekä kansainväliseen vertailuun liittyviä näkökohtia. Vaikka konstantinolainen valtiokirkkojärjestelmä olisi ohi, ei kristinuskon vaikutus ja elämä ole ohi.

On selvää, että tulee pyrkiä tasa-arvoisuuteen kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen kohtelussa. Osana tätä keskustelua tulee kuitenkin ottaa huomioon myös kansan historiallinen, kulttuurinen ja uskonnollinen identiteetti. Emme toimi puhtaalta pöydältä, vaan ihmisten ymmärrys- ja oppimisprosessien lähtökohtana toimivat oman perinteen antamat mahdollisuudet. Oman perinteen tuntemisen ja sisäistämisen kautta voidaan oppia kunnioittamaan ja ymmärtämään myös toisia. Tähänhän perustuu myös ajatus oman uskonnon opettamisesta perustana dialogille muiden kanssa. Suomalainen kulttuuri ei silti ole kiveen hakattua vaan muuttuu kohtaamisten verkostossa. Silti maisemassa on joitakin yhteiskunnalle selkeästi hahmoa antaneita ja sitä kantaneita piirteitä, joita ei ole syytä hukata – myöskään yleisinhimillisesti ajatellen. Skotlantilainen historioitsija Niall Ferguson on kysynyt aiheellisesti, onko Eurooppa hukannut sielunsa? Hyvät arvot eivät enää välttämättä kanna, kun ne irrotetaan ne synnyttäneestä ja niitä ruokkineesta maaperästä.

Kansankirkon käsite voi parhaimmillaan korostaa sitä, että kristillinen usko on perustavalla tavalla vaikuttanut Suomen tulemiseen Suomeksi osana eurooppalaista, pohjoismaista ja pohjoista kulttuuripiiriä idän ja lännen välissä. Luterilaisuus on korostanut oman kielen ja lukemisen merkitystä identiteetille ja hengellisen elämän hoitamiselle. Ortodoksisuus on säilyttänyt hienolla tavalla jakamattoman kirkon rikasta ja kokonaisvaltaisesti elämää katsovaa hengellistä perintöä nykyihmisen ravinnoksi ja evääksi myös tulevaisuutta ajatellen. Yhdessä todistuksemme on enemmän kuin osiensa summa – osana Suomen, Euroopan ja globaalin kristillisyyden maisemaa – ja olemme monissa asioissa samalla puolella myös muiden uskontojen edustamien tärkeiden arvojen kanssa – aina myös ihmisen arvon puolella.

<sup>104</sup> Esimerkiksi Suomen ev.-lut. kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon teologisessa dialogissa v. 2011 todettiin yhteisessä teesissä: ”Kristinuskon on eurooppalaisen kulttuurin ja yhteiskunnan perustekijä.”

Uskonnonvapaus oikeutena uskoa ja edustaa omaa hengellistä perinnettään on keskeinen tulevaisuutta kohti vievä lähtökohta.

Kansankirkko-käsite syntyi reformikäsitteenä. Nyt kansankirkon ajatusta tulisi itseään uudistaa kohti kohtaavan paikalliskirkon ajatusta, jotta se auttaisi meitä reformoitumaan. Tulisi yhtäältä nähdä kirkon työn hengellisten juurten korvaamaton merkitys ja toisaalta kutsumuksemme osana maailmanlaajuisista kristikuntata, kirkon ja uskon universaalisuus. Tähän ulospäin suuntautumiseen, ”ihmisenä toisia varten olemiseen” liittyy ihmisen puolelle asettuminen lähellä ja kaukana, ”julkinen teologia” eli yhteiskunnassa läsnä oleminen omilla jaloillaan seisovana, Kristuksen askelissa taivaltavana kirkkona. Tällä tavoin kansankirkko uskon ja rakkauden yhteisönä voi toimia myös maailmalle toivon ja yhteyden merkkinä – levittää Jumalan kansan matkasaaton tuoksua, Kristus-valoa, joka kajastaa ”[...] myös maan päällä niin kuin taivaassa”.<sup>105</sup>

## 6.3 Kirkko ja valtio – mitä on esivaltauskollisuus tänään?

### Vainotusta kirkosta valtiokirkoksi

Tekstin pohjana on Aholansaaren teologitapahtumassa 22.8.2017 pidetty alustus.

Luterilainen tulkinta Paavalin esivaltaopista liitettiin toisen maailmansodan jälkeisessä keskustelussa sokeaan kuuliaisuuteen natsihallinnolle Kolmannessa valtakunnassa. Totta onkin, että luterilaisuus on etenkin Saksassa ja Pohjoismaissa, missä se on ollut vallitseva kristinuskon muoto uudella ajalla, ollut läheisessä yhteydessä valtioon ja osaltaan edistänyt myös hyvinvointivaltion syntyä. Keskustelussa on kuitenkin käynyt ilmi, että Lutherin ja luterilaisuuden yhteiskuntakäsitys ei suinkaan välttämättä johda kritiikittömään kuuliaisuuteen esivallalle. Oikeuden tulee näet luterilaisen teologian mukaan palvella rakkautta. 1960-luvulta lähtien ja individualismin voimistuttua keskusteluun onkin tullut uusia juonteita. Demokratia on ollut vaikeuksissa jo pitkään, samoin poliitikkojen uskottavuus. Jäljet pelotavat, kun mietitään vaihtoehtoja. Esimerkiksi nykyajan kirkkohistorian tuntija professori emeritus Eino Murtorinne on esittänyt haasteen: ”Viisisataavuotiaan kirkkokunnan perinteinen esivaltateologia saattaisi kaivata ainakin jonkinlaista

---

105 Esimerkiksi Huotari (2009, 232) näkee, että ”[...] kansankirkollisista uudistusohjelmista on löydettävissä ainakin seuraavia piirteitä, joilla on kantavuutta myös kirkon tulevaisuudelle: ihmisten rinnalle asettuminen, armon ja lohdun ennakoitavia asettamaton läsnäolo, laajasta vaikutusalasta huolehtiminen ja yhteiskunnallinen aktiivisuus.” Lisäksi Huotarin näkee kansankirkollisuuden uudistamisen olevan vain yksi tekijä kirkon uudistumisessa: ”Visio kirkkoreformista muodostuu näin ollen kansankirkollisuuden, jumalanpalvelus- ja sakramenttikeskeisyyden, pienyhteisöhakuisuuden ja kokemuskrillillisuuden yhteisvaikutuksesta. Vain niiden rinnakkaisuus ja vuorovaikutus sekä kilpailukin voi saada aikaan sitä dynaamisuutta, joka johtaa monipuoliseen uudistumiseen.”

uudelleenpäivitystä jo siitäkin syystä, että esivallan roolissa on saattanut hääriä milloin Gestapo, milloin taas Stasi.”<sup>106</sup>

Pyrin hahmottamaan tässä alaluvussa joitakin suuntaviivoja luterilaiselle esivalta-ajattelulle lähteiden valossa ja nyky-yhteiskunnan kontekstissa. Käyn lävitse kahden hallintavallan teorian syntyhistorian sekä Lutherin ja luterilaisen tunnustuksen opetuksen esivallasta, luonnollisen moraalilain ja sopimusajattelun suhteen kehkeytymistä sekä nykyistä keskustelua oikeusteologiasta ja demokratiasta.

Juutalais-kristillisessä perinteessä ovat Jumalan valitut usein olleet vahvemman vallan armoilla, mutta kestäneet pitäytymällä uskonsa ja Jumalan kanssa solmitun liiton tai Jumalan tuoman sovituksen perusasioihin: juutalaisilla on ympärileikkaus ja toora, kristityillä kaste, uskon säännöt ja pyhät kirjoitukset – ennen muuta Kristukseen tunnustautuminen Jumalan Poikana ja Pelastajana. Juutalais-kristillisen identiteetin keskuksessa on Jumalan tuoma vapautus orjuudesta ja sorrosta sekä johdatus ja huolenpito matkalla kohti luvattua maata. Keskeistä on jatkuvuus Abrahamin, Iisakin ja Jaakobin, isien, uskossa. Tuon uskon ympärille kiteytyvät myös perhe- ja sukulaissuhteet sekä Jumalan pelastustekojen muistaminen historiassa.

Syntiensä ja Jumalan unohtavien päätösten myötä Israelin kansa joutuu yhä uudelleen vieraan ikeen alle. Kapinaliikkeitäkin on, mutta ne eivät oikeastaan hyödytä mitään, jos toimilla ei ole Jumalan siunausta – ellei Herra huonetta rakenna. On opittava elämään myös pakkosiirtolaisuudessa ja suurkuninkaan vasallina, omasta identiteetistä kiinni pitäen. Tämän perinteen luovana jatkona keskeisiksi periaatteiksi myös kristittyjen suhteessa valtioon muodostuivat: ”Anna keisarille, mikä keisarin on ja Jumalalle, mikä Jumalan on” (Matt. 22:21; Mark. 12:17; Luuk. 20:25), ”pelätkää Jumalaa, kunnioittakaa keisaria” (1. Piet. 2:17), ”Eihän ole esivaltaa, joka ei olisi Jumalalta peräisin [...] Joka vastustaa esivaltaa, nousee siis Jumalan säädöstä vastaan [...] Esivalta ei kannata miekkaa turhaan” (Room. 13:1–2, 4), ”heidän on toteltava esivaltaa” (Tit. 3:1). ”Ennemmin tulee totella Jumalaa kuin ihmistä” (Apt. 5:29).

Mitään ei tapahdu ilman Jumalan sallimusta, ja hän on luonut kaiken hyväksi, vaikka maailma onkin langennut. Jeesus kehotti rakastamaan myös vihollisia, ja Paavali kehotti samassa Roomalaiskirjeessä, jossa hän kehotti tottelemaan esivaltaa, voittamaan pahan hyvällä (Room. 12:21). Samansuuntaista opetus on myös muissa apostolin kirjeissä (Gal. 6:10; 2. Tess. 3:13; 1. Tim. 6:18; Tit. 3:8).

Jos otetaan huomioon niin Israelin kansan kuningas-instituution vaiheet kuin vaikkapa Assyrian ja Persian kuninkaiden toimiminen yllättäen Jumalan asialla sekä profettojen voimakas yhteiskuntakritiikki ja toisaalta Johanneksen ilmestyksen näyt, on selvää, että koko Raamatun kaanonissa suhde hallitsijaan, esivaltaan tai valtioon on ambivalentti. Yhtäältä hallitsijan tahtoa tulee kunnioittaa. Jumala on

106 Murtorinne 2017, 167.

luonut kaaoksesta kosmoksen ja on järjestyksen Jumala. Toisaalta langenneessa maailmassa niin maalliset kuin hengelliset johtajat voivat turmeltua. Aina on siis voimassa myös: ”Ennemmin tulee totella Jumalaa kuin ihmistä” (Ap.t. 5:29). Ensisijaista on se, että kukin hoitaa omat asiansa kunnolla ja näyttää esimerkkiä muille ja antaa näin hyvän todistuksen Jumalastaan. ”Emme ole saaneet maailman henkeä” (1. Kor. 2:12) ja ”Me elämme tässä maailmassa, mutta emme taistele tämän maailman tavoin” (2. Kor. 10:3).

Kristinusko jatkoi alkuvaiheissaan vainotun vähemmistön perinnettä – ”maailmassa te olette ahtaalla” (Joh. 16:33). Marttyyrien verestä tuli kirkon siemen, kuten varhainen lännen isä Tertullianus asiaa kuvasi. Silti ei luovuttu ajatuksesta, että koska elämä pohjimmiltaan on Jumalan kädessä, myös Jumalalta peräisin oleva esivalta on Jumalan palvelija ja toimii ihmisten parhaaksi. Väärintekijää se rankaisee (Room. 13:3–4). Konstantinolainen käänne antoi kristinuskolle uskonnonvapauden ja erityisen aseman keisarin suosimana uskontona. Keisari Theodosiuksen aikana 300-luvun jälkipuoliskolla kristinuskosta tuli sitten valtionuskonto – asevelma, jonka jälkimainingeissa nyt eletään.

## Kaksi kaupunkia – kaksi hallintavaltaa

Valtiokirkon asema ei ollut heti alkuunkaan ongelmaton, ja se johti helposti risti-riitaan kristillisten periaatteiden kanssa. Vuosina 416–422 kirjoittamassaan kirjassa *De Civitate Dei* (Jumalan valtio) Augustinus kuvasi valtiota, joka on kristillisen keisarin alaisuudessa. Jumalan kaupunki on tuonpuoleinen yhteiskunta, jota kohti voi ponnistella rajoittamalla epäoikeudenmukaisuutta, mutta varsinaisesti se toteutuu tämän elämän tuolla puolen.

Kerjäläisveljeskunnat, etenkin fransiskaanit, haastoivat kirkkoa reformoitumaan tilanteessa, jossa Länsi-Roman romahdettua paaville ja kirkolle tuli yhä enemmän myös maallisen hallinnon tehtäviä, mikä ennen pitkää johti 1400-luvun suureen skismaan ja 1500-luvun reformaatioon sekä sitä myöten myös katoliseen reformiin. Augustinuksen ajatus maallisesta ja jumalallisesta kaupungista tai valtakunnasta on taustalla myös Lutherin ajatuksessa kahdesta regimentistä eli hallintavallasta. Teoksessaan *Maallisesta esivallasta (Von Weltlicher Obrigkeit 1523)*, jonka Luther kirjoitti jouduttuaan ekskommunikoiduksi, kun hänen teostensa myynti oli kielletty ja kun hän joutui jälleen tukeutumaan Saksin ruhtinaan tukeen, hän pohtii kristittyjen elämää maailmassa näin:

*Nyt meidän on jaettava Aadamin jälkeläiset ja kaikki ihmiset kahteen osaan, joista toinen kuuluu Jumalan valtakuntaan, toinen taas tähän maailmaan. Jumalan valtakuntaan kuuluvat kaikki, jotka totisesti uskovat Kristukseen hänen alamaisinaan. [...] vanhurskas omasta aloitteestaan täyttää ja vieläpä ylittääkin kaikki lakien vaatimukset. [...] Vaikkakaan Kristus ei käyttänyt*

*eikä opettanut käyttämään miekkaa, on sekin jo kylliksi, ettei hän ole poistanut eikä kieltänyt sitä, vaan vahvistanut sen olemassaolon. [...] Kristityillä tulee olla sellainen mielenlaatu, että hän kärsii kaikkea pahaa ja vääryyttä, ei kosta omasta puolestaan eikä hae turvaa oikeudelta; maallinen esivalta ja oikeus eivät millään tavoin ole tarpeellisia hänelle. Mutta muille hän voi ja hänen tulee hankkia oikeutta, kosta, turvaa ja apua ja hänen tulee tehdä se ponnistuksiaan säästämättä. Samoin esivallan tulee joko omasta aloitteestaan tai toisten kehotuksesta harjoittaa tutkimuksia, suojella ja auttaa, kristityn itsensä valittamatta. [...] Äläkä käänny joukkojen ja yleisen tavan puoleen. Sillä maan päällä on vähän kristittyjä, älä epäile sitä; sitä paitsi Jumalan sana on aivan muuta kuin yleinen mielipide.<sup>107</sup>*

Hengellisen regimentin mukaan evankeliumin hengessä elävän ja toimivan kristityn tulisi noudattaa uskon ja rakkauden elämänmuotoa vapaasti ja pakotta. Kristitty on uskossa vapaa, mutta rakkaudessa kaikkien palvelija ja herra. Maallisessa regimentissä, jota tarvitaan maailman pahuuden tähden, pakotetaan rakastamaan pakottavan lain nojalla ja sen mukaisesti.

Luther on melkoisen idealistinen ajatellen sitä, miten kristityt tosiasiallisesti nykyään käyttäytyvät lain nojalla oikeuksiaan peräten. Reformaattori esittääkin toisaalta Paavaliin liittyen myös myönteisiä näkemyksiä esivallasta ja siitä, että se kuuluu kaikille ihmisille, koska sen avulla on määrä palvella Jumalaa, rankaista pahaa ja suojella hyvää.

Myös esivallan rajoista Luther kirjoittaa kirjasensa toisessa osassa, jota hän kutsuu saarnansa tärkeimmäksi kohdaksi.

*On sietämättömän ja suunnattoman vahingollista antaa maalliselle esivallalle liian laaja liikkuma-ala, eikä myöskään ole vaaratonta rajoittaa sitä liian ahtaaksi. Liioittelu molempiin suuntiin on vahingollista, vaikkakin on siedettävämpää, että esivalta syöllistyy liian vähäiseen rankaisemiseen.<sup>108</sup>*

Luther rajaa maallisen esivallan alan – tarkoittaen sillä myös kirkollista esivaltaa – ulkonaisiin asioihin ja jättää hengelliset uskon asiat tämän ulkopuolelle:

*Sillä uskossa on kysymys vapaaehtoisesta toiminnasta, johon ketään ei voi pakottaa. Niin, se on Jumalan työtä hengessä [...] Siitä johtuvat tunnetut sanat, jotka tapaamme myös Augustinuksella: 'Ketään ei voi eikä pidä pakottaa uskomaan.' [...] kerettiläisyyttä ei koskaan voi ehkäistä väkivallalla. [...] tässä täytyy Jumalan sanan taistella.<sup>109</sup>*

107 Luther 1983, I osa, 71, 81.

108 Luther 1983, II osa, 84.

109 Luther 1983, II osa, 86–87.

Reformaattori näyttäisi tässä olevan jopa modernin uskonnonvapauden esitaistelija. Luterilaiset eivät vaikkapa pohjoismaisissa kansankirkoissa ole kuitenkaan tätä idealismia aina seuranneet. Kuningas kirkon päänä on valvonut myös kristillistä opetusta. Kirkkokansaakin on tutkittu, kuulusteltu ja rangaistukin vaikkapa kinker- ja rippikuulusteluissa. Jos kristittyjen parissa ei ole esivaltaa vaan kaikki ovat samanarvoisia, mitä sitten ovat papit ja piispat? Luther vastaa:

*Heidän hallitsemisensa ei ole valtaa eikä esivaltaa, vaan palvelemista ja velvollisuutta. Sillä he eivät ole ylhäisempiä eikä parempia kuin muut kristityt. [...] Heidän hallitsemisensa pitäisi olla ainoastaan Jumalan sanan viljelemistä, jonka avulla he johtavat kristittyjä ja voittavat kerettiläisyyden.*<sup>110</sup>

Luther siis painottaa Jumalan sanan ensisijaisuutta kirkollisessa palvelun kautta hallitsemisessa – tämä on yleinen kirkkojen konsensus tänäänkin. Hän ei kuitenkaan tule ajatelleeksi sitä, että myös julistukseen sisältyy vallankäyttöä ja tietynlaisia lainalaisuuksia. Toisaalta myös omassa opetuksessaan Luther hyödynsi kirkon traditiota. Hänen yleviä periaatteitaan ja kärjistyksiään ei tule ottaa liian kirjaimellisesti, vaikka niiden perusajatus säilyttäisiinkin. Monestihan Lutherin eystemaattisissa teksteissä on kyse myös retorista keinoista ja tilannesidonnaisesta argumentaatiosta, joka korostaa jotain puolta kiinnittäen huomion havaittuihin epäkohtiin ilman, että tarkoitus olisi yksityiskohtaisesti esittää, mikä kokonaisuus konkreettisesti ottaen on. Niinpä onkin hieman paradoksaalista, että juuri luterilaisuudessa tunnustuskirjat saivat painavan roolin keskeisten korostusten esiin nostajina. Nehän haluavat kääntää katseen katoliseen kristinuskoon, jonka peruskirja on Raamattu, ei enempää eikä vähempää. Seuraavaksi katsommekin, mitä tunnustuskirjojen avaimena pidetty Augsburgin tunnustus opettaa esivallasta.

