

RESEPTIO

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti 1/2021



Luterilais-ortodoksiset suhteet ja kristillisen
sanoman ajankohtainen tulkinta

KIRKKOHALLITUS⁺

RESEPTIO 1/2021

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti

Luterilais-ortodoksiset suhteet ja kristillisen
sanoman ajankohtainen tulkinta

RESEPTIO / Kirkkohallituksen ulkoasiain osasto, teologiset asiat

Osoite: PL 210, 00131 Helsinki

evl.fi/reseptio

Toimitus: dos. TT Tomi Karttunen (päätoimittaja)
TM, FM, Riikka Porkola (toimitussihteeri)

Ulkoasu: Kirkon viestintä / Milla Cotterill

Taitto: Emma Martikainen

Etukannen kuva: Tomi Karttunen

Takakannen kuva: Liliann Keskinen

ISSN 1235-8878 (painettu)

ISSN 2242-8658 (verkkajulkaisu)

Paino: Grano Oy, Vantaa 2021



RESEPTIO 1/2021

PÄÄKIRJOITUS.....	5
1. SUOMEN LUTERILAISTEN JA ORTODOKSIEN OPPIKESKUSTELUT: NIKEALAINEN USKO JA APOSTOLINEN EVANKELIUMI	
Tiedonanto. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon XV teologinen dialogi webinaarina 10.12.2020	7
Communique. The XV theological dialogue of the Evangelical Lutheran Church of Finland and the Orthodox Church of Finland (held by webinar).....	10
Avaussanat <i>Seppo Häkkinen</i>	13
Apostolinen evankeliumi ja nikealainen usko luterilais-ortodoksisissa oppikeskusteluissa <i>Tomi Karttunen</i>	15
Nikealainen usko ja apostolinen evankeliumi – Sergius Bulgakovin ja Georges Florovskyn näkemyksiä kirkon traditiosta ja apostolisuudesta oppineuvottelujen teeman näkökulmasta <i>Ari Koponen</i>	27
Yhteinen todistus suomalaisessa yhteiskunnassa <i>Jukka Hildén ja Heikki Huttunen</i>	36
2. NEUVOTTELUT INKERIN KIRKON KANSSA 16.4.2021	
Tervehdyssanat <i>Seppo Häkkinen</i>	45
Ajankohtaistarkastus Suomen evankelis-luterilaisesta kirkosta <i>Kimmo Kääriäinen</i>	47
Inkerin kirkon ajankohtaistarkastus <i>Ivan Laptev</i>	50
Aiemmat teologiset teemat vuosina 2013–2019 ja tuleva teologinen teema Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Inkerin kirkon konsultaatioissa <i>Tomi Karttunen</i>	55
Ystävyyssseurakuntatoiminnan näkymiä <i>Ari Ojell</i>	57
Suomen evankelis-luterilaisen kirkon venäjänkielinen toiminta on keskittynyt pääkaupunki-seudulle <i>Riikka Porkola</i>	60
3. EKUMEENISEN ETIIKAN HAASTEITA	
Ekumenia ja eettiset kysymykset – Kirkkojen maailmanneuvosto eettisenä toimijana <i>Tomi Karttunen</i>	63
Modernista metafysiikkakritiikistä Nietzschen yli-ihmisoppiin ja transhumanismiin. <i>Tomi Karttunen</i>	78
Humanismin metamorfoosi transhumanismiksi <i>Igor Viktorovitš Aksjonov</i>	86
Transhumanismi – vapaus ja siveellinen vastuu <i>Igor Viktorovitš Aksjonov</i>	96

4. AJANKOHTAISTA EKUMENIASTA JA TEOLOGIASTA

Lausunto Sanna Urvaksen väitöskirjasta Theology of sin and evil in classical Pentecostalism <i>Jaakko Rusama</i>	102
Tämän numeron kirjoittajat	105

PÄÄKIRJOITUS

Korona-aika on yhtäältä merkinnyt kosketusta menneeksi ehkä luullun maailman epidemioihin karanteeneineen ja muine rajoituksineen. Pandemian tulo tosin voitiin ennakoida, mutta kokemuksellisesti ei ehkä sittenkään täysin. Toisaalta olemme entistä mutkattomammin voineet ottaa yhteyksiä eri puolille maailmaa etäyhteyksien kautta. Teams- ja Zoom-kokoukset ovat tulleet tutuiksi myös kansainvälisissä yhteyksissä ja asioita on voinut esitellä webinaareissa tai webinaarisarjoissa. Miten sitten sana voi tulla lihaksi keinotodellisuuden kautta ja digitaalisesti?