## Esivalta tunnustuskirjoissa ja luterilaisuuden historiassa

Augsburgin tunnustuksessa todetaan esivallasta:

*XVI Yhteiskunnallisen elämän asioista seurakuntamme opettavat, että yhteiskunnan lailliset järjestykset ovat Jumalan hyviä tekoja ja että kristityillä on lupa toimia esivallan viroissa, käyttää tuomiovaltaa, ratkaista oikeusasioita keisarillisen tai muun voimassa olevan lain mukaan, tuomita lain vaatimiin rangaistuksiin, käydä oikeutettuja sotia, olla asepalveluksessa, tehdä laillisia sopimuksia, omistaa yksityistä omaisuutta, vannota vala esivallan sitä vaatiessa sekä solmia avioliitto.*

---

<sup>110</sup> Luther 1983, II osa, 93.

*Ne tuomitsevat kasteenuusijat, jotka kieltävät kristittyjä osallistumasta näihin yhteiskunnallisiin tehtäviin.*

*Ne tuomitsevat myös ne, jotka opettavat, ettei kristillinen täydellisyys ole jumalanpelkoa ja uskoa, vaan yhteiskunnallisten velvollisuuksien hylkäämistä; evankeliumihan opettaa iankaikkista sydämen vanhurskautta. Se ei kumoa valtiota eikä perhettä, vaan vaatii nimenomaan, että ne on säilytettävä jumalallisina järjestyksinä ja että rakkautta tulee harjoittaa näiden järjestysten puitteissa. Sen tähden kristittyjen tulee välttämättä totella esivaltaansa ja sen lakeja, mikäli ne eivät käske tekemään syntiä, sillä siinä tapauksessa heidän tulee (Ap.t. 5:29) totella enemmän Jumalaa kuin ihmisiä (Apt. 5).<sup>111</sup>*

Yhteiskunnan ”lailliset järjestykset ovat Jumalan hyviä tekoja”, joiden puitteissa ”rakkautta tulee harjoittaa”. Selvää rajankäyntiä käydään niitä vastaan, jotka eivät pidä valtiota ja yhteiskuntaa Jumalan asetuksina ja jotka kieltävät kristittyjä osallistumasta yhteiskunnallisiin tehtäviin. Tässä tulee epäsuorasti esiin luterilainen kokonaisvaltainen ajattelu maailmasta Jumalan luomana ja ylläpitämänä ja se, että kristityn tehtävä on vaikuttaa olemassa olevien järjestysten kautta, mikäli se suinkin on mahdollista. Taustalla on jo Paavalin edustama esivaltauskollisuus sekä toisaalta konstantinolainen ajatus kristillisestä hallitsijasta. Luterilaisuus oli myös luonteeltaan ruhtinasreformaatiota. Luther joutui tukeutumaan Saksin vaaliruhtinaan suojeluun ja myötämielisyyteen saadakseen turvaa. Koska piispat eivät yleisesti ottaen lähteneet mukaan tukemaan reformaatiota, tuli hallitsijasta vaikkapa Tanskassa ”summus episcopus”. Muodostui maailman mitassa omintakeinen pohjoismaisten luterilaisten valtiokirkkojen traditio, joka on viime vuosikymmeninä ollut murroksessa. Pohjoismainen traditio poikkeaa myös saksalaisesta asetelmasta, jossa kirkollisessa kentässä ovat perinteisesti mukana myös katoliset, reformoidut ja unioidut.

Luterilaisuus alleviivaa ”valtiota” ja ”perhettä” Jumalan hyvinä järjestyksinä, joille tulee antaa niiden ansaitsema arvo kristityn kutsumuksen ja lähimmäisenrakkauten toteuttamisen puitteina. Sokeaa kuuliaisuutta ei kuitenkaan opeteta, eli tiukka velvollisuus- tai sääntöetiikka ilman sisällöllisiä ja päämäärälle asetettuja kriteereitä torjutaan: ”tulee totella enemmän Jumalaa kuin ihmisiä”. Normihierarkkisesti primaarista on siis, että 1) harjoitetaan rakkautta ja 2) ei tehdä syntiä eli rikota Jumalan tahtoa vastaan. Tahtonsa Jumala on ilmoittanut rakkauten kaksoiskäskyssä, ”laissa ja profeteoissa”, joita kymmenen käskyä ja vaikkapa Vuorisaarna ilmentävät.

Teologisesti ajatellen esivalta-ajatus rakentuu luomisen ja lunastuksen yhteenkuuluvaisuuden ajatukselle. Armo ja luonto eivät ole tyystin erillään toisistaan, vaikka niiden välistä yhteyttä ei ehkä ilmaistakaan tomistisen ”armo täydentää

111 [Ote on Augsburgin tunnustuksen kohdasta XVI Yhteiskunnallinen elämä.](#)

luonnon” -ajattelun viitekehyksessä. Asiallisesti kuitenkin päädytään aika lähelle tätä. Luominen ja lunastus kuuluvat yhteen, eli tämän maailman järjestykset ja rakenteet eivät ole absoluuttisia vaan relatiivisia, suhteessa Jumalan suunnitelmaan tätä elämää ja tulevaa ajatellen. Nämä teologiset peruseriaatteet ovat edelleen voimassa, vaikka yhteiskunnallinen ja historiallinen tilanne on erilainen kuin 1500-luvulla. On kuitenkin syytä käydä katsauksellisesti lävitse ja analysoida sitä, miten yhteiskuntafilosofia, oikeusajattelu ja poliittinen järjestelmä on kehittynyt ja muuttunut meidän päiviimme tultaessa ennen kuin teologisesti arvioidaan sitä, mitä tästä kaikesta tulisi nykyään ajatella.

## Luonnollinen moraalilaki ja perustuslaki sopimuksena

Suomalaisessa luterilaisuudessa on usein puhuttu luonnollisesta moraalilaista. Filosofis-juridisesti<sup>112</sup> ”luonnonoikeus” tarkoittaa ”niitä oikeusnormeja, jotka ovat sitovia kaikille ihmisille riippumatta positiivisista laeista ja konventioista”, toisin sanoen säädännäisoukudesta. Tekemällä erottelu ”luonnon” ja ”lain” välillä oli tarkoitus tehdä mahdolliseksi säädettyjen lakien kritisoiminen. Esimerkiksi Platon pyrki kytkemään ideaopissaan lait hyvän muuttumattomaan ideaan. Aristoteles, joka kritisoi Platonin tuonpuoleiseen ankkuroituvaa ideaoppia hieman hämäräksi ja painotti itse sitä, miten hyveet ilmenevät reaalimaailmassa, kehittäi päämäärähakuisen luonnonoikeuden hahmotuksen, jossa hän näki poliittisen oikeuden olevan osaksi luonnollinen, osaksi laein säädely. Sopimukseen perustuvat lait voivat muuttua, mutta kun sopimus on tehty, niiden on tarkoitus olla yleisesti sitovia.

Stoalaiset, joiden käsitteistöä muun muassa apostoli Paavali hyödynsi, laajensivat ajattelua pohdintoihin oikeuden ideasta koko ihmiskuntaa ajatellen. Luonnonlaki on ikuinen laki (*lex aeterna*), järjen tunnistettavissa oleva ja tahdon seurattavissa oleva käsky. Näin luotiin perusta luonnonoikeudelle normijärjestelmänä. Cicero pyrki soveltamaan tätä roomalaisen oikeusjärjestelmään: lait ovat sitovia, kun ne ovat yhtäpitäviä luonnonoikeuden kanssa. Ciceron kautta ajatus päättyy roomalaisen oikeuden kokoavaan *Corpus iuris civilis* -kokoelmaan, joka on vaikuttanut meidän päiviimme asti. Cicero ja stoalaiset vaikuttivat eniten myös teologiseen luonnonoikeuskäsitykseen Augustinuksen ja Tuomas Akvinolaisen kautta.

1600-luvulla tapahtui luonnonoikeusajattelussa käänne filosofisesta ja teologisesta luonnonoikeuspohdinnasta kohti poliittista etiikkaa. Luterilainen oikeusfilosofi Hugo Grotius erotti luonnonoikeuden ja teologian periaatteellisesti toisistaan korostaessaan, että meidän tulee toimia kuin jumalaa ei olisi, *etsi deus non daretur*. Taustalla olivat muun muassa 30-vuotisen sodan karvaat kokemukset,

---

112 Filosofinen katsaus perustuu pääosin Georg Zenkertin artikkeliin 2003, 130–131.



jotka osaltaan tekivät uskonnosta vähin erin enemmän tai vähemmän yksityisasian länsimaisessa yhteiskunnallisessa ajattelussa.

Poliittisessa ajattelussa luonnonoikeutta käytettiin perustelevaan valtiolista oikeuspakkoa. Erityisen radikaalisti tähän suuntaan eteni Thomas Hobbes (1588–1679). *Leviathan*-teoksessa Hobbes edustaa kantaa, jonka mukaan luonnollinen oikeus tarkoittaa yksilön valtaa pyrkiä tahtonsa mukaan itesäilytykseen. Luonnontilassa vallitsee *bellum omnium contra omnes*, kaikkien sota kaikkia vastaan. Tarvitaan yhteiskuntasopimus. Ilkka Saraviidan mukaan termiä käytti ensimmäisenä Jean-Jacques Rousseau teoksessaan *Yhteiskuntasopimuksesta* vuodelta 1762. Rousseau mukaan ihmiset voivat sekä säilyttää sekä itsensä että vapautensa liittymällä yhteen yhteiskuntasopimuksella ja hylkäämällä vaateensa luonnonoikeudesta. Yksilöiden ei tällöin tarvitse alistua toistensa tahdoille ja kaikki noudattavat tätä tahtoa, koska kaikki ovat yhdessä lain kirjoittajia. Yhteiskuntasopimuksen perusidean mukaista valtioihannetta kannattivat Rousseautta ennen Hobbes, John Locke ja Hugo Grotius. Oppi yhteiskuntasopimuksesta voidaan Saraviidan mukaan nähdä myös perusteena valtiosäännön voimassaololle ja sille, että valtiosääntö ja oikeusjärjestys ovat pakkojärjestelmiä, joiden voimassapysymisestä voidaan viime kädessä huolehtia voimakeinoin. Yhteiskuntasopimuksen ollessa yhteisesti sovittu oikeusajattelun metataso luonnonlaki ei enää ole luonteeltaan perustava vaan valtiota palveleva, ihmistä suojeleva periaate.

Vasta Immanuel Kant, johon huipentui modernin luonnonoikeusajattelun kehkeytymisen ajanjakso 1700–1800-lukujen taitteessa, perusti luonnonoikeuden autonomisen, itsenäisen järjen ajatukseen. Normeja ei voi johtaa havaittavista tosiasioista, vaan ennen kokemusta (*a priori*) järjestä. Kantin luonnonoikeusajattelun mukaan vasta tasavaltaisesti järjestyneessä valtiossa toteutuu sitova, kaikkien vallanpitäjien tahto. Hegel pyrki ratkaisemaan jännitteen oikeuden ja politiikan välillä hahmottelemalla järjestelmän, jossa abstrakti oikeus ja moraalisuus toteutuisivat konkreettisen poliittisen kansan siveellisyydessä ja perustuslaissa. Näin hän sekä historiallisti luonnonoikeuden että pyrki pelastamaan sen sisällön.

Niin kutsuttu historiallinen koulukunta vaati käännettä positiiviseen eli säädännäis-oikeuteen ja luopumista kaikista luonnonoikeudellisista rakennelmista. Toisen maailmansodan jälkeisestä luonnonoikeusajattelusta ovat esimerkkejä Saksan liittotasavallan perustuslaki ja sikäläisen perustuslakituomioistuimen perustaminen.

Luonnonoikeus ja perustuslakiajatus kytkeytyvät toisiinsa sopimusajattelun kehittymisen kautta. Britanniassa laadittiin nykyisten perustuslakien esikuvana pidettävä *Magna Charta Libertatum* jo 1215. Perustuslain nykyinen idea nousee paitsi historiallisista esikuvista myös niiden taustalla olevasta ajattelusta, jonka mukaan on ihmisen asettamaa ylempää oikeutta. Se puolestaan nojaa jumaläkäsitykseen ja/tai luonnonoikeuteen. Sitä ei voida syrjäyttää positiivisen oikeuden säännöksin. Paradoksaalisesti tämä ajatus johti lopulta yhteiskuntasopimusajattelun kehittymiseen, kun otettiin peruslähtökohdaksi, että tulee toimia ”niin kuin jumalaa ei olisi” (*etsi deus non daretur*). Reformaation esittämä kritiikki kirkollisia

auktoriteetteja kohtaan edisti osaltaan alun perin hallitsijan valtaa legitimoimaan tarkoitettun sopimusajattelun muokkautumista yhteiskuntasopimusajatteluksi, jossa ajateltiin valtion perustuvan yksilöiden vapaasti tekemään sopimukseen, minkä vuoksi vallan suvereenisuus kuuluu kansalle. Tämä puolestaan pohjusti modernin valtion ja nykyisen liberaalin demokratian syntyä. Liberaali demokratiakin kuitenkin edellyttää omaa konstituutiotaan eli valtiosääntöä.<sup>113</sup>

1700-luvulla muodostuneen modernin perustuslakikäsitteen mukaan yhteiskunnallisen vallanjaon pääperiaatteet tuli hyväksyä erityisessä laissa, jota mikään valtainsstituutio ei voi muuttaa yksipuolisin toimenpitein. Ajatustapa liitetään useimmiten ranskalaisen valtio-oppiin Montesquien (1689–1755) nimeen, vaikka muitakin taustavaikuttajia kehitykselle oli.<sup>114</sup> Tähän kytkeytyy myös Montesquien esittämä vallan kolmijako-oppi lainsäädäntövaltaan, toimeenpanovaltaan ja tuomiovaltaan.

Ruotsi-Suomessa seurattiin uuden ajan perustuslakiajattelun kehitystä etujoukossa 1700-luvulla. Säätöjen vaikutusvaltaa lisänneellä vapauden ajalla (1719–72) oli tähän oma vaikutuksensa. Vuoden 1766 valtiopäiväpäätöksen mukaan perustuslain yleisiä perusteita pidettiin muuttumattomina, vaikka muutoin perustuslakia voitiin selittää, lisätä ja parantaa. Suomessa oltiin tunnetusti hanakoita vaalimaan Ruotsin vallan ajalta periytyvää oikeusjärjestystä. Puuttuminen siihen koettiin kaksipäisen kotkan hyökkäykseksi Suomi-neitoa kohtaan. Niinpä Suomen itsenäisyyden ajan lainsäädännön ydin on vaalinut tätä perintöä. Nykyisinkin valtiosäännön ydin sisältyy perustuslakiin: heti ensimmäisessä luvussa on käsitelty valtiojärjestyksen perusteet ja toisessa perusoikeudet.<sup>115</sup>

Aulis Aarnio toteaa suomalaista oikeusjärjestelmää ja -ajattelua esitellessään, että verrattuna muihin Pohjoismaihin, erityisesti Ruotsiin, niin oikeustiedettä kuin lainkäyttöä on meillä pitkään leimannut formalistis-legalistinen, lakiuskollinen sävy, joka yhdistyi saksalaisen käsiteläinopin soveltamiseen, niin että teoria jopa saattoi ohittaa lain tulkinnassa. Hannu Tapani Klami on osoittanut (Klami 1977), että legalismin juuret ovat juuri autonomisen Suomen oikeusjärjestyksen puolustamisessa. Itsenäistymistä edeltäneen ajan kansalaistottelemattomuus, perustuslaillisuus, sai paradoksaalisesti legalismin asun. Oikeus ja oikeusajattelu toimivat politiikan välikappaleena. Surullisempi tapaus oli legalismin soveltaminen sisällissodan häviäjien rankaisemiseen 1918. Voimassa ollutta rikoslakia kirjaimellisesti, Aarnion mukaan jopa äärimuodollisesti, soveltaen tuomittiin ihmisiä teoista, joita vakiintuneiden olojen oikeudenkäyttö ei olisi pitänyt rikoksina. Kirkollisillakaan toimijoilla ei ollut tapahtuneessa puhtaita papereita.<sup>116</sup> Nytemmin on Suomessa 1960-luvulta alkaen siirrytty käytännönläheisempään, pragmaattiseen oikeudenkäyttöön etenkin Ruotsin

---

113 Husa & Pohjolainen 2014, 51–52.

114 Husa & Pohjolainen 2014, 52.

115 Husa & Pohjolainen 2014, 52–53.

116 Aarnio 1990, 404.

ja Tanskan tapaan ja lähestytty muiden Pohjoismaiden ja Keski-Euroopan lainkäyttöä ja tutkimusta.<sup>117</sup>

Yhdenvertaisuusajattelu on maassamme voimistunut ja on alettu painottaa heikomman osapuolen oikeudellista suojelemista. Joustavat oikeusnormit ovat ilmausta hyvinvointivaltiollisesta kehityksestä Suomen oikeusjärjestyksessä. Oikeudenkäyttö on samalla muodostunut aiempaa kasuistisemmaksi, tapauskohtaisemmiksi. Tästä taas on seurauksena potentiaalisia uhkia oikeusturvalle, kun ennustettavuus kärsii. Päätösten yleistettävyyys on yksi oikeusvaltion periaatteista; se kuuluu yhteen mielivaltaisuuden välttämisen kanssa. Hyvään ja perusteltuun tuomarityöskentelyyn tähtäsi jo Olaus Petrin yhdeksäs tuomarinohje 1550-luvulla: ”Mikä ei ole oikeus ja kohtuus, se ei saata olla lakikaan.” Aarnio näkee lakimiesten vähenemisen sosiaalivaltion kehityksen myötä paradoksaalisesti tuoneen mukanaan uuslegalismia. Henkilöt, joilla ei ole lakimiehen koulutusta, tukeutuvat ratkaisuisa varsin mekaanisesti pykäliin ja sen lisäksi ehkä korkeimman oikeuden ennakkopäätöksiin. Oikeusharkinnan kokonaisuus kärsii ja kaventuu. Tämä puolestaan on omiaan heikentämään kunnioitusta lakia ja oikeutta kohtaan. Toimivassa järjestelmässä ei silti voida päästä luovasta jännitteestä oikeusvaltion edellyttämän muodollisen lainkäytön ja sosiaalivaltion oikeudelle ominaisen materiaalsen sisällön kesken.<sup>118</sup>

Teologisen etiikan näkökulmasta olennaista lienee, että kriittisyys jäykkää legalismia kohtaan ja vaikkapa periaate heikomman puolelle asettumisesta sekä ihmisarvon puolustaminen sopivat yleisesti ottaen hyvin yhteen myös kristillisen etiikan sisältö- ja lähimmäislähtöisyyden kanssa. Tosin perus- ja ihmisoikeudetkaan eivät ole kaikilta yksityiskohdiltaan erehtymättömiä ja lopullisia. Pekka Leino on todennut kirjassaan *Kirkko ja perusoikeudet*:

*Siltä osin kuin ihmis- ja perusoikeudet pohjautuvat ihmiskäsitykseen, joka ei ole ristiriidassa kristillisen ihmiskäsityksen kanssa, kirkon ylipositiivinen arvopohja tukee selkeästi perusoikeuksien toteuttamista ja kirkon jäsenten sitoutuminen kirkon arvopohjaan myös luo perusoikeusmyönteisyyttä.<sup>119</sup>*

Suomen perustuslaki julistaa keskeisiä yhteiskunnallisia perusarvoja, joiden varaan yhteiskunnan toiminta rakentuu. Se myös määrittelee yhteiskuntapoliittisen vallankäytön ja vallanjaon perusteet sekä sisältää joukon perussäännöksiä, joiden on tarkoitettu olevan tavanomaisia normeja pysyvämpiä. Ne toimivat lähtökohtana yhteiskuntapoliittisessa päätöksenteossa. Tavallaan siis nykyisen faktisen esivallan takana on jotain perustavampaa, jota ei aukottomasti määritellä muuten kuin yhteiskuntasopimuksen käsitteen kautta. Määrittelemättömyyden vuoksi tilaa

117 Aarnio 2011, 17, 78.

118 Aarnio 1990, 410–415; 2011, 55.

119 Leino 2003, 323.

näyttäisi jäävän myös teologiselle tulkinnalle oikeuden perimmäisestä auktoriteetista – tätä tukee myös ajatus uskonnonvapaudesta perusoikeutena.

Määrittämättömyys saattaa johtaa ongelmiin esimerkiksi silloin, kun oikeuden ja politiikan käsitteet ja niiden tosiasiallinen toteuttaminen sekoittuvat tarkoitushakuisen epäselvästi toisiinsa. Oikeus ja politiikka tulee käsitteellisesti erottaa toisistaan – tähänhän tähtää myös vallan kolmijako-oppi. Silti vallan instanssit ovat suhteessa toisiinsa, toisiaan varten ja rajaavat toisiaan. Poliitiikka pyrkii yhtäältä oikeuden toteuttamiseen siten kuin poliittisesti määritellyistä päämääristä katsoen näyttää viisaalta. Toisaalta oikeus valvoo ja rajoittaa politiikkaa.<sup>120</sup> Näiden kahden välillä vallitsee herkkä tasapaino.

Myös sekulaari valtio perustuu siten pohjimmiltaan uskonvaraisiin lähtökohtiin: ideologiaan, uskontoon, ihmisarvoon tai hyvyyden ajatukseen. Uskonvaraisuudesta huolimatta näitä lähtökohtia voidaan perustella tarkoituksenmukaisuudella tai muuten järkipärisesti. Tätä uskonvaraista lähtökohtaa on kutsuttu koko oikeusjärjestyksen transsendentaaliloogiseksi ”perusnormiksi” esimerkiksi Hans Kelsenin (1881–1973) ajattelussa.<sup>121</sup> Teoksessaan *Puhdas oikeusoppi (Reine Rechtslehre 1934)* Kelsen esittää oikeuspositivismiksi kutsutun, kantilaisesta deontologisesta ajattelusta vaikutteita saaneen teorian oikeudesta, josta on riisuttu pois kaikki moraaliin tai muuhun yhteiskunnalliseen todellisuuteen liittyvä aines. Teorian mukaisesti oikeusjärjestyksen pätevyys sitovana oikeutena edellyttää paitsi periaatteellista sisällöllistä hyväksyttävyyttä, myös sen sisältymistä positiiviseen oikeusjärjestykseen, jossa lainsäädännön legitimitetti perustuu normihierarkiaan.<sup>122</sup>

Jaakko Husan mukaan Kelsenin oikeuspositivistinen teoria on ollut erittäin vaikutusvaltainen, mutta sitä on myös kritisoitu paljon. Oikeus näin ymmärrettynä uhkaa jäädä idealistiseksi ja abstraktiksi, jolloin sen tosiasiallinen empiirinen legitimitetti alkaa hapertua. Pelkkä abstrakti muodollinen oikeuspäätely ja normihierarkia eivät välttämättä tee oikeutta materiaaliselle todellisuudelle. Kantin velvollisuusetiikkaan viitaten Dietrich Bonhoeffer (1906–45) totesikin, että ”velvollisuuden ihminen täyttää lopulta velvollisuutensa itselleen paholaiselle”. Edelleen tarvitaan myös ”ihmistä suurempaa”.<sup>123</sup>

## Oikeusteologia, Bonhoeffer ja regimenttien ”poleeminen ykseys”

Hannu Juntusen sanat teoksesta *Oikeuden idean teologiset perusteet* vuodelta 2000 ovat nykyisin ajankohtaisempia kuin vuosituhanen vaihteessa:

---

<sup>120</sup> Juntunen 2008, 7.

<sup>121</sup> Juntunen 2008, 80.

<sup>122</sup> Juntunen 2008, 80.

<sup>123</sup> Bonhoeffer 1992 (DBW 6), 65.

*Mitä useammat kansalaiset reaalisesti kokevat yhteiskunnan omalta kannaltaan illegitiimiksi, sitä epärealistisempää on puhua 'yhteiskuntasopimuksesta' tai sitoutumisesta oikeusjärjestyksen noudattamiseen. Tällöin yhteiskunta on menossa kohti jakaantumista.*<sup>124</sup>

Mistä apu? Teologisesti ajatellen maan päällä ei ole suvereenia valtaa edes kansalla. Paraskin hallintomalli on ”viimeistä edellinen” armon ja transsendenssin näkökulmasta. Se ei kuitenkaan tarkoita, etteikö hyväksi havaittua tulisi epätäydellisyydestään huolimatta suojella. Sehän on myös viljelemisen ja varjelemisen käskyn mieli. Maan päällä ei ainakaan näkyvässä todellisuudessa ole ihmisestä erillistä yhteiskunnallista valtasubjektia – ei edes tekoäly, ainakaan vielä –, mutta tarvitaan jotain syntistä ja pahaa suurempaa.

Kuten sanottua, myös nykyisen perustuslakiajattelun taustalla on ajatus tarpeesta perustaa oikeusajattelu vankemmalle perustalle kuin vain ihmisten säätämälle. Hannu Juntunen todistelee, että itse asiassa pelkkää positiivista oikeutta ei oikeastaan ole olemassa. Oikeuden ideaan sisältyy välttämättömänä postulaattina oletamus oikeuden ylipositiivisesta perustasta, jonka Juntunen näyttää samastavan etenkin luonnonoikeuteen. Tätä ylipositiivista perustaa ei kuitenkaan voida rekonstruoida eikä kirjoittaa oikeusnormeiksi ainakaan yhdellä tavalla. Juntunen ottaa realistiseksi lähtökohdaksi, ettei meillä ole muuta kuin säädännäisoikeus lähtökohtana. Silti hän suhtautuu varauksellisesti ”oikeuspositivismiin”. Se ei ole erehtymätöntä.<sup>125</sup>

Legalismiin suhtautuu oikeusoppineista kriittisesti myös vaikkapa Aulis Aarnio, joka perää muodollisen ja materiaalisen rakentavaa vuorovaikutusta. Demokraattisen järjestelmän tuottamia lakeja tulee voida arvostella ja korjata eettisten näkökohtien valossa ja suuntaisesti. Samalla puolustetaan demokratian toimintakykyä hyväksyttynä valtiojärjestelmänä. Aarnio toteaa ääripositiivisistä käsityksistä ”oikeudesta ilman moraalialia” seisovan savijaloilla. Hän itse on tunnettu niin kutsutun argumentaatioteorian edustaja, joka rikkoo lakipositivismin rajat. Oikeushermeneutiikka hylkää sekä luonnonoikeuden että positivismin ja lähestyy oikeutta kielen ymmärtämisen näkökulmasta. Argumentaatioteoriassa oikeudellista tulkintaa ei johdeta laeista vaan monipuolisen ja moniportaisen harkintaprosessin kautta. Argumentaatioteoria ottaa aineksia myös luonnonoikeudesta, koska se hyväksyy moraaliset näkökohdat oikeusharkinnan osatekijöiksi. Se pitää sisällään sekä oikeuden että moraalien, elementtejä sekä positivismista että luonnonoikeudesta.<sup>126</sup>

Juntunen painottaa sitä, että moraalitajun inhimillinen relatiivisuus ja synty tekevät välttämättömäksi olemassa olevan oikeusjärjestyksen jatkuvan kriittisen

<sup>124</sup> Juntunen 2000, 202.

<sup>125</sup> Juntunen 2000, 204–205.

<sup>126</sup> Aarnio 2011, 10, 87.

arvioinnin.<sup>127</sup> Jää kuitenkin askarruttamaan, kapeutuuko teologian anti tässä kriittisyyteen. Jäädäänkö liiaksi valistushenkisen transsendentaalifilosofian vaikutuspiiriin, jossa ilmoituksen sisältö kapeutuu? Ilmoituksessa on annettu myös jotain sisällöllistä ja muuttumatonta ajatellen sitä, miten rakkauden laki on ymmärrettävä ja mitkä ovat Jumalan tässä elämässä ylläpitämän elämän perusrakenteet. Luterilaisuus edustaa teologista realismia, kuten ajatus Kristuksen todellisesta läsnäolosta ehtoollisella ilmaisee. Kristus on läsnä kirkossaan kaikki päivät maailman loppuun asti.

Pohdinnan syventäminen tästä eteenpäin edellyttäisi muun muassa luonnonoikeuden ja säädännäisoikeuden välisen suhteen oikeus- ja yhteiskuntafilosofista ja oikeusteologista sekä etenkin kirkko-oikeutta ajatellen myös ilmoitusteologista ja kirkko-opillista sekä moraaliteologista analyysia, mihin ei tässä ole mahdollisuutta kuin viitteenomaisesti. Otan kuitenkin esimerkin tilanteesta, jossa kristillinen usko ja ihmisyyden vastaisesti toimiva hallinto joutuivat ristiriitaan natsi-Saksassa – säädännäisoikeudesta huolimatta tai jopa sen pohjalta legalismin nimissä. Tunnustava kirkko asettui Jumalan sanan pohjalta vastustamaan natsi-Saksan rotulakeja ja niiden soveltamista kirkkoon. Esimerkiksi Dietrich Bonhoefferin mukaan oli kyse *status confessionis* -tilanteesta, kun kastettuja juutalaisia ei pidetty kristittyinä, vaan etnis-rodullisin perustein luettiin juutalaisten joukkoon ja suljettiin kirkon viroista.<sup>128</sup> Tarvittiin myös ihmisen säätämää suurempaa, jotta voitaisiin päästä jälleen raiteille.

Bonhoeffer kirjoitti *Ethik*-teoksessaan 1940-luvun alussa:

*Kirkolla ei ole kahdenlaista sanaa, yleisjärkevä-luonnonoikeudellinen ja kristillinen, yksi sana siis ei-uskville ja toinen uskville. [...] Kirkolla ei ole kahdenlaista käskyä käytössään, yhtä maailmalle ja toista kristilliselle seurakunnalle, vaan sen käsky on Jeesuksessa Kristuksessa ilmoitettu yksi Jumalan käsky, jota se julistaa kaikelle maailmalle.*<sup>129</sup>

Käsky kytkeytyy kymmeneen käskyyn kahden taulun logiikan mukaan: usko Jumalaan ja rakkaus lähimmäiseen. Bonhoeffer kiteyttää: ”Tämä elämän sitominen ihmiseen ja Jumalaan asettaa sen oman elämän vapauteen. Ilman tätä sidosta ja ilman tätä vapautta ei ole vastuuta.”<sup>130</sup> Kristus-keskeisyys on samanaikaista Jumala- ja ihmiskeskeisyyttä.

Mikä on sitten kirkon sana maailmalle? Jo kesällä 1933 Bonhoeffer hahmotteli kirkolle kolmiportaisen toimintaohjelman, jos valtio tarjoaa ”liian paljon” tai ”liian vähän” järjestystä ja siten rikkoo ihmisyyttä sekä kristillisen kirkon itseymmärrystä

127 Juntunen 2000, 205.

128 Bonhoeffer 1997 (DBW 12), 354.

129 Bonhoeffer 1992 (DBW 6), 403. Suom. Tomi Karttunen.

130 Bonhoeffer 1992 (DBW 6), 256.

ja tehtävänhoitoa vastaan: 1) valtiolta tulee kysyä sen toiminnan oikeellisuutta, 2) valtion toiminnan uhreja tulee auttaa ja 3) tulee puuttua suoran poliittisesti valtion toimintaan pyrkien sitä estämään ja korjaamaan. Suora toiminta on mahdollista ja sitä edellytetään vain, kun kirkko näkee valtion epäonnistuvan oikeutta ja järjestystä luovassa tehtävässään. Tällöin valtion ja sitä myöten myös kirkon oman olemassaolon tulee olla vaakalaudalla. Liian vähän on järjestystä, kun jokin ryhmä jää suojattomaksi ja liian paljon, kun valtio puuttuu kirkon olemukseen ja julistukseen. Bonhoeffer näki päätöksen suorasta toiminnasta kuuluvan ”evangeliselle konsiilille”, ei yksittäisille anarkisteille.<sup>131</sup> Myöhemmin hän tuli lähipiirinsä kautta mukaan vastarintaliikkeen toimintaan ja katsoi päätöksensä olleen yksilö- ja tilannekohtainen ”vapaaan vastuullisuuden teko”, josta tulee kantaa myös mahdollinen rangaistus. Hän päätti toimia, meni syteen tai saveen, koska Jumalan armoon luottavan tulee uskaltaa myös riskeerata elintärkeiden asioiden ollessa kyseessä.

Bonhoeffer jatkoi myös teoreettista työskentelyään käsikirjoituksessaan *Ethik*. Elämän konkreettisia perusrakenteita ajatellen hän kehitti opin Jumalan antamista mandaateista – työ/kulttuuri, avioliitto, esivalta, kirkko – jatkokehittelynä Lutherin kolmisäätyopille nykyajan ja eri aikojen ja paikkojen todellisuuksien kontekstissa. Konkreettisten mandaattien piirissä voidaan Jumalan käskyt löytää ja niitä seurata. Hän tulkitsi Lutherin intentioita myös liittyen kahden hallintavallan opin tulkitsemiseen 1700-luvun valistusfilosofian jälkeisessä maailmassa, jossa ihmisen autonomiaa ei enää ole tulkittu relatiivisena, rajallisena itsemääräämisoikeutena kuten vielä reformaatioaikana 1500-luvulla.<sup>132</sup> Uuden ajan käsitys subjektin absoluuttisesta autonomiasta vaikutti siihen, että maallinen ja hengellinen erotettiin toisistaan jopa dualistisesti. Niinpä ajateltiin, että kirkon ja valtion tehtävät kuuluvat tiukasti omille reviiereilleen. Näin itse asiassa heikentyi ajatus kahdesta hallintavallasta Jumalan toiminnan kuvauksena maailmassa niin maallisen kuin hengellisen välityksellä. Tämä dualistinen ajattelumalli oli kohtalokas esimerkiksi natsi-Saksassa ja johti osaltaan kristinuskon ideologisoitumiseen, kun maallisen ja hengellisen erottaminen käytännössä johti maallisen valtapiirin dominointiin.