Läsnäoloa voidaan äänen ja kuvan yhteisapelillä tuoda normaalimmaksi kuin pelkästään puheen välityksellä. Silti ääniaallot tai pikselit eivät kuitenkaan muutu ihmisen todelliseksi läsnäoloksi. Siksi esimerkiksi digiehtoollisesta on pidättäydytty sakramentaalista realismia edustavissa kirkoissa. Jos kyse on vain hengellisestä läsnäolosta tai muistoateriasta, silloin ei niin paljon panna arvoa konkreettiselle läsnäololle. Kuitenkin kaikissa perinteissä on arvostettu kasvokkain kohtaamista ja aitoa yhteisöllisyyden ja pyhän yhteyden, kristittyjen yhteyden kokemusta samassa tilassa ja ehkä kirkkohetken jälkeen myös vapaamuotoisissa kohtaamisissa. Jos ei virtuaalinen syöminen ravitse vat-salaukkuja, ei se täysin ravitse myöskään henkeä ja mieltä. Virtuaalinen ei koskaan voi olla kokonaisvaltaista, mitä teologia ytimeltään on, kun se puhuu esimerkiksi uudestisyntymisestä tai yhdistymisestä Kristukseen uskon kautta sanassa ja sakramenteissa. Niiden kautta myös ruumis pääsee osalliseksi sanan uudesti luovasta voimasta Kristuksessa Pyhän Hengen työn kautta.

Viime kierroksella oppikeskusteluissa Suomen ortodoksien kanssa joulukuussa 2020 – webinaari-mahdollisuutta hyödyntäen – käsiteltiin apostolista evankeliumia ja nikealaista uskoa sekä yhteistä todistusta suomalaisessa yhteiskunnassa. Molemille kirkkoille on selvää, että pyritään tässä ajassa julistamaan evankeliumia Raamatun ja ekumeenisten kirkolliskokousten vahvistamalta pohjalta. Tärkein esimerkki tästä on Nikean uskontunnustus kirkkojen klassisena yhteisenä tunnustustekstinä, jossa tulevat esiin opit Kolminaisuudesta, Kristuksesta ja ihmiseksitulosta ”meidän ja meidän pelastuksemme tähden”. Lisäksi siinä tulevat esiin syntien anteeksiantaminen kasteessa ja yhden, pyhän, katolisen ja apostolisen kirkon olemus ja tehtävä pelastuksen välittämisen välikappaleena, kun tässä elämässä matkaamme Kristusta seuraten sekä ”odotamme kuolleiden ylösnousemusta ja tulevan maailman elämää”.

Teeman käsittely jatkaa sitä kokonaisuutta, jota tänä vuonna 20-vuotisjuhlaa viettävä eurooppalaisen ekumenian perusasiakirja *Charta Oecumenica* sanoitti näin: ”Kirkkojen kaikkein tärkein tehtävä Euroopassa on yhteinen evankeliumin julistus sekä sanoin että teoin kaikkien pelastukseksi.” Samaan teemaan liittyi myös luterilais-katolinen asiakirja *Vastakkainasettelusta yhteyteen* (2017) ekumeenisissa toimintaohjeissaan: ”Meidän tulee todistaa yhdessä Jumalan armosta julistamalla evankeliumia ja palvelemalla maailmaa.” Samaan kokonaisuuteen liittyy myös piispainkokouksen 13.4. hyväksymä ekumeeninen toimintalinjaus vuoteen 2026. Siinä todetaan: ”Kirkon ykseyden ja yhteyden vahvistaminen tukee oman kirkkomme missionaarisuutta ja kirkkojen yhteistä todistusta ja palvelua.”