Bonhoeffer kirjoittaa:

*Protestanttisella puolella löydettiin väärin ymmärretyssä luterilaisessa opissa kahdesta hallintavallasta maailman ja luonnollisen vapautus ja pyhäksi julistaminen. Esivalta, järki, talous, kulttuuri ottavat oikeuden omalakisuu-teen, mutta eivät ymmärrä omalakisisuuden olevan vastakohta kristillisyydelle. Pikemminkin juuri tässä nähdään varsinainen reformatorisen kristillisyyden vaatima jumalanpalvelus. Alkuperäinen reformatorinen sanoma, että ihmisen pyhyys ei ole sakraalissa eikä profaanissa itsessään vaan yksin Jumalan synnit*

131 Bonhoeffer 1997 (DBW 12), 353–354.

132 Bonhoeffer 1992 (DBW 6), 45, 392–398.

*anteeksi antavassa sanassa, joutuu tässä syvästi unohduksiin. Reformaatiota juhlietaan ihmisen vapautumisena omassatunnossaan, järjessään, kulttuurissaan, maailmallisen vanhurskauttamisena itsessään. [...] Lutherin suuri löytö kristityn vapaudesta ja katolinen harhaoppi ihmisen oleellisesta hyvydestä päätyivät yhdessä ihmisen jumalointiin. Ihmisen jumaloiminen taas on – oikein ymmärrettynä – nihilismin julistamista. Hävittämällä raamatullisen jumalauksen sekä kaikki jumalalliset käskyt ja järjestykset ihminen tuhoaa itsensä.<sup>133</sup>*

Martti Lutherin ajatus kahdesta regimentistä, joilla on erilaiset tehtävänsä, ja että maallisessa regimentissä hallitaan lailla ja hengellisessä evankeliumilla, perustui oppiin Kristuksen kahdesta luonnosta. Niiden keskinäinen suhdehan määriteltiin Khalkedonin kirkolliskokouksessa, ei dualistisesti vaan paradoksaalisesti: erottamatta, muuttamatta, jakamatta ja sekoittamatta. Bonhoeffer kuvasikin *Ethik*-teoksessaan Lutherin alkuperäistä regimenttimallia ”poleemiseksi ykseydeksi” ja alleviivasi sitä, että valtio ja kirkko ovat toisiaan varten, mutta samalla rajaavat toisiaan, niin ettei toinen voi tunkeutua toisen reviiirille väärällä tavalla, koska silloin molempien olemus vääristyisi:

*Kuten Luther protestoi itsenäistyvää, Kristus-todellisuudesta irrottautuvaa kristillisyyttä paremman kristillisyyden nimissä, niin täytyy nykyisen kristillisen poleemisen käytön maallista vastaan toteutua paremman maallisuuden nimissä, eikä se saa jälleen johtaa itsetarkoitukselliseen sakraalisuuteen. Yksin tässä poleemisen ykseyden mielessä saadaan Lutherin oppi kahdesta regimentistä omaksua ja on kaikesti alun perin tarkoitettukin.<sup>134</sup>*

Vaikka luterilainen ajatus evankeliumin puhtaudesta, eli siitä, että pelastus perustuu pohjimmiltaan Jumalan armoon Jeesuksessa Kristuksessa, edellyttää distinktiota lain ja evankeliumin sanan välillä, ei lakia ja evankeliumia tule tyystin erottaa toisistaan. Muuten päädytään antinomismiin, lain kieltämiseen. Rakkauden laki koskee kaikkia, ja kristitty on myös maallisessa kutsumuksessaan kristitty, kutsuttu seuraamaan Herraansa eli elämään jumalallista elämää. Kokonaisuudessaan on kyse Jumalan hallintavallasta, eri tavoista ohjata luotuja olemaan toisiaan varten eli elämään Jumalan tahdon mukaista elämää.

Suomalaisessa Luther-tutkimuksessaakin painotettu ajatus uskon ja rakkauden yhteenkuuluvaisuudesta ja etiikan kytkeminen myös luterilaisessa teologiassa Jumala-uskoon rakentaa siltia ekumeenisiin kumppaneihin eikä sulje pois yhteistyötä ”kaikkien hyvien tahdon ihmisten kanssa”.

133 Bonhoeffer 1992 (DBW 6), 104, 114. Suom. Tomi Karttunen.

134 Bonhoeffer 1992 (DBW 6), 45. Suom. Tomi Karttunen.



## Demokratia tarvitsee hyveitä

Kirkot ovat osaltaan olleet huolissaan, kun demokraattinen järjestys aika usein kyseenalaistetaan. Esimerkiksi Saksassa evankelinen kirkko ja katolinen kirkko laativat jo vuonna 2006 yhdessä puheenvuoron *Demokratie braucht Tugenden* (*Demokratia tarvitsee hyveitä*). Kun on arvojen pohjalta tehtävästä politiikasta kyse, on hyvä, jos on jotain kestäväää, mistä ponnistaa. Lähtökohtana on, että demokratiassa tulee itse kunkin toimia oikeudenmukaisesti ja solidaarisesti eri tehtävissä. Poliittisen prosessin kannalta edustuksellisessa demokratiassa erityisesti neljä ryhmää ovat avainasemassa: 1) kansalaiset, erityisesti valitsijat, 2) poliitikot, 3) journalistit, jotka ovat tietyllä tapaa kansalaisten ja poliitikkojen välissä sekä 4) eri intressiryhmien edustajat, jotka pyrkivät vaikuttamaan päätöksentekoon.

Paperissa pohditaan, millaisia hyveitä kultakin ryhmältä edellytetään. Esimerkiksi kansalaisten tulee olla valppaita ja edellyttää edustajiltaan sen selvittämistä, mitä he kulloinkin tekevät tiettyjen asiakokonaisuuksien suhteen. Valitsijoiden tulee myös olla realistisia sen suhteen, mihin poliitikot kykenevät. Joka haluaa vaikuttaa enemmän, hankkikoon liittolaisia. Äänioikeuden käyttäminen on tärkeää, koska muuten voivat esimerkiksi ääriliikkeet saada jalansijaa. Poliitikkojen puolestaan tulee parhaan tietonsa ja omantuntonsa mukaisesti pyrkiä edistämään kokonaisuuden etua, ei vain uudelleenalvintaansa. Kansalaisten toiveet, odotukset ja pelot tulee ottaa huomioon, mutta politiikkaa ei voi ennalta ohjelmoidusti sitoa näihin. Poliitikkojen tulee uskaltaa tehdä vastuullisia omia päätöksiä, jotka keskittyvät kokonaisuuden kannalta olennaiseen. Erityisesti tulisi muistaa ne lukumääräisesti kenties vähäiset ryhmät, joilla ei ole paljon äänivaltaa ja jotka eivät siten voi mainittavasti edistää poliitikon tulevaa uraa.

Kristillisestä näkökulmasta esivaltaa kunnioitetaan parhaiten pyrkimällä palvelemaan rakkauden lakia, Jumalaa ja lähimmäistä tasapainoisesti. Lakeja ja järjestystä tarvitaan ja niitä tulee kunnioittaa. Ne eivät kuitenkaan ole Jumalan sanaa, vaan myös oikeusvaltioissa tulee tilanteita, joissa niitä tulee arvioida kriittisesti. Vähintäänkin silloin, kun oikeusvaltio ei toimi legitimitä, tähän on aihetta. Legitiimiyden arvioiminen puolestaan on yhteinen asiamme. Vallan kolmijakooppi ja perustuslakien ilmentämä arvoperusta antavat tähän jo ylivoimaisen perustan – ikään kuin historiallisena viittauksena oikeuden jumalalliseen alkuperään. Pinnallisten tendenssien ei tule saada määräävää asemaa. Tämän voimme varoituksenomaisesti havaita myös nykyisessä maailmanpoliittisessa, kotimaisessa ja kirkollisessa tilanteessa. Ylimpänä arviointiperusteena kristillisestä näkökulmasta on se, ollaanko uskollisia elämän perusjärjestyksille Jumalan sanassaan ilmaiseman tahdon valossa – rakkaudelle, jolle on ominaista itsensä lahjoittaminen.

Oikeuden tulee palvella hyvän elämän edellytyksiä. Käsitys Jumalan antamasta ihmisarvosta kullekin ihmispersoonalle on hyvä lähtökohta edistää heikomman suojelemisesta kumpuavaa ihmisoikeusajattelua. Kirkkojen ekumeeninen tehtävä on Raamatun ja siihen pohjaavan tradition valossa yhdessä pohtia rajatapauksia,

joissa emme voi yhtyä ihmisoikeuksista ja niihin liittyvistä velvollisuuksista annettuihin tulkintoihin. Sopimukseen ja ihmisoikeuksien julistukseen nojaavat perus- ja ihmisoikeudet ovat tähän asti kehitetyistä ihmisarvoisen elämän puolustamiseen tarkoitetuista instrumenteista parhaimmat ja ansaitsevat tulla vakavasti otetuiksi eri elämäntilanteilla.

## 7 YHTEENVETO JA JOHTOPÄÄTÖKSET: MIHIN MENET LUTERILAISUUS?

### Yhteenveto

Teos on läpileikkaus luterilaiseen kirkolliseen teologiaan suomalaisessa kontekstissa. Täkäläistä toimintaympäristöä on 1800-luvun lopulta määrittänyt ajatus luterilaisesta kirkosta kansankirkkona – sittemmin yhdessä Suomen ortodoksisen kirkon kanssa. Luterilaisen kansankirkon käsitteessä ei kuitenkaan ole kyse vain historiallisesta ja sosiologisesta suureesta. Pohjimmiltaan on kyse kirkon missiosta nousevasta visiosta tavoittaa koko kansa kirkon sanomalla. Luterilaisuus sijoitetaan kirjassa heti alkuun apostolisen kristinuskon ja jakamattoman kirkon perinnön kontekstiin. Tältä pohjalta tarkastellaan 1500-luvun luterilaisen reformaation tarkoituseriä lännen katolisen kirkon sisäisenä uudistusliikkeenä. Analysoidaan myös kehityskulku tunnustuksellisuuden korostamisen kautta modernisaation kohtaamiseen ja kirkon uudenlaiseen ulospäin suuntautumiseen etenkin 1800-luvun herätysliikkeiden sekä 1900-luvun ekumeenisen heräämisen myötä. Lähetysliike, herätysliikkeet, diakonian uudistuminen, ekumenia ja kansalaisyhteiskunnan muodostuminen, koulutustason nousu ja sekularisaatioon eteneminen ovat kaikki muovanneet toimintakulttuuria ja teologista ajattelua kirkossamme.

Luvut yhdestä kolmeen käsittelevät opillis-teologisia ja kirkon itseymmärrykseen liittyviä lähtökohtia luterilaisen kirkon ja sen jäsenten uskolle ja toiminnalle. Teologia on sananmukaisesti ”puhetta Jumalasta”. Luther näki teologian käytännöllisenä, ei spekulatiivisena tieteenä (lat. *scientia practica*). Sen kohteena on läsnäoleva kolmiyhteinen Jumala ja keskuksena sanoma ristiinnaulitusta ja ylösnousseesta Jeesuksesta Kristuksesta Lunastajana ja syntiemme Sovittajana. Hän on läsnä sanassa ja sakramenteissa sekä niiden herättämän uskon kautta kristityssä ja siten kirkon yhteisössä ja sen elämässä. Kristus kohdataan myös lähimmäisissä. Rukous, mietiskely ja koettelemus (*oratio, meditatio, tentatio*) tekevät Lutherin mielestä teologin. Teologiassa on kyse kirkon uskon valossa Jumalan ilmoituksen kuuntelusta ja tulkinnasta Raamatun ja normatiivisen uskonperinnön pohjalta.

Apostolinen traditio evankeliumina Kristuksesta on tarkoitus välittää eteenpäin hengellisenä elämän lähteenä muuttuvissa konteksteissa. Perinnön elävyys edellyttää, että se tulkitaan ja välitetään uusille sukupolville ja että he omaksuvat sen omaa elämäänsä kantavaksi voimaksi. Tästä lähtökohdasta käsin tulee ymmärrettäväksi Augsburgin tunnustuksen artikla, jossa kirkon pysyvyyttä kuvataan näin: ”[...] yksi, pyhä kirkko on pysyvä ikuisesti. Kirkko on pyhien yhteisö, jossa evankeliumia puhtaasti julistetaan ja sakramentit oikein toimitetaan. Kirkon todelliseen ykseyteen riittää yksimielisyys evankeliumin opista ja sakramenttien toimittamisesta” (CA VII).

Luther esitti oman tulkintansa kirkkoisä Augustinuksen ajatuksesta, että (kirkollinen) teologia on sekä tiedettä (*scientia*) että viisautta (*sapientia*). Jos teologia nousee kirkon sanomasta ja palvelee sen elävänä pitämistä, sillä tulee olla suhde kirkkoon uskonyhteisönä. Keskeiseksi nousee tällöin luterilaisen teologian näkökulmasta oppi vanhurskauttamisesta, pelastuksen lahjasta, joka annetaan yksin uskosta, yksin armosta, yksin Kristuksen tähden. Vanhurskauttamisoppi ei ole abstrakti oppi, vaan sen pohjana on usko kolmiyhteiseen Jumalaan ja Kristuksen kahteen luontoon. Se konkretisoituu armonvälineiden eli Jumalan sanan ja sakramenttien kautta. Ne välittävät sanoman, joka toteutuu niin lähetyksessä ja diakoniassa kuin muissakin kirkon toimintamuodoissa sekä kristillisessä elämässä. Oppi ja etiikka eivät ole erillisiä, vaikka niiden välillä onkin syytä tehdä ero evankeliumin lahjaluonteen vuoksi. Kysymys lain ja evankeliumin välisestä suhteesta kuuluu edelleen luterilaisen teologian perusluonteeseen.<sup>1</sup>

Kolmannessa luvussa konkretisoidaan kirkon sakramentaalisen elämän luonnetta ja osoitetaan, miten kasteessa ei ole kyse vain pistemäisestä tapahtumasta vaan varustamisesta elämän matkalle kristittynä. Keskeinen rajapinta luterilaisen ja baptistisen kastekäsityksen välillä on siinä, miten ymmärretään kasteen vaikutavuus. Onko siis keskeistä objektiivinen vaikutus sanan liittyessä aineeseen ja sen vastaanotto vuodatetun uskon kautta vai subjektiivinen tunnustautuminen kuuliaisuuden tekona? Molemmissa perinteissä tunnustetaan kasteen yhteisöllinen merkitys ja se, että kaste on Jeesuksen asettamana pyhä toimitus, vaikka baptistisessa perinteessä ei halutakaan sanoa kasteen välittävän syntien anteeksiantamusta siten kuin luterilainen käsitys asian ilmaisee. Kasteen vaikutusta ei haluta baptistisessa traditiossa sen enempää sanoittaa, eikä asiaa ole perinteisesti teologisesti pohdittu sen enempää. Luterilainen, Kristuksen kahden luonnon läheiseen yhteyteen ja luomiskäsitykseen sekä käsitykseen Pyhän Hengen toiminnasta pohjautuva läsnäolon teologia tulee hyvin näkyviin sekä kasteessa että ehtoollisella. Vaikka käsityksessä Kristuksen läsnäolon tavasta Herran pyhällä ehtoollisella on esimerkiksi helluntailaisten kanssa eroavaisuuksia, molemmat perinteet antavat tilaa uskon salaisuudelle ehtoollisen merkitystä selitettäessä.

Neljäs luku liittyy luterilaisen reformaation ekumeenisiin yhteyksiin ja sitä kautta kristittyjen yhteiseen pohdintaan lähetysteologiasta ja kirkon vastuusta esimerkiksi rauhankysymyksessä. Luterilaisuuden pyrkimys ilmaista kristinuskon ydin Raamatun ja vanhan kirkon uskontunnustusten pohjalta sekä apostolisen evankeliumin ja vanhurskauttamisopin korostus ovat osoittautuneet varsin hyväksi perustaksi rakentaa yhteyttä. Yksi keskeinen osoitus tästä on se, että luterilais-roomalaiskatoliseen *Yhteiseen julistukseen vanhurskauttamisopista* (1999) ovat liittyneet myös metodistit, anglikaanit ja reformoidut. Se että pelastusopillinen perusta on

---

1 Lain ja evankeliumin erottamisesta luterilaisessa teologiassa ks. esimerkiksi Martikainen 1985, 105–115.

yhdessä sanoitettu lupaa hyvää yhteisen todistuksen ja palvelun vahvistamisen saralla.

Lutherin ja luterilaisen teologian aiempaa selvempi ankkurointi kolminaisuusopilliseen ja kokonaisvaltaiseen viitekehykseen on edesauttanut sen jäsentymistä ekumeeniseen lähetysteologiseen konsensukseen. Evankeliumi ei ole vain suullista julistusta, vaan se kytkeytyy koko ihmisen kohtaamiseen Jumalan luomana ja lunastamana. Tästä lähtökohdasta on löydetty myös selkeitä liittymäkohtia yleiseen ajatteluun ihmisen luovuttamattomasta arvosta ja jokaisen ihmisen arvoa suojelevista yleisistä ja perustavista ihmisoikeuksista.

Ihmisen syntyisyyden realistinen tunnustaminen yhdistyneenä kokonaisvaltaiseen elämää suojelemaan eetokseen antaa pohjaa kehitellä eteenpäin Lutherin ja klassisen kristillisen perinteen oppia oikeutetusta sodasta väkivallan käytön määrätietoisena rajoittamisena. Se antaa pontta jatkaa keskustelua ja toimimista oikeudenmukaisen rauhan rakentumiseksi. Käytännön edellytys tälle on ihmisarvoisen ja oikeudenmukaisen yhteiskuntarakenteen edistäminen erityisesti hauraimmissa valtioissa sekä tarpeen tullen suojeluvastuusta kiinni pitäminen. Ristin teologia, kultainen sääntö ja ajatus ykseydestä sovitetussa erilaisuudessa antavat tilaa kohtaamisen kulttuurin kehittämiseksi myös uudesta polarisaatiosta kärsivissä vakiintuneissa demokratioissa.

Jos ekumenian, lähetymisen ja rauhan teemat liittyvät kirkon ulospäin suuntautuvaan toimintaan ja vaikuttamiseen, erityisesti tämä koskee myös kirkon suhdetta valtioon ja sen paikkaa yhteiskunnassa. Kirjan päättää teologis-yhteiskunnallinen analyysi kirkon tehtävästä maallisessa yhteiskunnassa sekä luterilaisen kirkon suhteesta suomalaiseen todellisuuteen. Jo vuosikymmeniä ovat etenkin Euroopan kirkot pyrkineet kääntämään alaspäin suuntautuneet käyrät kohti uutta nousua. On etsitty keinoja tavoittaa kirkosta vieraantuneita ja pohdittu sitä, miten voitaisiin kirkon ja sen työntekijöiden hengellistä ohjausta tukea ja muutenkin varustaa missionaariseen kohtaamiseen.<sup>2</sup>

On selvää, että edelleen sanoman tulee olla toiminnan lähtökohta, koska sen tarjolla pitäminen on kirkon ydintehtävä. Jännitettä luo se, että viestin tulisi olla samanaikaisesti kirkas ja yhteisöllinen mutta samalla yksilön etsinnälle ja kyselylle riittävästi tilaa antava. Korostuu haaste saada elävä traditio ja lyhytjännitteinen sekä nopeasti muuttuva toimintaympäristö kohtaamaan. Armon, rakkauden ja merkityksellisyyden tarve ei ole hävinnyt. Kysymys kuuluu, miten välitämme sanoman samaan aikaan uskollisesti ja uskottavasti? Diakonisen vastuun merkitys avautuu tässä yhteydessä ehkä helpoimmin.

Alaluvussa 6.1 kirkon tehtävästä maallistuneessa yhteiskunnassa kiteytetään teologisen ja empiirisen analyysin sekä kirkkojen kokemusten pohjalta käytännöllisiä löytöjä kuuteen kohtaan: 1) Kasvava seurakunta tarvitsee selvän käsityksen

<sup>2</sup> Hengellisen ohjaamisen malleista eri kirkoissa ks. esimerkiksi Ryökäs 1992.

kirkon tarkoituksesta, missiosta. Ensisijaista on Kristuksen evankeliumin tuominen uuteen tilanteeseen uudella tavalla kypsymisprosessin kautta. 2) Tarvitaan harkittu ja pastoraalisesti viisas ”kasvun teologia”. 3) Kirkko kasvaa ”kauppareittien” varrella. 4) Lasten tulee kirkon toiminnassa olla etusijalla. 5) Kun liturgiaa vietetään kaikkia taiteen tarjoamia mahdollisuuksia hyödyntäen, ei tarvita alituisia uutuuksia. Sunnuntaina on, jos mahdollista, hyvä olla useampi kuin yksi jumalanpalvelus, esimerkiksi ”traditionaalinen” ja ”nykyaikainen” vaihtoehto. 6) Diakonian ytimessä on Jeesuksen seuraaminen ja siten toisia varten oleminen.

Luterilainen kirkko mieltää Suomessa itsensä edelleen kansankirkoksi. Kansankirkon käsite on historian saatossa ollut ja edelleenkin on monitulkintainen. Sitä pidetään silti edelleen käyttökelpoisena käsitteenä kuvattaessa kirkon sosiologista ja historiallista työnäkyä ihmisten tavoittamiseen tähtäävän sanomansa pohjalta. On kuitenkin entistä selvemmin syytä varoa käsitteen nationalistista kaventamista tai kirkon assimiloitumista sanomansa unohtaen yhteiskuntapolitiikan jatkeeksi.

Kansankirkko-ajattelun tulee siis palvella missionaarista työnäkyä Suomessa ja sitä kautta kirkkomme työtä osana Kristuksen kirkon ja sen sanoman kontekstuaalisuudesta tietyssä paikassa ja ajassa. Kansankirkkoa tarkastellaan kirjassa myös osana ekumeenista keskustelua kommuunio-ekkleesiologiasta. Siinä tarkoituksena on kirkon näkeminen kolmiyhteisen Jumalan kirkkona, joka kokoontuu sanan ja sakramentin ääreen ja jolla osana paikalliskirkkojen maailmanlaajaa verkostoa on missio todistaa Kristuksesta ”kansojen valona” sanoin ja teoin.

Luterilaisen kirkon suhdetta valtioon on perinteisesti ohjannut Lutherin opetus Jumalan kahdesta hallintavallasta tai regimentistä. Etenkin natsi-Saksan ja yleensä 1900-luvun diktatuurien kokemukset haastoivat käsittelemään esivaltakuuliaisuuden aihepiiriä kriittisesti. Lutherin regimenttijaattelun, joka ei itse asiassa ole mikään yksityiskohtaisesti jäsennelty kokonaisuus, käytännön tulkintaan ja soveltamiseen ovat vaikuttaneet kulloisetkin olosuhteet, aatevirtaukset ja historialliset kehityskulut. Euroopassa esimerkiksi 30-vuotinen sota 1600-luvulla sekä Ranskan vallankumous 1789 edistivät ajatusta, jonka mukaan kirkko ja valtio tulee erottaa toisistaan ja että uskonto on yksityisasia. Ranskassa alettiin vähitellen toteuttaa niin sanottua *laïcité*-ajatusta, kun taas Saksassa ja Pohjoismaissa, joissa myös Lutherin vaikutus on ollut tuntuvin, on enemmän painotettu kirkon ja valtion yhteistyön mallia. Pohjois-Amerikan perustajaisien kokemus uskonvainoista Euroopassa puolestaan vaikutti siihen, että siellä korostettiin uskonnonvapautta sekä kirkon ja valtion institutionaalista erottamista. Käytännössä poliitikkojen henkilökohtaisella kristillisyydellä ja kristittyjen poliittisella vaikuttamisella on kuitenkin ollut Yhdysvalloissa huomattava merkitys kansakunnan elämässä.

Kirjan alaluvussa 6.3 selvitetään myös keskustelua luonnollisesta moraalilaisesta oikeuden lähteenä ja modernin yhteiskuntasopimus-, perustuslaki- ja ihmisoikeusajattelun vaikutusta tähän. Kirkot ovat yleisesti ottaen nähneet demokratian ja oikeusvaltion hyvinä instituutioina, joiden puitteissa voidaan uskonnonvapauden ja siihen kytkeytyvien vapausoikeuksien ja velvollisuuksien pohjalta edistää hyvää

elämää tavalla, joka on sopusoinnussa kultaisen säännön ja kristillisen eetoksen kanssa.

Esivaltaa kunnioitetaan edistämällä lähimmäisenrakkautta kristillisen uskon pohjalta. Kaikkea ei tarvitse hyväksyä, mutta asioista tulee pyrkiä sopimaan toista kunnioittaen. Maalliset lait ja säädökset ovat yleisesti ottaen hyvin sopusoinnussa tämän kanssa. Tämä ei silti ole itsestäänselvyys, kuten kokemus opettaa. Kirkon opetus ja yhteiskunnassa vallitsevat käsitykset eivät ole identtiset ja voivat etäännyä toisistaan, vaikka taustalla esimerkiksi Euroopassa onkin pitkälti juutalais-kristillisestä kulttuuripiiristä nouseva eetos.

Siitä luterilaisesta periaatteesta käsin, että oikeuden tulee palvella rakkautta (eli Jumalan tahdon mukaista elämää), tulee arvioida esivallan legitimitettä ja ryhtyä tarvittaessa toimenpiteisiin asioiden korjaamiseksi. Kirkko tarvitsee vaikuttamistointia edustamiensa asioiden ajamiseksi, uskonnonvapauden ja toimintavapauden säilymiseksi sekä heikommassa asemassa olevien perusoikeuksien turvaamiseksi.

## Pohdinta ja johtopäätökset

Luterilaisuus suomalaisessa kontekstissa on viime vuosikymmeninä vankistanut luterilaista ja ekumeenista identiteettiään etenkin Luther-tutkimuksen löytöjen myötä. Jo historiallisesti luterilaisuus pyrki liittymään jakamattoman kirkon apostoliseen ja katoliseen uskonperintöön, jonka kärkenä on sanoma Jumalan armosta Kristuksessa pelastuksemme perustana. Ajatus sakramentaalisesta, Jumalan lahjat lahjoittavasta sanasta sekä sanasta ja sakramenteista jumalanpalveluselämän kahtena polttopisteenä merkitsee sen korostamista, että Jumalan lahjoittava rakkaus elää ja vaikuttaa ihmisessä myös arjessa. Usko ja rakkaus kuuluvat yhteen, kuten ”uskossa läsnäolevan Kristuksen” (T. Mannermaa) ja uskossa Kristukseen yhdistymisen (*unio*) ajatuksen pohjalta on Luther-tutkimusta kirkon elämän todellisuuteen sovellettaessa todettu.

Luther-tutkimuksen löydöt on meillä kytketty ekumeenisen teologian ja raamatututeologian yhteyteen ja pyritty kaiken pohjalta tietoisesti oppimaan siitä, miten kirkon toimintakulttuuria olisi syytä uudistaa ihmisten tavoittamiseksi. Kyseessä ei voi olla vain puhtaan toiminnallinen asia, vaan uudistamisen tulee kytkeytyä myös hengelliseen uudistumiseen sekä kirkon olemuksen ja mission pohtimiseen ja sisäistämiseen. Näyttää kuitenkin siltä, että vanha yksinkertaistava kahtiajako ”hengellisten” ja ”sosiaalieettisten” asioiden välillä kytkeytyy yleisessä tietoisuudessa yhtä lailla yksinkertaistavaan jaotteluun ”konservatiivien” ja ”liberaalien” välillä. Tämä vahvistaa polarisaatiota ja samalla heikentää yhteistä työnäkyä ja luottamusääomaa.

Sanoman välittämisen teologinen perusta on periaatteessa selkeä ja antaa eväitä ammentaa uutta ja tuoretta tässä ajassa. Silti kristillinen ja luterilainen perinne näyttää käytännössä heikentyneen tilastojen valossa. Ongelmia ei ole vain

pääjumalanpalvelusten suosiossa vaan yleensäkin perinteisen kokoavan toiminnan järjestämisessä sekä nyttemmin myös elämän käännekohtiin liittyvien kirkollisten toimitusten suosiossa. Kuvaava esimerkki on, että kun vielä 2000-luvun alussa noin 90 prosenttia syntyneistä liitettiin pyhässä kasteessa luterilaisen kirkon yhteyteen, vuoden 2019 tammi–heinäkuussa määrä oli enää 60,4 prosenttia. Kulttuuri on muuttunut, vaikkei tilastoja tulkittaisi aivan näin suoraviivaisesti, ja on todennäköistä, että muutoksen suuntaan vaikuttaminen ei ole ainakaan nopeaan tahtiin mahdollista. Esiintyy kuitenkin myös aaltoliikettä, kun esimerkiksi vaikeina aikoina tai vaikkapa katastrofitilanteissa etsitään perinteistä, myös kirkosta, turvaa.

Vain pragmaattisilla ratkaisuilla ei haasteita selvitetä. Hengelliseen etsintään ja uskonkysymysten pohdintaan tarvitaan teologista, hengellistä ja sielunhoidollista osaamista, sisältöä, ei vain yhdessäolon kokemuksen tarjoamista. Viimeksi mainitussakin tosin on kehitettävää. Luterilainen ja yhteinen kristillinen perinne tarjoavat eväitä, joita tulisi luovasti pitää tarjolla. Raamattuopetus ja kristillisen uskon teemojen esillä pitäminen sekä hengellisen elämän tukeminen kuuluvat edelleen perustyöhön. Työotteen tulee kuitenkin olla aiempaa tietoisemmin yhteyksiä rakentavaa. Tulee olla sekä kiinteyttävää että avaavaa työtä. Saksan luterilaisten jo 1980-luvulla kehittämä ”kaksoisstrategia” voisi antaa aineksia tämän suuntaiseen, aiempaa jäsentyneempään kehittämistyöhön.<sup>3</sup> Vapaaehtoisten, yhteisen pappisuuden edustajien panos on korvaamaton. Kirkon ymmärtäminen hengellisestä perustastaan käsin eläväksi uskon ja rakkauden yhteisöksi, joka on myötätuntoisesti kiinnostunut ihmisistä ja jolla on omaa annettavaa merkitystä etsittäessä, antaa hyvän pohjan toimia. Ekumeeninen asenne tarjoaa lähtökohdan ykseyden löytämiseen sovitettussa erilaisuudessa myös luterilaisten kesken. Kunnioittava keskustelu ei merkitse totuuden hylkäämistä vaan nöyryymistä yhteiseen punaisen langan etsintään ja yhteen hiileen puhaltamista.

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

---

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



Vapaissa suunnissa sen sijaan perinteeseen on kuulunut kasteen jättäminen vasta siihen vaiheeseen, kun aikuistuva henkilö on saavuttanut riittävän kognitiivisen kehitystason tehdäkseen itse omat ratkaisunsa. Tämä ei kuitenkaan ole tarkoitettu sitä, että lapsi olisi jäänyt vaille kristillistä kasvatusta sinällään. Sekulaariin valinnanvapausajatteluun taas voi kuulua se, että perhe ei mainittavasti anna erityistä kristillistä kasvatusta eivätkä vanhemmat omalla esimerkillään ohjaa, jos yhteydet seurakuntaelämään jäävät niukoiksi. Tuloksena on tällöin todennäköisesti se, että lapsi tosiasiallisesti soisalistetaan ”uskonnottomaan” ideologiaan, eikä hänelle tarjota aitoa valinnan mahdollisuutta juurtua kehitystasonsa mukaan isiensä ja äitiensä edustamaan uskonnolliseen perinteeseen. Onkin hyvä huomata, että ekumeenisesti voidaan ja on tärkeä yhdessä puhua kristillisen kasvatuksen ja kasteen arvon puolesta, vaikka kastekäsitykset eroaisivatkin.

Onkin syytä ei vain nähdä vaivaa palvelujen teknisen saavutettavuuden ja vaivattomuuden edistämiseksi vaan purettua itse kasteen sanoman ja käytännön seurausten ymmärrettävään sanoittamiseen ja viestimiseen. Sama pätee kristillisen uskon sisältöihin muutenkin. Esimerkiksi Saksassa tai Britanniassa on ollut enemmän kuin täkäläisessä keskustelussa esillä apologetiikan käsite.<sup>4</sup> Luonnontieteellinen maailmankuva yhdistyneenä naturalistiseen todellisuuskäsitykseen on monille keskeinen este omaksua kristillinen usko. Keskustelu uusateismista on meilläkin ollut suhteellisen vilkasta, ja akateemisesti on perehdytty luonnontieteiden ja teologian väliseen dialogiin. Kovin systemaattisesti ei kuitenkaan ole käsitelty sitä, millaisia kristinuskon Jumalaan uskomisesta vieraannuttavia älyllisiä esteitä aikamme ihmisillä on. Apologetikassa on oikeastaan kyse kristinuskon sisältöjen selittämisestä ja perustelemisesta ymmärrettävästi. Näin ennakkoluuloja, virheellisiä tulkintoja ja yksipuolisuuksia kyseenalaistetaan. Kyse ei ole siis niinkään hyökkäävästä puolustautumisesta.

Kysymyksenasettelu palautuu myös kysymykseen kirkollisen teologian hahmotamisesta ja pohtimisesta, niin että voitaisiin niiden ymmärrettävän merkityksen avaamisen kautta edistää sitoutumista uskon sisältöihin – menen pitemmälle kuin Katekismuksessa. Toinen asia on sisällön selkeä sanoittaminen ja viestiminen. Tässäkin näytetään tarvittavan kaksoisstrategiaa. Kirkollisen teologian etuna on Suomessa se, että koulutus on ainakin periaatteessa antanut valmiuksia arvioida asioita kriittisesti ja etsiä tietoa luotettavista lähteistä. Tämä ei ole ristiriidassa hengellisen perustan hoitamisen kanssa. Nyttemmin kuitenkin näyttää aiempaa enemmän esiintyvän puheenvuoroja, joiden mukaan tieteellinen teologia ja luterilainen kirkko työntekijöineen ovat vieraantuneet toisistaan. On esitetty näkemyksiä, joissa ollaan huolissaan perinteisen kristillisen ja luterilaisen teologian roolin kaventumisesta. Teologian opiskelijoita kasvatetaan ”uskonnon ammattilaisiksi”. Näin vastataan näkyviin yhteiskunnallisiin haasteisiin, mutta samalla herää kysymyksiä,

4 Ks. kuitenkin esimerkiksi Jouko Ala-Prinkkilän artikkeli 2017, 26–30.

millaiset eväät tuleva papisto saa kirkollisen teologian hahmottamiseen ja tulkintaan nykykontekstissa luterilaisen ja ekumeenisen tradition valossa?

Kansainvälisessä keskustelussa maltillinen linja on korostanut, ettei tule asettaa vastakkain teologiaa ja uskonnon tutkimusta. Niinpä esimerkiksi Britannian akatemia on esittänyt huolensa siitä, että sekä teologia että uskonnontutkimus uhkaavat kadota brittiläisistä yliopistoista tilanteessa, jossa ”niitä tarvitaan enemmän kuin koskaan”. Tähän on syynä ennen muuta se, että kiinnostuneiden opiskelijoiden määrä on laskenut dramaattisesti. Meillä tilanne on tähän asti ollut eurooppalaisesti ainutlaatuisen hyvä, mikä on toki ilahduttavaa, mutta sen ei saa tuudittaa uskomaan, että tilanne välttämättä jatkuu samanlaisena.<sup>5</sup>

Kirkon tutkimuslaitosta perustettaessa 1960–70-lukujen taitteessa käytiin keskustelua kirkollisen teologian haasteista. Keskustelu on eri muodoissaan jatkunut. Vuonna 1973 mietintönsä jättänyt tutkimuslaitoksen työryhmä katsoi kirkollista teologiaa tarvittavan etenkin raamattuteologiassa ja yleensä hermeneutiikassa. Muita teemoja olivat kirkollisten uudistusten teologinen perusta, kirkkojen välinen teologinen työskentely, sosiaalieettiset kysymykset, ideologiset virtaukset ja maan kulttuuritilanne, kirkon tunnustuksellinen identiteetti ja kysymys empiirisen tutkimuksen luonteesta ja edellytyksistä.<sup>6</sup>

Tuolloin esitetyt kysymykset ja teemat ovat edelleen ajankohtaisia, eikä kirkollisen teologian kokonaisuudesta ole edelleenkään esitetty kovin koordinoitua ja laajalti omaksuttua jäsenystä. Tulisi myös selkiyttää akateemisen ja kirkollisen teologian välistä suhdetta sekä sitä, miten erilaista tutkimustietoa voidaan kirkossa aiempaa paremmin hyödyntää ottaen samalla huomioon kirkon itseymmärrys uskonyhteisönä. Kysymyksenasettelu liittyy myös siihen, miten ymmärretään (opillinen) auktoriteetti kirkossa. Esimerkiksi Gunnar Träskmanin esittämä haaste on edelleen tyhjentävää vastausta vailla: ”Me voisimme [...] perinpohjaisesti selvittää piispainkokouksen, piispojen ja kirkolliskokouksen roolit opillisissa kysymyksissä.”<sup>7</sup>

Kirkko-opillista pohdintaa on aika usein pidetty sisäänpäin kääntyneisyyden osoituksena, mutta oikeastaan se on kohtaamisen edellytys. Ilman riittävän selkeää identiteettiä ja tietoisuutta lähtökohdista ulospäin suuntautuminen muodostuu pinnalliseksi puuhasteluksi tai sulautumiseksi kulloinkin vallitseviin virtauksiin.<sup>8</sup> Kirkon läsnäolon kehittämiseen julkisessa tilassa tarvittaisiin vaikkapa sen aiempaa huolellisempaa teologista pohdintaa, sanoittamista ja operationalisointia, mitä niin kutsuttu julkinen teologia eli kirkon yhteiskunnallinen vaikuttaminen sen

---

5 Vertaa esimerkiksi professori Miikka Ruokasen haastattelu Kotimaa-lehdessä 7.3.2019 ja [Britannian akatemian huolenaihe teologian ja uskonnontutkimuksen katoamisesta brittiyliopistoissa](#).