Luther painotti tunnetusti, että oppi on evankeliumia. Se osoittaa kohti sanassa ja sakramenteissa läsnäolevaa kolmiyhteistä Jumalaa ja Kristusta syntien anteeksiannon tuojana ja lahjoittajana. Onkin tärkeää niin luterilaisen kuin yleisen ekumeenisen teologian kannalta, että nähdään tämä punainen lanka apostoleilta korona-aikaan ja se, miten niin kristinuskon yhteisissä perusdokumenteissa kuin uskon ilmauksissa eri aikoina liitytään tähän apostoliseen uskoon. Usko saa kontekstuaalisen hahmon, mutta sen tulee muokata kulttuurinen ilmaus sopivaksi itselleen eikä päinvastoin. Inkulturaatio ei voi merkitä sisällön dekonstruktiota tunnistamattomaksi. Tähän liittyviä teemoja pohditaan nyt julkaistavissa oppikeskustelujen esitelmissä ja julkilausumassa.

Yksi konteksti, jossa voimme peilata pohjoismaisen enemmistökirkon kulttuurista profiilia on kohtaminen Inkerin kirkon kanssa. Se on venäläisessä kontekstissa elävä vähemmistökirkko. Suomalaiset juuret ovat osa sen historiaa, mutta jo vähän aikaa on eletty käännekohtaa, jolloin tärkeintä eivät suinkaan ole nämä suomalaiset juuret – eivät oikeastaan koskaan ole vahvassa mielessä olleetkaan – vaan uskonyhteys, kristittyjen yhteys saman tunnustuskunnan kirkkojen välillä, jotka pyrkivät ekumeenisesti toimimaan omalla paikallaan kirkon missionaarisen perustehtävän hoitamiseksi. Asemiaan menettävän enemmistökirkon on hyvä oppia näkemään asioita vähemmistön näkökulmasta ja se, että vähemmälläkin resursseilla pärjätään, kunhan on intoa ja yhdessä tehdään ja panostetaan olennaiseen. Tässä numerossa muutama näyte kirkkomme ja Inkerin kirkon ajankohtaisista kuulumisista.

Yksi aikamme eettisistä haasteista on tekniikan mahdollisuuksien rakentava käyttö elämän edistämiseksi. Joskus pitää kristillisen ihmiskäsityksen näkökulmasta vetää rajaa sellaiseen, joka näyttää olevan jännitteinen yksittäisen ihmisen arvon ja kristillisen eetoksen kanssa. Yksi tällainen kysymys on transhumanismi, uuden ihmisen muokkaus tek-

niikan avulla ja jopa kuolemattomuuden tavoittelu. Kysymystä käsittelevät ortodoksiteologin esitelmät ovat Viipurin vuosittaisten ortodoksisten ja ekumeenisten teologipäivien satoa menneiltä vuosilta. Niitä taustoitetaan luterilaisesta ja yleisen filosofian- ja teologianhistorian näkökulmasta Pääätteeksi vielä katsaus helluntailaista nykyteologiaa käsittelevään väitöskirjaan.

Tomi Karttunen

johtava asiantuntija, ekumenia ja teologia

1. SUOMEN LUTERILAISTEN JA ORTODOKSIEN OPPIKESKUSTELUT: NIKEALAINEN USKO JA APOSTOLINEN EVANKELIUMI

Tiedonanto. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon XV teologinen dialogi webinaarina 10.12.2020

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon valtuuskuntien väliset viiden-nettoista teologiset neuvottelut pidettiin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kutsusta koronapandemian vuoksi etäkokouksena 10. joulukuuta 2020. Neuvottelujen aiheena oli ”Nikealainen usko ja apostolinen evankeliumi” sekä ”Yhteinen todistus suomalaisessa yhteiskunnassa”.

Piispa Seppo Häkkinen korosti puheenvuorossaan, että kirkon on oltava vahva identiteetiltään ja muistettava ydintehtävänsä. Metropoliitta Elia korosti, että ekumenia edellyttää kohtaamista, dialogia sekä uskallusta kuunnella ja avautua todellisuudelle, joka voi tuntua itsestä vieraalta. Kirkot rohkaisevat vuoropuheluun sekä henkilökohtaisella tasolla että seurakuntatasolla ja päättivät jatkaa yhteisiä teologisia keskusteluja.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskuntaa johti piispa Seppo Häkkinen. Muina jäseninä olivat yliopistotutkija, TT Heta Hurskainen, pastori

Jukka Hildén, kirkkoherra, dosentti Sammeli Juntunen ja dosentti Anni Maria Laato sekä kokouksen sihteeristössä johtava asiantuntija, dosentti Tomi Karttunen ja asiantuntija, TT Ari Ojell. Suomen ortodoksisen kirkon valtuuskuntaa johti metropoliitta Elia. Muina jäseninä olivat hiippakuntasihteeri Artturi Hirvonen, rovasti Heikki Huttunen, yliopistonopettaja, TT Ari Koponen, M. Div. Soili Penttonen ja rovasti, piispainkokouksen sihteeri, TT Mikael Sundkvist.