6 Malkavaara 2011, 76–77.

7 Träskman 1991, 175.

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

omista lähtökohdista on ja mitä se voisi Suomen kontekstissa ja osana kirkkojen yhteistyötä olla.<sup>9</sup>

On selvää, että luterilaisella kirkolla tulee olla riittävän artikuloitu luterilainen ja ekumeeninen kristillinen identiteetti, jotta se voi toimia ja löytää yhteistä pohjaa kaiken eri suuntiin vievän pluralismin ja polarisaation keskellä. Se tarvitsee rukousta ja työnteoa ja osana tätä prosessia tietoa ja taitoa toimiakseen kutsumuksensa mukaisesti eri kulttuurienvälisissä ja ekumeenisissa sekä uskontojen kohtaamisen konteksteissa. Kyse on lopulta kristinuskon missiosta ja tulevaisuudesta etenkin Euroopassa mutta myös maailmassa. On kyse myös yhteiskuntarauhan säilymisestä ja yhteistyöstä tämän tavoitteen saavuttamiseksi eri uskontojen edustajien ja kaikkien hyvän tahdon ihmisten kanssa.

Euroopan kirkkojen haasteiden keskellä on hyvä nähdä, että emme ole yksin, ja kristinuskon globaalit näkymät ovat hyvät. Meillä on entistä enemmän opittavaa toisiltamme. Myös luterilaisuus kasvaa globaalisti. Valtavirtakirkkojen, etenkin protestanttisten, entisten asemien menettäminen Euroopassa kutsuu rehelliseen itsetutkisteluun ja luovaan ajatteluun sekä toimintaan rukoillen ja työtä tehden. Tarjolla on mahdollisuus kehittää ekumeenista kristillistä identiteettiä ja yhteistä toimintaa kirkon tehtävän hoitamiseksi entistä paremmin voimia yhteen kooten. Pedagogisesti viisasta on liittää opittu jo opittuun eli suomalaisen kristillisyyden tapauksessa useimmiten luterilaiseen viitekehykseen. Uusien ajatusten ja toimintamallien kehittelyä edistää myös luterilaisten kirkkojen keskinäisen vuorovaikutuksen lisääminen. Tarvitsemme yhteyden näkyä, *koinoniaa*, dialogista jakamista erilaisten kesken ja osallisuuden kokemusta kirkon sisäisesti, kirkkojen välillä ja kirkon ulospäin suuntautuvassa kommunikaatiossa. Tämä vahvistaa uskon, toivon ja rakkauden horisonttia, hyvän ja kestävän kehityksen sekä armollisen uudelleen orientoitumisen näköalaa.

9 Julkisesta teologiasta ks. esimerkiksi Bedford-Strohm 2018. Suomessa Antti Raunio (2012, 67) viittasi jo vuosia sitten siihen, että *Kohtri yhteistä hyvää* -asiakirjan (1997) jälkeen ”[...] jo noudattaakseen oman uudistuneen sosiaalietiikkansa linjauksia kirkon olisi jo korkea aika ruveta valmistelemaan ajantasaistettua kannanottoa”.

# KIRJALLISUUS

Aarnio, Aulis

- 1990 Suomalaisen oikeusjärjestelmän ja -ajattelun kehityksestä. – Suomi 2017. Toim. Olavi Riihinen. Gummerus. 399–416.
- 2011 Luentoja lainopillisen tutkimuksen teoriasta. Forum iuris: Helsingin yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan julkaisut. Helsinki: Helsingin yliopiston oikeustieteellinen tiedekunta.

Ahonen, Risto A.

- 2000 Lähetys uudella vuosituhannella. Helsinki: Suomen Lähetysseura.

Ala-Prinkkilä, Jouko

- 2017 Apologetiikka kirkkojen ekumeenisena tehtävänä. – Reseptio 1, 26–30. [https://evl.fi/documents/1327140/39531482/Reseptio1\\_2017+verkkoversio.pdf/289e3a17-2bb8-f282-3321-805eaad0e6d6](https://evl.fi/documents/1327140/39531482/Reseptio1_2017+verkkoversio.pdf/289e3a17-2bb8-f282-3321-805eaad0e6d6) (viitattu 18.2.2020).

Antila, Jaakko Olavi (toim.)

- 2017 Usko, elämä ja yhteys. Luterilaisuuden mahdollisuudet tänään ja huomenna. Piispa Simo Peura 60 vuotta. Helsinki: Kirjapaja.

Augsburgin tunnustus

- 1980 Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisu 118. 2. p. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

Avis, Paul

- 2011 Introduction: Christian initiation – a pilgrimage of grace. – The Journey of Christian Initiation. Theological and pastoral perspectives. Ed. by Paul Avis. The Faith and Order Commission of the General Synod of the Church of England. London: Church House Publishing. 1–5.

Barth, Hans-Martin

- 2001 Dogmatik Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. 2. korj. laitos. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlag.

Bayer, Oswald

- 2008 Martin Luther's Theology. A Contemporary Interpretation. Transl. by Thomas H. Trapp. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company. First published 2003 in German as Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung. This translation is based on the 3rd ed., 2007.

Bedford-Strohm, Heinrich

- 2016 Geleitwort von Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm, Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland – Beichte neu entdecken. Ein ökumenisches Kompendium für die Praxis. Hg. von Gunter Prüller-Jagenteufel, Christine Schliesser & Ralf K. Wüstenberg. Kontexte. Neue Beiträge zur historischen und systematischen Theologie. Band 45. Göttingen: Edition Ruprecht. 14–15.
- 2018 Liberation Theology for a Democratic Society. Essays in Public Theology. Ed. by Eva Harasta. Theology in the Public Square 7. Münster: LIT Verlag.

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche

- 1998 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche: herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 12. Aufl., 47.–49. Tsd. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Björkstrand, Gustav

- 2008 Framtidens folkkyrka. Helsinki: Fontana media.

Bond, Ian & Corboy, Denis & Courtney, William & Haltzel, Michael & Kauzlarich, Richard

- 2015 A Geopolitical Game Changer. – U.S. News. <https://www.usnews.com/opinion/blogs/world-report/2015/04/17/ukraine-crisis-is-a-geopolitical-game-changer-that-weakens-russia> (viitattu 18.2.2020).

Bonhoeffer, Dietrich

- 1986 (1927) Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. Hg. von Joachim von Soosten. Dietrich Bonhoeffers Werke (DBW) 1. München: Chr. Kaiser Verlag.
- 1987 Gemeinsames Leben. Hg. von Gerhard Ludwig Müller & Albrecht Schönherr. DBW 5. München: Gütersloher Verlagshaus. Suom. 1987 Yhteinen elämä Anna-Maija Raittila. Helsinki: Kirjapaja.
- 1988 Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie. Hg. von Hans-Richard Reuter. DBW 2. München: Gütersloher Verlagshaus.
- 1989 Nachfolge. Hg. von Martin Kuske & Ilse Tödt. DBW 4. München: Gütersloher Verlagshaus. Suom. 1965 Kutsu seuraamiseen Riitta Virkkunen. Helsinki: Kirjapaja.
- 1992 Ethik. Hg. von Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil & Clifford Green. DBW 6. München: Gütersloher Verlagshaus.
- 1994 Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–32. Hg. von Eberhard Amelung & Christoph Strohm. DBW 11. München: Gütersloher Verlagshaus.
- 1997 Berlin 1932–1933. Hg. von Carsten Nicolaisen & Ernst-Albert Scharffenorth. DBW 12. München: Gütersloher Verlagshaus.

1998 Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937–1940. Hg. von Eberhard Bethge, Ernst Feil, Christian Gremmels, Wolfgang Huber, Hans Pfeifer, Albrecht Schönherr, Heinz Eduard Tödt & Ilse Tödt. DBW 15. München: Gütersloher Verlagshaus.

1998 Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. von Eberhard Bethge, Ernst Feil, Christian Gremmels, Wolfgang Huber, Hans Pfeifer, Albrecht Schönherr, Heinz Eduard Tödt & Ilse Tödt. DBW 8. München: Gütersloher Verlagshaus.

Casiday, Augustine

2008 Church Fathers and the shaping of Orthodox theology. – The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology. Ed. by Mary B. Cunningham & Elizabeth Theokritoff. Cambridge: Cambridge University Press. 167–187.

Clements, Keith

2013 Ecumenical dynamic. Living in more than one place at once. Lancaster: Gazelle Book Services.

Davies, Oliver

2010 Hermeneutics. – The Oxford Handbook of Systematic Theology. Ed. by John Webster, Kathryn Tanner & Iain Torrance. Reprint. Oxford: Oxford University Press. 494–510.

Demokratie braucht Tugenden

2006 Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens. Gemeinsame Texte Nr. 19. Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland.

Dieter, Theodor

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

Eckerdal, Jan

2008 The folkchurch and the body of Christ. A postsecular perspective on Einar Billing's folkchurch ecclesiology. – Together in Mission and Ministry. Porvoo Research Network. Ed. by Jaakko Rusama. Nordisk ekumenisk skriftserie 35. 122–132.

2012 Folkkyrkans kropp. Einar Billings ecklesiologi i postsekulär belysning. Skellefteå: Artos & Norma Bokförlag.

## Erileistuva kirkko

2016 Erileistuva kirkko. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2012–2015: Katsaus kirkon työhön. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 47. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. [https://evl.fi/documents/1327140/47692525/Kirkon+nelivuotiskertomus\\_I+osa\\_Erileistuva+kirkko\\_47.pdf/0e0e91e3-2a99-16dc-1bcc-dc1b15887439](https://evl.fi/documents/1327140/47692525/Kirkon+nelivuotiskertomus_I+osa_Erileistuva+kirkko_47.pdf/0e0e91e3-2a99-16dc-1bcc-dc1b15887439) (viitattu 4.3.2020).

Evans, G.R.

1994 The Church and the Churches. Toward an ecumenical ecclesiology. Cambridge: Cambridge University Press.

Forsberg, Tuomas

2015 Suuren sopimuksen edellytykset. – Ulkopoliittika 3, 30–37. [http://arkisto.ulkopoliittika.fi/artikkeli/1443/suuren\\_sopimuksen\\_edellytykset/](http://arkisto.ulkopoliittika.fi/artikkeli/1443/suuren_sopimuksen_edellytykset/) (viitattu 18.2.2020).

Frör, Kurt (hrsg.)

1962 Zur Geschichte und Ordnung der Konfirmation in den lutherischen Kirchen. Aus den Verhandlungen des Internationalen Seminars des Lutherischen Weltbundes in Loccum 1961 über Fragen der Konfirmation. Mit Beiträgen von Georg Kretschmar, Erkki Kansanaho, Helge Nyman, Carl-Gustaf Andrén u.a. München: Claudius Verlag.

Goodhew, David

2012 Startling academic research shows widespread Church growth in Britain: <http://www.churchnewspaper.com/26119/archives> (Church Newspaper 13.6.2012).

Guarino, Thomas G.

2013 Vincent of Lérins and the Development of Christian Doctrine. Foundations of Theological Exegesis and Christian Spirituality. Ada, MI: Baker Academic.

Haastettu kirkko

2012 Haastettu kirkko. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2008–2011. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 115. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. <https://kirkonpilvi.sakasti.fi/files/a9d9adbc-92e6-45dd-a7e7-460301e49523/haastettu-kirkko.pdf> (viitattu 4.3.2020).

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. <http://www.signandsight.com/features/1714.html> (viitattu 12.2.2020).

Hadaway, C. Kirk

2014 New facts on Growth 2014. A Publication of the Domestic and Foreign Missionary Society. New York: The Episcopal Church. [https://www.episcopalchurch.org/files/new\\_facts\\_on\\_growth\\_2014\\_final.pdf](https://www.episcopalchurch.org/files/new_facts_on_growth_2014_final.pdf) (viitattu 14.2.2020).

Hagman, Patrik

2013 Efter folkkyrkan. En teologi om kyrkan i det efterkristna samhället. Skellefteå: Artos & Norma Bokförlag.

Heard, Victoria

2015 6 Characteristics of Growing Churches. – Covenant April 15, 2015. <https://livingchurch.org/covenant/2015/04/15/6-characteristics-of-growing-churches/> (viitattu 12.2.2020).

Hegstad, Harald

2013 The Real Church. An Ecclesiology of the Visible. Church of Sweden Research Series, Vol. 7. Eugene, OR: Pickwick Publications.

2018 Puhe pohjoismaisessa Luterilaisen maailmanliiton kokouksessa Sigtunassa 13.12.2018. Puhetta on selostettu Tomi Karttusen matkaraportissa kokouksesta Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispainkokoukselle.

Heino, Harri

1989 Kansankirkon tulevaisuuden visioita: Esitelmä kansankirkko nykyajassa -symposiumissa 9.–10.1.1989 Järvenpään seurakuntaopistossa. Kirkon tutkimuskeskus, Sarja C Nro 31. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Herbst, Michael

2011 Plural Mission and Missionary Plural in a Post-Socialist Context: Using the Example of a Post-'Volkskirche', East German Region. – Mission and Postmodernities. Ed. by Rolv Olsen. Eugene, OR: Wipf&Stock. 39–56.

Hovorun, Cyril

2014 Die Kirche auf dem Maidan: Die Macht des gesellschaftlichen Wandels. – Ökumenische Rundschau 3, 383–404.

Huber, Wolfgang

2013 Ethik. Die Grundfragen unseres Lebens. Von der Geburt bis zum Tod. München: C.H. Beck.

Huotari, Voitto

2009 Vieläkö kansankirkosta on kirkkoreformin tavoitteeksi? – Terve sielu terveessä ruumiissa. Juhlakirja professori Paavo Kettusen täyttäessä 60 vuotta 27.11.2009. Toim. Hannu Mustakallio. Karjalan teologisen seuran julkaisuja 1. Joensuu: Karjalan teologinen seura. 225–234.



- Huovinen, Eero  
2015 Miten harjoittaa ekumeniaa totuusyhteisössä? – Kanava 2, 26–31.
- Husa, Jaakko & Pohjalainen, Teuvo  
2014 Julkisen vallan oikeudelliset perusteet. Johdatus julkisoikeuteen. Helsinki: Talentum.
- Hytönen, Maarit  
2005 Kirkollisten toimitusten teologia. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 91. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Hytönen, Maarit (toim.)  
2017 Perhe ja avioliitto muutoksessa. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 127. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Häkkinen, Seppo  
2010 Ihanne ja todellisuus. Jäsenyyteen sitoutuminen Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa 1960-luvulta 2000-luvulle. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 108. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.  
2011 Maallistumisen vastaläkkeet, artikkeli professori Jouko Martikaisen juhlaKirjaan: <https://www.mikkelinpiispa.fi/kirjoitukset/artikkeli-prof-jouko-martikaisen-juhlakirjaan/> (viitattu 13.2.2020).  
2012 Ihanne ja todellisuus. Jäsenyyteen sitoutuminen Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa. Reseptio 1, 101–113. <https://evl.fi/documents/1327140/39531482/Reseptio+1+2012+netti.pdf/ec127a27-0324-6faa-97bc-7c68379eb1d4> (viitattu 18.2.2020).  
2014 Apostolisuus ja kirkon tulevaisuus. Piispainkokouksen avauspuhe 9.9.2014 Lappeenrannassa. – Teologinen Aikakauskirja 5–6, 479–483.
- Ideström, Jonas  
2012 Folkkyrkotanken – innehåll och utmaningar. En översikt av studier under 2000-talet. Uppsala: Svenska kyrkan.
- Inkala, Anna-Kaisa & Komulainen, Jyri  
2016 Armon horisontit. Huomisen luterilaisuus. Helsinki: Kirjapaja.
- Jalovaara, Ville  
2011 Kirkko, Kekkonen ja politiikka 1962–1982. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 219. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Jillions, John A.  
2008 Orthodox Christianity in the West. – The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology. Ed. by Mary B. Cunningham & Elizabeth Theokritoff. Cambridge: Cambridge University Press. 276–291.
- Johnson, Maxwell E.  
2013 Confirmation. – The New SCM Dictionary of Liturgy and Worship. Ed. by Paul F. Bradshaw. London: SCM Press. 126–130.

Jolkkonen, Jari

- 2013 Näky uudistuvasta kirkosta. Puhe Kirkonrakentajien Foorumin seminaarissa 12.9.2013. <https://www.piispajarijolkkonen.fi/puheet/naky-uudistuvasta-kirkosta/> (viitattu 13.2.2020).
- 2016 Luterilaisen reformaation synty ja keskeiset vaatimukset. – Armon horisontit. Huomisen luterilaisuus. Toim. Anna-Kaisa Inkala & Jyri Komulainen. Helsinki: Kirjapaja. 13–56.

Juntunen, Hannu

- 2000 Oikeuden idean teologiset perusteet. Oikeusteorian hahmottelua demokraattisen oikeusjärjestyksen teologisena kritiikkinä. Helsinki: Lakimiesliiton kustannus.
- 2008 Esivalta olemme me. Valtiosääntöoikeuden perusteiden oikeusteologinen tulkinta. Suomalaisen lakimiesyhdistyksen julkaisuja E-sarja N:o 20. Helsinki: Suomalainen lakimiesyhdistys.

Juntunen, Sammeli

- 1996 Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523. Schriften der Luther-Agricola Gesellschaft 36. Helsinki: Luther-Agricola-Seura.
- 2010 Kansankirkko ja kirkkokansa. Esitelmä Rovaniemellä 18.9.2010.

Juva, Mikko

- 1976 Kirkkomme nykyinen järjestysmuoto syntyäikansa taustaa vasten. – Teologinen Aikakauskirja 2, 92–102.

Kaikkialta kaikkialle – kirkon missio nyt

- 2018 Kaikkialta kaikkialle – kirkon missio nyt. Missiologian tuntemus ja osaaminen kirkon työssä. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja 67. Kirkko ja toiminta. <https://evl.fi/documents/1327140/40243242/Kaikkialta+kaikkialle+%E2%80%93+kirkon+missio+nyt/b2546877-6adb-4f4e-f881-e4d9a7a8eff8> (viitattu 18.2.2020).