Piispa *Seppo Häkkinen* toi esiin avaussanoissaan, että suomalaisten uskonnollisuudessa sekä suhteessa kristinuskoon ja kirkkoon on tapahtunut merkittäviä muutoksia 2000-luvulla. Nyt on keskeistä kiinnittää huomiota erityisesti kahteen asiaan. Ensinnäkin kirkon on oltava identiteetiltään vahva. Kirkko voi täyttää paikkansa maailmassa ainoastaan silloin, kun se tietää, mikä se on ja mikä on sen tehtävä. Kristillinen kirkko on lähetetty maailmaan todistamaan Kristuksesta ja tekemään kaikki kansat hänen opetuslapsikseen. Toiseksi kirkon

on muistettava ydintehtävänsä. Apostolisesta uskosta kasvaa kirkon identiteetti. Siihen kytkeytyvää missiosta puolestaan nousee kirkon ydintehtävä. Nikean uskontunnustus vahvisti uskon kolmiyhteiseen Jumalaan ja Jeesukseen Kristukseen hänen ainosyntyisenä Poikanaan. Muut ekumeeniset kon-siilit ovat oikeastaan vain tämän nikealaisen pelastussanoman selitystä.

Tämäkertaisen dialogimme toinen teema ”Yhteinen todistus suomalaisessa yhteiskunnassa” on nyt ajankohtaisempi kuin koskaan ennen. Se haastaa etsimään keinoja siihen, miten tässä ajassa kristinusko on relevantti, tämän ajan ihmisiä puhutteleva ja koskettava. Se ohjaa myös molempia kansankirkkojamme muuttumaan. Viime vuosien uskonnollisuuden murros, kristinuskoon suhtautuminen ja kirkkojen aseman muutos ovat tehneet yhteisistä neuvotteluistamme entistä tärkeämpiä.

Metropoliitta *Elia* luonnehti tervehdyssanoissaan, että on kahdelta taholta tulevia muospaineita kirkolle: yhteiskunnan taholta, millainen on kirkon rooli yhteiskunnassa sekä toisaalta sisäiset muutospaineet: tulee uudistaa sisäisesti kirkkoamme, jotta se voi palvella paremmin ihmisiä tässä ajassa. Tässä on jännite: tulee tuntea oma perinteensä, olla globaali kirkko ja toisaalta kansallinen kirkko, joka ajaa kirkon tunnustusta tässä ajassa. Identiteetin tunteminen on edellytys todistuksen antamiselle kristillisestä uskosta.

Metropoliitta totesi myös, että ekumenia edellyttää kohtaamista, dialogia, uskallusta kuunnella ja avautua todellisuudelle, joka voi tuntua itsestä vieraalta. Se edellyttää meiltä rohkeutta hyväksyä myös erot, joita meissä on. Yritämme kuunnella ja hyväksyä erilaisuuden eikä pyrkiä luomaan jotakin, joka ei ole todellista ja totta. Se edellyttää kuitenkin halua löytää yhteinen sävel, yhteys ja ykseys kristittyjen välillä.

Nikealainen usko ja apostolinen evankeliumi

Aiheesta alustivat dosentti *Tomi Karttunen* ja TT *Ari Koponen*. Karttusen esitelmässä todettiin, että apostolisen evankeliumin julistamisen yksi elementti on kaste. Se on kolmiyhteisen Jumalan lahja. Se on kristillisen elämän alku, lähtökohta kristittyinä toimimiselle. Koponen hahmotti ortodoksista traditio- ja kirkkokäsitystä kahden venäläisen emigrantiteologin Bulgakovin ja Florovskyn kautta. Kahta erilaista teologista lähestymistapaa yhdistävänä voidaan nähdä vuorovaikutuksen tarpeen, jolloin traditio- ja kirkkokäsitys ovat historiallisesti juurtuneita mutta avoimia tulevaisuuteen päin. Kaikki oppikeskusteluissa pidetyt alustukset julkaistaan luterilaisen Kirkkohallituksen ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti *Reseptiossa*.

Yhteisesti todettiin esitelmien ja keskustelun pohjalta, että Raamattua ja traditiota kiteyttävä kristillinen oppi on myönteinen ilmiö. Se auttaa ymmärtämään kristillisen uskon sisältöä. Opin ytimessä on usko kolmiyhteiseen Jumalaan ja ihmiseksi tulleeeseen, ristiinnaulittuun ja ylösnousseeseen Jeesukseen Kristukseen, Jumalan Poikaan, armon ja pelastuksen välittäjään. Rukouksen ja uskon ilmapäärissä oppi tuo pelastuksen läsnäolevaksi. Kristillisen sanoman kiteytymänä se välittää apostolisen evankeliumin todellisuuden, sanassa ja sakramenteissa läsnäolevan Kristuksen.

Esitysten ja niiden pohjalta käydyn keskustelun pohjalta ehdotetaan kirkoillemme, että asetetaan työryhmä valmistelemaan seuraavia oppikeskusteluja varten ehdotuksen: 1) yhteiseksi julkilausumaksi kasteesta sekä 2) yhteiseksi julkilausumaksi pelastuksesta jumalallistumisena ja vanhurskauttamisena. Lisäksi työryhmän tulisi 3) konkretisoida suunnitelmaa siitä, missä järjestyksessä ja millä aikataululla tulevia teemoja tullaan oppikeskusteluisamme käsittelemään.

Yhteinen todistus suomalaisessa yhteiskunnassa

Aiheesta alustivat yhteisesitelmässään pastori *Jukka Hildén* ja rovasti *Heikki Huttunen*. Esitelmässä nostettiin esiin perustava kysymys siitä, miten voimme edistää ihmisten kohtaamista kirkon uskon viitekehäyksessä. On myös aihetta kysyä, mikä on kristinuskon ja yleensä uskonnon asema julkisessa tilassa tämän päivän ja huomisen Suomessa? Tämä pohdinta on erityisen tärkeää evankelis-luterilaiselle ja ortodoksiselle kirkolle, jotka kantavat maamme tuhatvuotista kristillisen uskon ja kulttuurin perintöä. Kenties näiden yhteisöjen välille rakennettu luottamus ja ystävyys voi olla esimerkkinä nykyisille pyrkimyksille uskonyhteisöjen dialogiin ja yhteistointintaan?

Kirkot ja kristityt voivat entistä enemmän yhdessä kohdata paikallisesti myös toisten uskontojen edustajia. Uskontodialogiin verrattuna ekumenian erityinen anti on kirkon näkyvän ykseyden etsiminen. Meitä yhdistää ylösnoussut Kristus.

Todettiin myös, että jokaisen sukupolven on löydettävä kirkon profeettallinen tehtävä uudestaan, omassa kontekstissaan, oman katumuksensa kautta. Kirkko on maailmassa, mutta ei maailmasta. Marginaalissa, yhteiskunnan reunalla, kirkko voi ehkä kuunnella erityisen tarkkaavaisesti Jumalan mieltä ja tahtoa. Epävarmassa tilanteessa Pyhä Henki saa tilaa toimia.

Johtopäätös kirkkojen yhteisestä todistuksesta oli, että on syytä rohkaista sekä henkilökohtaisen tason ekumeniaa että seurakuntatason ekumeniaa. Seurakunnan johtajina kirkkoherrojen sitoutuminen on ensiarvoisen tärkeää. On hyvä myös muistaa ystävyysseurakuntatyön uusien muotojen kehittäminen ja mahdollisuus siihen yhtenä ruohonjuuritason ekumenian toimintamuotona. Meil-

lä on luterilaisena ja ortodoksisena kirkkona suomalaisessa yhteiskunnassa vahva kohtalonyhteys. Meidän tulisi yhdessä etsiä keinoja elää kirkkona tässä ajassa.