Kaira, Terhi

- 2019 ”Sitä kohti, mikä on edessä.” Strategia-ajattelun ominaispiirteet Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa. Diss. Helsingin yliopisto. <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/305488/SIT%c3%84KOHTI.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (viitattu 5.3.2020).

Kakkuri Teemu

- 2015 Raamattu ja Suomen kansalle: Suomen Pipliaseuran historia 1, 1812–1947. Helsinki: Suomen Pipliaseura.

Kansanaho, Erkki

- 1956 Konfirmaatio: liturgishistoriallinen tutkimus konfirmaatioaktista. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 63. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

Kansankirkkoseminaarin 22.–24.9.1975 esitelmät

1976 Kansankirkkoseminaarin 22.–24.9.1975 esitelmät. – Teologinen Aikakauskirja 2.

Karttunen, Tomi

2006 Kirkko toisia varten. Dietrich Bonhoefferin näkemys seurakunnasta Kristuksen ruumiina. – Signum unitatis – Ykseyden merkki. Piispa Juha Pihkalan juhlakirja. Toim. Ari Hukari. Tampereen hiippakunnan vuosikirja 2007. Helsinki: Kirjapaja. 173–185.

2010 A Community of Faith and Love: A Lutheran Perspective on the Catholicity of the Church. – ”Like Living Stones.” Lutheran Reflections on the One Holy, Catholic, and Apostolic Church. Ed. by Hans-Peter Grosshans & Martin L. Sinaga. LWF Studies 2010. Minneapolis, MN: Lutheran University Press. 133–147.

2013 Kirkko ja postsekularismi – kohti Jumalaa, kohti maailmaa. – Reseptio 1, 5–20. [https://evl.fi/documents/1327140/39531482/KKH\\_Reseptio\\_1\\_2013.pdf/162f2c2a-af01-2a06-77e7-0699fa98d03e](https://evl.fi/documents/1327140/39531482/KKH_Reseptio_1_2013.pdf/162f2c2a-af01-2a06-77e7-0699fa98d03e) (viitattu 18.2.2020).

2014 Kansankirkko teologisena ja käytännöllisenä kysymyksenä – jälkikonstantinolainen kirkko? – Reseptio 2, 28–51. [https://evl.fi/documents/1327140/39531482/Reseptio+2\\_2014+Sakasti.pdf/50dafbf3-05c9-e53c-36bd-96091a2525a8](https://evl.fi/documents/1327140/39531482/Reseptio+2_2014+Sakasti.pdf/50dafbf3-05c9-e53c-36bd-96091a2525a8) (viitattu 18.2.2020).

2018 Persoonan käsite ja yhteisö John D. Zizioulasin ja Dietrich Bonhoefferin teologiassa. – Filosofina historiassa. Juhlakirja professori Matti Kotirannan täyttäessä 60 vuotta 9. marraskuuta 2018. Toim. Teuvo Laitila & Ilkka Huhta. Studia missiologica et oecumenica Fennica 62. Helsinki: Luther-Agricola-Seura. 68–97.

Kasper, Walter Kardinal

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

Kasvavaa yhteyttä

2017 Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta. Suomalaisen luterilais-katolisen dialogikomission raportti. Helsinki: Suomen evankelis-luterilainen kirkko & Helsingin katolinen hiippakunta. Suom. alkuperäisteoksesta Communion in Growth. Declaration on the Church, Eucharist, and Ministry Tiina Huhtanen, Ilmari Karimies ja Tomi Karttunen. <https://www.dtl.fi/media/kasvavaa-yhteytt-e4-virasta.pdf> (viitattu 13.2.2020).

Katolisen kirkon katekismuksen kompendium

2013 Katolisen kirkon katekismuksen kompendium. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.

Katolisen kirkon katekismus

2011 Katolisen kirkon katekismus. Suomennoksen 2. p. Helsinki: Katolisen kirkon tiedotuskeskus.

Kavvadas, Nestor

2008 Person und Gemeinschaft bei Dietrich Bonhoeffer und Johannes Zizioulas. – Von der Communion zur Kommunikativen Theologie. Hg. von Barnhard Nitsche. Münster: LIT Verlag. 137–144.

Keskitalo, Jukka

1999 Kristillinen usko ja moderni kulttuuri. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 218. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

Ketola, Kimmo & Hytönen, Maarit & Salminen, Veli-Matti & Sohlberg, Jussi & Sorsa, Leena

2016 Osallistuva luterilaisuus. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2012–2015: Tutkimus kirkosta ja suomalaisista. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 125. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. [https://evl.fi/documents/1327140/47692525/Kirkon+nelivuotiskertomus\\_II+osa\\_Osallistuva+luterilaisuus\\_netti.pdf/3dcadd52-154c-8693-2eb7-0920fe6a99b5](https://evl.fi/documents/1327140/47692525/Kirkon+nelivuotiskertomus_II+osa_Osallistuva+luterilaisuus_netti.pdf/3dcadd52-154c-8693-2eb7-0920fe6a99b5) (viitattu 5.3.2020).

Kiitollisuus, kunnioitus, kohtuus

2008 Kiitollisuus, kunnioitus, kohtuus. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ilmasto-ohjelma. Suomen ev.lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2008: 1. Helsinki: Kirkkohallitus. [http://notes.evl.fi/julkaisut.nsf/B437BBC0F13CD9E5C225747400358D26/\\$FILE/KH\\_ilmasto-ohjelma\\_netti.pdf](http://notes.evl.fi/julkaisut.nsf/B437BBC0F13CD9E5C225747400358D26/$FILE/KH_ilmasto-ohjelma_netti.pdf) (viitattu 18.2.2020).

Kirill, Arkkimandriitta, Patriarch of Moscow and All Russia

2012 Kristillinen identiteetti ja kirkon jäsenyys käytännöllisen teologian näkökulmasta. – Reseptio 1, 94–100. <https://evl.fi/documents/1327140/41123836/Reseptio+1+2012+netti.pdf/78958b1c-8e3b-48d2-923f-3e68376a362b> (viitattu 18.2.2020).

2016 Freedom and Responsibility. A Search for Harmony – Human Rights and Personal Dignity. Selected addresses. Alun perin suppeampi englanninkielinen laitos 2011, venäjäksi alun perin 2014, englanniksi 2016. Editor-in-chief: Metropolitan Hilarion (Alfeyev) of Volokolamsk. Russkiy Mir Foundation. Moscow: Publishing House of the Moscow Patriarchate.

## Kirkko: yhteistä näkyä kohti

2013 Kirkko: yhteistä näkyä kohti. Faith and Order-asiakirja n:o 214. Suomen Ekumeenisen Neuvoston julkaisuja CII. Toim. Heikki Huttunen & Tomi Karttunen. Suom. alkuperäisteoksesta The Church: Towards a Common Vision Minna Hietämäki. [http://www.ekumenia.fi/data/liitteet/kirkko\\_yteista\\_nakya\\_kohti\(2\).pdf](http://www.ekumenia.fi/data/liitteet/kirkko_yteista_nakya_kohti(2).pdf) (viitattu 17.2.2020).

## Kirkkojärjestyskomitean mietintö

1980 Kirkkojärjestyskomitean mietintö. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokous. Pöytäkirja. Kevätistunto-kaus 1980. Helsinki: Kirkkohallitus.

## Kirkkolaki, kirkkojärjestys, kirkon vaalijärjestys, kirkon säädöskokoelma

2016 Kirkkolaki, kirkkojärjestys, kirkon vaalijärjestys, kirkon säädöskokoelma. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja 6. Kirkko ja päätöksenteko. Kirkkohallitus: Helsinki.

## Kirkolliskokouksen lausunto Kirkkojen maailmanneuvoston Faith and Order -komission asiakirjasta The Church: Towards a Common Vision

2015 Kirkolliskokouksen lausunto Kirkkojen maailmanneuvoston Faith and Order -komission asiakirjasta The Church: Towards a Common Vision. 4.11.2015. [https://evl.fi/documents/1327140/41251337/Lausunto+The+Church\\_dokumentista+2015+Kirkolliskokous.pdf/f73aa89b-14c3-12f9-46b4-900ff1d4d7e8](https://evl.fi/documents/1327140/41251337/Lausunto+The+Church_dokumentista+2015+Kirkolliskokous.pdf/f73aa89b-14c3-12f9-46b4-900ff1d4d7e8), 2 (viitattu 18.2.2020).

## Kirkolliskokouksen määränemmistösäännöksen muuttaminen

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

## Kirkollisten toimitusten kirja

2003 Kirkollisten toimitusten kirja, 1. osa. Kasuaalitoimitukset. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Hyväksytty kirkolliskokouksessa vuonna 1984. Helsinki: Kirkkopalvelut/Kirkon keskusrahasto.

## Kirkon ulkomaanasiain keskuksen teologisten asiain jaoston vastaukset

1994 Kirkon ulkomaanasiain keskuksen teologisten asiain jaoston vastaukset Confessing the One Faith (COF) -asiakirjasta esitettyihin kysymyksiin. – Reseptio 1, 3–6. <https://evl.fi/documents/1327140/39531482/Rseptio+1+1994Pienempi.pdf/7190a6d2-3eda-254b-7ebf-a2673d3f670f> (viitattu 18.2.2020).

#### Kirkon yhteiskuntaopin käsikirja

- 2017 Kirkon yhteiskuntaopin käsikirja. Paavillinen oikeudenmukaisuuden ja rauhan neuvosto. Alkuteos: Compendio della Dotrina Sociale della Chiesa. Libreria Editrice Vaticana 2005. Suom. Katri Tenhunen. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.

#### Koch, Kurt

- 2013 “From Conflict to Communion”. Principles and Possibilities for the Ongoing Ecumenical Process: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/lutheran-fed-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20130617\\_presentation-card-koch\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/lutheran-fed-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20130617_presentation-card-koch_en.html) (viitattu 13.2.2020).
- 2017 The Commemoration of the Reformation as an Ecumenical Opportunity. Towards a Joint Declaration on Church, Ministry, and Eucharist. – Reseptio 1, 57–64. [https://evl.fi/documents/1327140/39531482/Reseptio1\\_2017+verkkoversio.pdf/289e3a17-2bb8-f282-3321-805eaad0e6d6](https://evl.fi/documents/1327140/39531482/Reseptio1_2017+verkkoversio.pdf/289e3a17-2bb8-f282-3321-805eaad0e6d6) (viitattu 18.2.2020).

#### Kohtaamisen kirkko

- 2014 Kohtaamisen kirkko. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon toiminnan suunta vuoteen 2020. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja 7. Kirkko ja toiminta. Helsinki: Kirkkohallitus. <https://evl.fi/documents/1327140/52566740/Kohtaamisen+kirkko/d3b98b1a-8d4c-fcf5-01f3-02e8ba28a784> (viitattu 18.2.2020).

#### Kohtaamisen kirkko

- 2016 Kohtaamisen kirkko. Kansainvälisen ja ekumeenisen toiminnan sekä uskontojen kohtaamisen suunta vuoteen 2020. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja 37. Kirkko ja toiminta. Helsinki: Kirkkohallitus. <https://evl.fi/documents/1327140/52567042/Kohtaamisen+kirkko+Kv+ja+ekum+toiminnan+suunta+2020+verkkoversio.pdf/76aeae4a-ff4e-4a12-0457-4651323389f8> (viitattu 18.2.2020).

#### Kopperi, Kari

- 2015 Ristin rakkaus. Matka Lutherista suomalaisen seurakuntaelämään. Helsinki: Lasten Keskus ja Kirjapaja.

#### Kotiranta, Matti

- 2018 Luterilaisuuden ytimessä. Professori Antti Raunion 60-vuotisjuhlakirja. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 288. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

#### Kretschmar, Georg

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

## Kristus tänään

1966 Kristus tänään. Ajankysymysten pohdintaa Luterilaisen maailmanliiton IV yleiskokouksessa. Toim. Mikko Juva & Jorma Louhivuori. Porvoo: WSOY.

## Kärkkäinen, Veli-Matti

2002 Introduction to Ecclesiology: ecumenical, historical and global perspectives. Westmont, IL: InterVarsity Press.

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

## Kääriäinen, Kimmo

2003 Teorioita uskonnon ja yhteiskunnan muutoksesta. – Kimmo Kääriäinen, Kati Niemelä, Kimmo Ketola: Moderni kirkkokansa. Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhanella. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 82. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 87–121.

## Laato, Antti

2012 Kristuksen kirkko Jerusalemin temppelin varjosta maailmanlaajuisesti Kirkoksi. – Reseptio 1, 39–63. <https://evl.fi/documents/1327140/39531482/Reseptio+1+2012+netti.pdf/ec127a27-0324-6faa-97bc-7c68379eb1d4> (viitattu 18.2.2020).

## Laulaja, Jorma

1981 Kultaisen säännön etiikka. Lutherin sosiaalietiikan luonnonoikeudellinen perusstruktuuri. Diss. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 32. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura.

## Leino, Pekka

2003 Kirkko ja perusoikeudet. Suomalaisen lakimiesyhdistyksen julkaisuja, E-sarja n:o 6. Helsinki: Suomalainen Lakimiesyhdistys.

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

## Leipold, Andreas

1997 Volkskirche. Die Funktionalität einer spezifischen Ekklesiologie in Deutschland nach 1945. Arbeiten zur Pastoraltheologie, Bd 31. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

## Lempiäinen, Pentti

2004 Pyhät toimitukset. 4. uud. p. Helsinki: Kirjapaja.

## Lindqvist, Martti

1973 Suunnittelu ja seurakunnan ainutlaatuisuus: seurakuntasuunnittelun teologiset lähtökohdat. Kirkon tutkimuslaitos, Sarja B N:o 12. Tampere: Kirkon tutkimuslaitos.

Louth, Andrew

2008 The patristic revival and its protagonists. – The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology. Ed. by Mary B. Cunningham & Elizabeth Theokritoff. Cambridge: Cambridge University Press. 188–202.

Luther, Martin

1983 (1523) Maallisesta esivallasta (Von Weltlicher Obrigkeit 1523). – Lutherin valitut teokset III, Toim. Lennart Pinomaa, suom. Heidi Ollikainen. Helsinki: WSOY. 71–93.

Lutherans, Catholics Plan Joint Ecumenical Commemoration in 2016

2015 Lutherans, Catholics Plan Joint Ecumenical Commemoration in 2016. In Lead-up to 500th Anniversary of Reformation in 2017. – Zenit.org. <https://zenit.org/articles/lutherans-catholics-plan-joint-ecumenical-commemoration-in-2016/> (viitattu 13.2.2020).

Lutherin Vähä- ja Isokatekismus sekä Schmalkaldenin opinkohdat

1984 Lutherin Vähä- ja Isokatekismus sekä Schmalkaldenin opinkohdat. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 138. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

Malkavaara, Mikko

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

Mannermaa, Tuomo

1975 Kristillisen opin vaiheet: dogmihistorian peruskurssi. Helsinki: Gaudeamus.

1980 In ipsa fide Christus adest. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonkäsityksen leikkauspiste. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 30. 2. p. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura.

1983 Kristillisen opin vaiheet. Dogmihistorian peruskurssi. Vuonna 1975 julkaistun oppikirjan 3. muuttamaton p. Helsinki: Gaudeamus.

Martikainen, Eeva

1980 Evankeliumin keskus: Hans Joachim Iwandin ekumeeninen metodi. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 120. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

1985 Doctrina evangelii. Luterilainen oppikäsitys ja sen tulkinta. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 143. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

1987 Oppi – metafysiikkaa vai teologiaa: Lutherin käsitys opista. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 156. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.



- 1999a Lutherin opin käsitteen patristiset ja skolastiset liittymät. – Teologian perusmalleja klassisesta postmoderniin. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 219. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura. 79–92.
- 1999b Olemus ja osallisuus. Uniokäsityksen patristiset juuret. – Teologian perusmalleja klassisesta postmoderniin. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 219. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura. 93–113.
- 2002 From Recognition to Reception: the apostolic faith and the unity of the church in the World Council of Churches. Bern: Lang.

Martikainen, Jouko

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

Meidän kirkko

- 2009 Meidän kirkko. Ykseyttä etsivä yhteisö. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ekumeeninen strategia vuoteen 2015. Hyväksytty kirkon ulkoasiain neuvostossa 26.1.2009. Helsinki: Suomen evankelis-luterilainen kirkko/Kirkkohallitus/ulkoasiain osasto. [http://www.aikatehdahyvaa.fi/julkaisut.nsf/99C65BBE2684D828C2257E2E0012D4A4/\\$FILE/Ekumeeninen\\_Strategia\\_laaja.pdf](http://www.aikatehdahyvaa.fi/julkaisut.nsf/99C65BBE2684D828C2257E2E0012D4A4/$FILE/Ekumeeninen_Strategia_laaja.pdf) (viitattu 18.2.2020).

Miettinen, Antti

- 2011 Kansankirkon ideaali Einar Billingin teologiassa. Pro gradu -tutkielma. Itä-Suomen yliopisto.

Moral Discernment in the Churches

- 2013 Moral Discernment in the Churches. A Study Document. Faith and Order Paper No. 215. Geneva: World Council of Churches Publications.

Murtorinne, Eino

- 1976 Kansankirkon historiallinen tulkinta ja sovellutus. – Teologinen Aikakauskirja 2, 113–120.
- 1977 Kirkon seitsemän vuosikymmentä – Kirkko suomalaisessa yhteiskunnassa 1900-luvulla. Toim. Markku Heikkilä & Eino Murtorinne. Helsinki: Kirjapaja.
- 2017 Esivalta, lait – ja Jumalan sanaan sidottu omatunto. – Perusta 3, 166–167.

Müller, Gerhard Ludwig

- 2010 Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie. 3. Auflage der Sonderausgabe. Freiburg: Herder.

Mäkinen, Kari

2010 Kansankirkosta kansan kirkoksi. Avauspuhe kirkolliskokouksessa, 8.11.2010. <https://www.arkkipiispakarimakinen.fi/avauspuhe-kirkolliskokouksessa-8-11-2010/> (viitattu 5.3.2020).

Möttölä, Kari

2014 Geopolitiikka yhteisen Euroopan jakolinjalla – Kestäväkö ETYJIN malli? – Poliitikasta.fi. <https://politiikasta.fi/geopolitiikka-yhteisen-euroopan-jakolinjalla-kestaako-etyjin-malli/> (viitattu 18.2.2020).

Neumeier, Klaus

2011 „Wachsen gegen den Trend“? Kritische und ermutigende Anmerkungen zum Wachstum und zu Kennzeichen wachsender Gemeinden. Pfarrerverbandblatt 1.

Nichols, Aidan OP

1990 From Newman to Congar. The Idea of Doctrinal Development from the Victorians to the Second Vatican Council. Edinburgh: T&T Clark.

Nisula, Timo

2016 Sotilaita rauhan basilikassa. Sotilaan ja sodan kuva Augustinuksen saarinoissa. – Sota, rauha ja Raamattu. Toim. Niko Huttunen & Nina Nikki. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisu 112. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura. 191–214.

Nostra aetate

1965 Nostra aetate. Julistus Kirkon suhteesta ei-kristillisiin uskontoihin. – katolinen.fi. <https://katolinen.fi/nostra-aetate/> (viitattu 14.2.2020).

Pannenberg, Wolfhart

1993 Pluralismus als Herausforderung und Chance der Kirche – Kirche und Ökumene. Beiträge zur systematischen Theologie, Band 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Papanikolau, Aristotle

2008 Personhood and its exponents. – The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology. Ed. by Mary B. Cunningham & Elizabeth Theokritoff. Cambridge: Cambridge University Press. 232–245.

Parisuhdelain vaikutukset kirkossa

2010 Parisuhdelain vaikutukset kirkossa. Piispainkokouksen selvitys kirkolliskokoukselle. [http://kappeli.evl.fi/kkoweb.nsf/8055b7c73c38f56dc22571540045bfe2/eab73dbde4b89ab1c225770e00255f2d/\\$FILE/PARISUHDESELVITYS-10-2-2010.pdf](http://kappeli.evl.fi/kkoweb.nsf/8055b7c73c38f56dc22571540045bfe2/eab73dbde4b89ab1c225770e00255f2d/$FILE/PARISUHDESELVITYS-10-2-2010.pdf) (viitattu 14.2.2020).

Perrier, Emmanuel

2011 The Blackwell Companion to Catholicism. Ed. by James F. Buckley, Frederick Christian Bauerschmidt & Trent Pomplun. Oxford: Wiley-Blackwell.

Perustevaliokunnan mietintö n:o 1/1986

1986 Perustevaliokunnan mietintö n:o 1/1986 edustaja-aloitteesta n:o 6/1986 ja hiippakuntakokousaloitteesta n:o 12/1986, jotka koskevat pappisviran avaamista naisille. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokous, pöytäkirja, syysistuntokausi. Helsinki: Kirkkohallitus.

Perustevaliokunnan mietintö 1/2018

2018 Perustevaliokunnan mietintö 1/2018 edustaja-aloitteesta 1/2017 Kirkon avioliittokäsityksen laajentaminen. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokous. [https://evl.fi/documents/1327140/36760372/perustevaliokunnan-mietinto\\_kirkon-avioliittokäsityksen-laajentaminen.pdf](https://evl.fi/documents/1327140/36760372/perustevaliokunnan-mietinto_kirkon-avioliittokäsityksen-laajentaminen.pdf) (viitattu 14.2.2020).

Pihkala, Juha

1992 Johdatus dogmatiikkaan. Helsinki: Weilin & Göös.

2017 Dogma ja raamatuntulkinta. Sisäänkäyntejä Raamattuun: tulkitsijan kirja. Toim. Petri Luomanen, Niko Huttunen & Kalevi Virtanen. Helsinki: Kirjapaja. 157–180.

2019 Muuttumaton ja muuttuva kristillisessä uskossa. – Yksi, pyhä, yhteinen. Apostolinen todistus muuttuvassa maailmassa. Piispa Matti Repo 60 vuotta. Toim. Tomi Karttunen. Helsinki: Kirjapaja. 129–145.

Porvoon yhteinen julkilausuma

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

Prenter, Regin

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

Pärssinen, Ilkka

1991 Kenelle kirkko kuuluu? Teologisia virikkeitä keskusteluun kansankirkosta 1990-luvulla. Kirkon tutkimuskeskus, Sarja A, Nro 57. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Raunio, Antti

- 1993 Summe des christlichen Lebens. Die „Goldene Regel“ als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527. Diss. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja 13. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- 2009 Oppi, etiikka ja praxis Lutherilla ja luterilaisessa teologiassa. – Oppi ja maailmankuva. Professori Eeva Martikaisen 60-vuotisjuhlakirja. Toim. Tomi Karttunen. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 261. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura. 23–36.
- 2012 Luterilainen opetus kirkon ja valtion suhteesta. – Reseptio 2, 63–72. [https://evl.fi/documents/1327140/39531482/Reseptio+2\\_2012.pdf/a6713224-151d-ea9f-b27a-7ac35adc3ac9](https://evl.fi/documents/1327140/39531482/Reseptio+2_2012.pdf/a6713224-151d-ea9f-b27a-7ac35adc3ac9) (viitattu 18.2.2020).

Rein, Matthias

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

Repo, Matti

- 2010 Baptism and Confirmation in the Lutheran Church. – Reseptio 1, 96–107. [https://evl.fi/documents/1327140/39531482/Reseptio1\\_2010.pdf/c9e982ed-7d38-d7f1-f29f-ec0b80daf564](https://evl.fi/documents/1327140/39531482/Reseptio1_2010.pdf/c9e982ed-7d38-d7f1-f29f-ec0b80daf564) (viitattu 18.2.2020).
- 2012 Kirkko yhteisönä: systemaattisteologinen näkökulma. – Reseptio 1, 79–93. <https://evl.fi/documents/1327140/39531482/Reseptio+1+2012+netti.pdf/ec127a27-0324-6faa-97bc-7c68379eb1d4> (viitattu 18.2.2020).

Ryökäs, Esko

- 1984 Martti Simojokis kyrkosyn. Studier utgivna av institutionen för systematisk teologi vid Åbo Akademi 13. Åbo: Åbo Akademi.
- 1992 Vapaus ja ohjattu vapaus: hengellisen ohjauksen järjestelmälle eri kirkkoissa ja kirkkokunnissa. Kirkon tutkimuskeskus, Sarja B Nro 71. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Saarinen, Tapani

- 2016 The Christian, The Church, and Causes of War: A Systematic Analysis of the World Council of Churches' Ecumenical Call to Just Peace. Diss. School of Theology and Religious Studies of the Catholic University of America. Washington D.C.

Schliesser, Christine

- 2016 Beichte als "Angebot göttlicher Hilfe". Ökumenische Ermutigungen auf den Spuren Dietrich Bonhoeffers. – Beichte neu entdecken. Ein ökumenisches Kompendium für die Praxis. Hg. von Gunter Prüller-Jagenteufel, Christine Schliesser & Ralf K. Wüstenberg. Kontexte. Neue Beiträge zur historischen und systematischen Theologie. Band 45. Göttingen: Edition Ruprecht, 205–215.

Seppänen, Arto

- 2007 Tunnustus kirkon oikeutena. Acta Universitatis Lappeensis 129. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- 2013 "Kirkon uskon ja opin ydintä vaarantamatta": Kirkko-oikeusteoreettisia näkökulmia. – Teologinen Aikakauskirja 1, 61–74.

Simojoki, Martti

- 1971 Kirkon tie. Helsinki: WSOY.
- 1976 Kansankirkko ja armo. – Teologinen Aikakauskirja 2, 88–91.

Sinnemäki, Maunu

- 1986 Kirkot etsivät rauhaa. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisu 7. Helsinki: Otava.

Sinä olet kanssani

- 2006 Sinä olet kanssani. Kirkollisten toimitusten opas. Hyväksytty piispainkokouksessa 13.–14. syyskuuta 2005. Suomen ev.-lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2006:4. Helsinki: Kirkkohallitus, Jumalanpalveluselämä ja musiikkitoiminta.

Sorsa, Leena

- 2010 Kansankirkko, uskonnonvapaus ja valtio. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen tulkinta uskonnonvapaudesta 1963–2003. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 109. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Steenberg, Matthew

- 2008 The Church. – The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology. Ed. by Mary B. Cunningham & Elizabeth Theokritoff. Cambridge: Cambridge University Press. 121–135.

Stendahl, K.

- 1986 Kirche im Urchristentum. – Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Hg. von Kurt Galling. 3. Auflage. H-Kon. J.C.B. Tübingen: Mohr.

Stewart, Quentin, D.

- 2015 Lutheran patristic catholicity: the Vincentian canon and the consensus patrum in Lutheran orthodoxy. Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie. Band 20. Zürich: LIT.

- Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kristinoppi eli Katekismus  
 1999 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kristinoppi eli Katekismus. –  
 Katekismus.fi. <http://katekismus.fi/> (viitattu 18.2.2020).
- Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat  
 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat. – Tunnustuskirjat.fi.  
<http://www.evl.fi/tunnustuskirjat/> (viitattu 18.2.2020).
- Sykes, Stephen & Booty, John (ed.)  
 1988 The Study of Anglicanism. Minneapolis, MN: SPCK/Fortress Press.
- Teinonen, Seppo  
 1984 Suomen kirkon tie. – Teologinen Aikakauskirja 3, 196–200.
- Teinonen, Seppo A. (toim.)  
 1967 Suuntana ykseys. Valikoima ekumeenisia asiakirjoja 1910–1966.  
 Helsinki: Kirjapaja.
- Thurén, Lauri  
 2019 Raamatuntutkimusta kirkolle. – Yksi, pyhä, yhteinen. Apostolinen  
 todistus muuttuvassa maailmassa. Piispa Matti Repo 60 vuotta. Toim.  
 Tomi Karttunen. Helsinki: Kirjapaja. 183–196.
- Toiviainen, Kalevi  
 1980 Kansankirkko. Kirkkojärjestyskomitean mietintö, liite 2.  
 Kirkolliskokouksen kevätistunto-kausi 1980. Suomen evankelis-  
 luterilainen kirkko. Helsinki: Kirkkohallitus. 112–126.
- Träskman, Gunnar  
 1991 Luterilaisessa kirkossamme ilmeneviä auktoriteettiongelmia.  
 Kirkko-oikeudellista pohdiskelua. – Purjeena perinne. Arkkipiispa  
 John Vikströmin 60-vuotisjuhlakirja. Toim. Samuel Salmi. Turun  
 arkkihiippakunnan vuosikirja XVI. Turku: Turun arkkihiippakunta.
- Tunnustamme yhden uskon  
 1998 Tunnustamme yhden uskon. Apostolisen uskon ekumeeninen selitys  
 Nikaian-Konstantinopolin uskontunnustuksen (381) mukaan.  
 Kirkkojen maailmanneuvoston Faith and Order -komission asiakirja  
 n:o 153. Toim. ja suom. Kari Mikael Rönttilä. Suomen ekumeenisen  
 neuvoston julkaisuja LVI. Helsinki: Suomen Ekumeeninen Neuvosto.  
 Alkuperäisteos: Confessing the One Faith. A Faith and Order Study  
 Document.
- Walldorf, Friedemann  
 2011 Searching for the Soul(s) of Europe: Missional Models in the  
 Ecumenical Debate on Mission in Postmodern Europe. – Mission and  
 Postmodernities. Ed. by Rolv Olsen with Kajsa Ahlstrand, J. Andrew  
 Kirk, Tania Petrova, Teresa Francesca Rossi & J. Jayakiran Sebastian.  
 Eugene, OR: Wipf & Stock. 57–82.

## Vanhurskauttaminen kirkon elämässä

- 2010 Vanhurskauttaminen kirkon elämässä. Ruotsin ja Suomen luterilais-katolisen dialogiryhmän raportti. Suomen ev.-lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2010:3. Helsinki: Kirkkohallitus. <https://evl.fi/documents/1327140/40999658/Vanhurskauttaminen+kirkon+el%C3%A4m%C3%A4ss%C3%A4.pdf/13df0d28-8adb-ed58-b493-17977737876f> (viitattu 14.2.2020).

## Vasko, Timo

- 1991 Luterilainen lähetyskäsitys. Helsinki: Kirjapaja.

## Vastakkainasettelusta yhteyteen

- 2013 Vastakkainasettelusta yhteyteen. Luterilaiset ja roomalaiskatolilaiset viettävät yhdessä reformaation muistoa 2017. Luterilais-roomalaiskatolisen ykseyskomission raportti. Suom. alkuperäisteoksesta From Conflict to Communion Juhani Forsberg. Helsinki: LWF & Kirkkohallitus & Katolinen tiedotuskeskus. <https://evl.fi/documents/1327140/41251337/From+Conflict+to+Communion+FI.pdf/ae5d0b6a-329b-ef41-3e32-78a8ddefb04d> (viitattu 17.2.2020).

## Veijola, Timo

- 2004 Kaanonin synty ja teologinen merkitys. – Raamattu ja kirkon usko tänään. Toim. Maarit Hytönen. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 87. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 53–71.

## Welker, Michael

- 1995 Kirche im Pluralismus. Kaiser Taschenbücher 136. Gütersloh: Kaiser.

## Verkkonen, Erkki

- 1990 Näin me uskomme ja opetamme. – Vapaakirkko tänään. Toim. Matti Niemelä, Merja Pitkänen & Annamaria Liettyä. Tampere: Päivä. 17–34.

## Vihavainen, Timo

- 2014 Itämeri, geopolitiikka ja luottamus. Pulloposti nro 33. – Centrubalticum.org. [https://www.centrubalticum.org/uutishuone/julkaisut/pullopsti/itameri\\_geopolitiikka\\_ja\\_luottamus.3307.news?3155\\_o=180](https://www.centrubalticum.org/uutishuone/julkaisut/pullopsti/itameri_geopolitiikka_ja_luottamus.3307.news?3155_o=180) (viitattu 18.2.2020).

## Vikström, Björn

- 2008 Folkkyrka i en postmodern tid – tjänsteproducent i välfärdssamhället eller engagerande gemenskap? Skriver utgivna av institutet för ekumenik och socialetik. Nr 12. Åbo: Åbo Akademi.

## Vlantis, Georgios

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

Yhdessä kohti elämää

2013 Yhdessä kohti elämää: Lähetys ja evankelioiminen muuttuvassa maailmassa. Lähetysteologinen aikakauskirja, vol. 16. Kirkon lähetystyön keskus. [https://evl.fi/documents/1327140/39487587/16\\_2013\\_L%25E4hetysteologinen+aikakausikirja+nettiin.pdf/8c534e33-80e9-f9f8-7f1a-faa8db916212](https://evl.fi/documents/1327140/39487587/16_2013_L%25E4hetysteologinen+aikakausikirja+nettiin.pdf/8c534e33-80e9-f9f8-7f1a-faa8db916212) (viitattu 14.2.2020).

Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista

1997 Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista. Luterilaisen maailmanliiton ja Roomalaiskatolisen kirkon Kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston lopullinen asiakirjaehdotus. Helsinki: Kirkkohallitus, Ulkoasiain osasto. <https://evl.fi/documents/1327140/41251337/Yhteinen+julistus+vanhurskauttamisopista/8bd3e24e-9b80-b66b-d954-54bcc628071> (viitattu 18.2.2020).

Yhteinen todistus

2018 Yhteinen todistus. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon lähetysten peruslinjaus 2018. Helsinki: Kirkkohallitus: <https://evl.fi/documents/1327140/38205829/Yhteinen+todistus+-+Suomen+evankelis-luterilaisen+kirkon+l%C3%A4hetysten+peruslinjaus+2018/ff23dbb2-e810-7da2-37bd-6ab7a231bde4> (viitattu 17.2.2020).

Zenkert, Georg

2003 Naturrecht – I. Philosophisch. – Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd 6, N-Q. Tübingen: Mohr. 131–133. Siebeck.

Zheng, Aihe

2016 Law and Gospel in Martin Luther's Pastoral Teachings as Seen in His Lecture Notes. Finding Guidance in Genesis and Galatians to Serve the Household of God. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Zimmerling, Peter

2016 Zur Geschichte der Beichte. – Beichte neu entdecken. Ein ökumenisches Kompendium für die Praxis. Hg. von Gunter Prüller-Jagenteufel, Christine Schliesser & Ralf K. Wüstenberg. Kontexte. Neue Beiträge zur historischen und systematischen Theologie. Band 45. Göttingen: Edition Ruprecht. 99–114.

Zizioulas, John D.

2008 Lectures in Christian Dogmatics. Ed. by Douglas Knight. London: T&T Clark.

2011 The Eucharistic Communion and the World. Ed. by Luke Ben Tallon. London: T&T Clark.





Länsimaiden enemmistökirkoit elävät murroskautta niiden jäsenmäärien pienennyttyä ja yhteiskuntien muututtua aiempaa moniarvoisemmiksi. Yhtäältä uskonto on palannut uudella tapaa julkiseen keskusteluun ja kristinusko kasvaa etelässä ja idässä. Toisaalta samaan aikaan uskonnonvapauden toteutumisen ongelmat ja yhteiskunnallinen polarisaatio ovat lisääntyneet. Tämä koskettaa myös pohjoismaista ja suomalaista kansankirkollisuutta. Yhä enemmän on noussut esiin tarve etsiä tapoja kristillisen perinteen välittämiseksi uusille sukupolville sekä pohtia luterilaista ja kristillistä identiteettiä muuttuneessa kulttuurisessa tilanteessa.

Tässä julkaisussa hahmotellaan luterilaisesta teologiasta käsin vastauksia siihen, miten kristinuskon sanomaa voidaan tulkita tässä ajassa. Tehtävä on väistämättä myös ekumeeninen. Aluksi pureudutaan apostolisen sanoman eteenpäin välittämiseen. Tämän valossa käsitellään Jumala-puheen, kristillisen uskon ja siihen tunnustautumisen perusteita. Luterilainen käsitys kasteesta, ehtoollisesta ja konfirmaatiosta tuodaan osaksi kirkkojen vuoropuhelua. Käsitellään myös kysymyksiä ekumeniasta, lähetyksestä ja rauhantyöstä. Päätteeksi hahmotetaan kirkon tehtävää maallistuneessa yhteiskunnassa, kysymystä kansankirkosta ja esivallan ymmärtämistä tänään.

Kirjoittaja Tomi Karttunen toimii teologian ja ekumenian johtavana asiantuntijana Kirkkohallituksen ulkoasiain osastolla. Hän on väitellyt Dietrich Bonhoefferin teologiasta ja on systemaattisen teologian, erityisesti ekumeniikan dosentti.

**KIRKON TUTKIMUSKESKUS<sup>+</sup>**

ISBN 978-951-693-396-5

**SUOMEN<sup>+</sup>  
EV. LUT.  
KIRKKO**