Oppikeskustelujen jatko

Yhteisiä teologisia oppikeskusteluja päätettiin jatkaa. Seuraavaksi paneudutaan kysymyksiin kasteesta sekä pelastuksesta jumalallistumisena ja vanhurskauttamisena. Opillisten kysymysten systemaattisesta käsittelystä laaditaan vielä konkreettisempi suunnitelma tulevia keskusteluja varten ensi vuoden kokoontumiseen mennessä. Lisäksi on tarpeen pohtia, millaisia ajankohtaisia asioita on syytä käsitellä ja miten edistetään paikallista ekumeniaa ja seurakuntien ystävyysiteitä.

Ortodoksinen kirkko on seuraavan kokouksen isännöintivuorossa. Ajankohdaksi sovittiin 20.–21.10.2021 ja paikaksi Tampere. Kokousta valmistelee asetettu työryhmä. Dialogin tuloksille on edelleen hyvä saada lisää julkisuutta. Niitä tunnetaan liian vähän. Yhteiset julkilausumat ja ohjeet käytännön ekumeenista yhteistyötä varten ajatellen niin kirkollisia toimituksia kuin muutakin ekumeenista yhteistyötä voisivat edistää konkreettista reseptiä paikallisseurakunnissa ja kirkon elämän eri tasoilla.

Communique. The XV theological dialogue of the Evangelical Lutheran Church of Finland and the Orthodox Church of Finland (held by webinar)

The fifteenth theological conversations between delegations of the Evangelical Lutheran Church of Finland and the Orthodox Church of Finland were held on 10 December 2020 at the invitation of the Evangelical Lutheran Church of Finland. The meeting was held remotely because of the coronavirus pandemic. The themes of the conversations were “The Nicene Faith and the Apostolic Gospel” and “A Common Witness in Finnish Society”. Bishop Seppo Häkkinen emphasised in his statement that the church must have a strong identity and remember its core mission. Metropolitan Elia emphasised that ecumenism required encounter, dialogue, and the courage to listen and be open to a reality that might seem foreign. The churches encourage dialogue at both the personal and parish levels, and decided to continue joint theological conversations.

Bishop Seppo Häkkinen led the delegation of the Evangelical Lutheran Church of Finland. Its other members were the university researcher Dr Heta Hurskainen, Pastor Jukka Hildén, Vicar, Docent Sammeli Juntunen, and Docent Anni Maria Laato, as well as leading expert Tomi Karttunen and expert Ari Ojell in the meeting’s secretariat. Metropolitan Elia led the delegation of the Orthodox Church of Finland. Its other members were Diocesan Secretary Artturi Hirvonen, Canon Heikki Huttunen, university lecturer, Dr Ari Koponen, Soili Penttonen MDiv, and the Revd Dr Canon Mikael Sundkvist, Secretary of the Bishops’ Conference.

Bishop *Seppo Häkkinen* pointed out in his opening remarks that there had been significant changes in Finnish religiosity and its relationship with Christianity and the church in the twenty-first century. It was now essential to pay especial attention to two issues. The church must have a strong identity first. The church could take her place in the world only when she knew what she was, and what her task was. The Christian church had been sent into the world to witness to Christ and make all nations his disciples.

Second, the church must remember her core mission. The church’s identity grew from the apostolic faith. The church’s core task arose in turn from her associated mission. The Nicene Creed strengthened faith in the Triune God and Jesus Christ as God’s only begotten Son. The other ecumenical councils were really just explications of Nicaea’s message of salvation.

The second theme of our current dialogue, “A Common Witness in Finnish Society” was now more relevant than ever. It discussed the search for the ways in which Christianity was relevant in this age, and appealed and touched the people of this age. It also steered the change of both our folk churches. The revolution in religiosity in recent years, attitudes to Christianity, and the change in the churches’ status had rendered our joint conversations even more important.

In his words of greeting Metropolitan *Elia* characterised the pressures for change in the church from two quarters: first, from society – concerning the kind of role the church should play in society; second, the internal pressures for change that called for the church's internal reform so that she could better serve people in this age. Herein lay a tension: one must know about one's own tradition, and be a global church and at the same time a folk church that drove the church's recognition in this age. Knowledge of one's identity was a prerequisite for witnessing to the Christian faith.

The Metropolitan also stated that ecumenism required encounter, dialogue, courage to listen, and an openness to a reality that might itself seem alien. This required us to have the courage to accept our differences. We must strive to listen and accept our difference, not seek to create something that was unreal and untrue. However, this presupposed the desire to find a common tone, connectedness, and unity among Christians

The Nicene Faith and the Apostolic Gospel

Docent Tomi Karttunen and Dr Ari Koponen introduced the topic. In his presentation Karttunen stated that baptism was one element of the proclamation of the apostolic gospel. It was a gift of the Triune God. It was the initiation of the Christian life, the starting point of one's Christian action. Koponen outlined the Orthodox concept of tradition and the church through two Russian emigré theologians, Bulgakov and Florovsky. In combining two different theological approaches, one could perceive the need for an interaction in which the understanding of tradition and the church was historically rooted but open to the future. All the presentations given in the doctrinal conversations will be published in the theological newsletter of the Lutheran National

Church Council's Department for International Relations, *Reseptio*.

Based on the presentations and discussion, it is jointly stated that Christian doctrine, in its crystallisation by the Bible and tradition, is a positive phenomenon. It is an aid to understanding the content of the Christian faith. At the heart of the doctrine is faith in the Triune God and Jesus Christ, the Son of God, the mediator of grace and salvation, who shared our humanity, was crucified, and is risen. In an atmosphere of prayer and faith, doctrine makes salvation present. As the crystallisation of the Christian message, it conveys the reality of the apostolic gospel, and of the Christ who is present in the Word and sacraments.

Based on the presentations and conversations that have taken place, it is proposed that our churches establish a working group to prepare a proposal for the following doctrinal conversations:

- 1) a joint declaration concerning baptism and
- 2) a joint declaration concerning salvation as deification (theosis) and justification;
- 3) to concretise a plan for the order and schedule in which future themes will be addressed in our doctrinal conversations.

A Common Witness in Finnish Society

The topic was introduced in a joint presentation by Pastor *Jukka Hildén* and Canon *Heikki Huttunen*. The presentation addressed the fundamental question of how the encounter of people within the framework of the church's faith might be promoted. There was also reason to ask what the position of Christianity and religion in general was and would be in the Finland of today and tomorrow. This reflection was especially important for the Evangelical Lutheran and Orthodox Churches, which bore our country's millennial heritage of Christian faith

and culture. Perhaps the trust and friendship built between these communities might serve as an example for the current efforts being made in dialogue and cooperation of faith communities? The churches and Christians could increasingly join in meeting members of other religions at the local level. The quest for the visible unity of the church was the special gift of ecumenism in comparison to interreligious dialogue. We were united by the risen Christ.

It was also stated that each generation must through its own repentance rediscover the church's prophetic mission in its own context. The church was in the world, but not of it. At the margins, on the edge of society, the church might be able to listen especially carefully to the mind and will of God. The Holy Spirit was given room to act in a time of uncertainty.

The conclusion about the churches' shared witness is that ecumenism should be encouraged at both the personal and parish levels. The commitment of vicars, as leaders of parishes, is paramount. It is also good to remember the development of new forms of twinning work, and its potential as an activity of grassroots ecumenism. As Lutheran and Orthodox Churches, we are united by a strong common destiny in Finnish society. We should work together in seeking ways to live as the church at this time.

rent issues should be addressed, and how to promote local ecumenism and parish twinning.

The Orthodox Church will host the next meeting. It was agreed it should be held between 20 and 21 October in Tampere. A working group will undertake the preparatory work for the meeting. It would still be good to obtain more publicity for the dialogue's results, which are too little known. Joint declarations and guidelines for practical ecumenical cooperation in both church services and other ecumenical cooperation might promote concrete reception in local parishes and at various levels of church life.

The continuation of doctrinal conversations

It was decided to continue the joint theological doctrinal conversations. The questions of baptism and salvation as theosis and justification will be addressed next. A still more concrete plan will be developed for the systematic handling of doctrinal issues for future conversations by next year's meeting. It will also be necessary to consider which cur-

”Muutos merkitsee käännekohtaa kirkon historiasa Suomessa.” Näin todetaan Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tuoreessa nelivuotiskertomuksessa Uskonto arjessa ja juhlassa (s. 264). Lyhyt virke kuvaa osuvasti sitä, kuinka suuria muutoksia suomalaisten uskonnollisuudessa sekä suhteessa kristinuskoon ja kirkkoon on tapahtunut 2000-luvulla. Muutos on ollut hyvin nopea. ”Kirkon asemoituminen suomalaisessa yhteiskunnassa on kääntymässä valtakulttuurista poikkeavaksi, joissakin suhteissa jopa vastakulttuuriseksi.” Uskonnollisuus alkaa olla epätyypillinen vähemmistön elämäntapa.

Edessämme on tyystin toisenlainen aika kirkkoina. Sinänsä maailmanlaajasti asiaa tarkasteltuna lähestymme sitä tilannetta, jossa useimmat kristilliset kirkot eri puolilla maailmaa elävät. Olemme vain satojen vuosien aikana pohjoismaissa ja Suomessa tottuneet kulttuuriin, jossa kirkkojen ja kristinuskon asemaa ja merkitystä yhteiskunnassa on pidetty selviönä. Enää ei kuitenkaan ole – eikä oikeastaan ole pitkään aikaan ollutkaan – itsestään-selvyyksiä.

Viime vuosien muutokset suomalaisten uskonnollisuudessa sekä suhteessa kristinuskoon haastavat kirkkoja monella tavalla. Nyt on keskeistä kiinnittää huomiota erityisesti kahteen asiaan.

Ensinnä kirkon – puhun tarkoituksella yksikössä – on oltava identiteetiltään vahva. Kirkko voi täyttää paikkansa maailmassa ainoastaan silloin, kun se tietää, mikä se on ja mikä on sen tehtävä. Muutosten keskellä on kiusauksena hakea virikkeitä ja uudistumisen lähteet enemmän modernista ajattelusta, ajankohtaisista teemoista ja yleisestä mielipiteestä kuin Raamatusta ja traditiosta. Taustalla

vaikuttaa tarve olla moderni ja suuren yleisön hyväksymä.

Juuri siksi on välttämättä muistettava, mikä on kirkon identiteetin perusta. Kristillinen kirkko on lähetetty maailmaan todistamaan Kristuksesta ja tekemään kaikki kansat hänen opetuslapsikseen. Matteuksen evankeliumin lähetyskäsky kiteyttää apostolisen tehtäväksiannon. Tästä apostolisesta uskosta kasvaa kirkon syvin olemus ja identiteetti.

Kun tämänkertaisen dialogimme teemana on ”Nikealainen usko ja apostolinen evankeliumi”, olemme itse asiassa hyvin ajankohtaisen asian äärellä. Ensimmäisessä ekumeenisessä kirkolliskokouksessa Nikeassa (vuonna 325) luotiin pohja (vuonna 381) Konstantinopolissa Pyhän Hengen toiminnan osalta täydennetylle Nikean-Konstantinopolin tai Nikean uskontunnuksele.

Nikean uskontunnustus vahvisti uskon kolmiyhenteeseen Jumalaan ja Jeesukseen Kristukseen hänen ainosyntyisenä Poikanaan. Muut ekumeeniset kon-siilit ovat oikeastaan vain tämän nikealaisen pelastussanomien selitystä.

Toiseksi kirkon on muistettava ydintehtävänsä. Apostolisesta uskosta kasvaa kirkon identiteetti. Siihen kytkeytyvästä missiosta puolestaan nousee kirkon ydintehtävä. Nikean tunnustuksen mukaan uskomme yhteen Herraan, Jeesukseen Kristukseen, joka ”meidän ihmisten ja meidän pelastuksemme tähden tuli alas taivaista”. Tätä pelastussanomaa kirkko on lähetetty välittämään kaikkina aikoina kaikkialle ja kaikille. Erityisesti murrosten keskellä perustehtävän on säilyttävä kirkkaana.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tuore strategia "Ovet auki" korostaa kirkon ydintehtävää. "Kirkon elämä on missionaarista. Siksi on lähdettävä liikkeelle julistamaan ja palvelemaan." Strategian mukaan "Julistamme rohkeasti evankeliumia Kristuksesta muuttuvassa yhteiskunnassa ja uskonnollisessa kentässä".

Muutokset suomalaisten uskonnollisuudessa ja suhteessa kristinuskoon pakottavat kirkkoja terävöittämään ydintehtäväänsä. Tämänkertaisen dialogimme toinen teema "Yhteinen todistus suomalaisessa yhteiskunnassa" on nyt ajankohtaisempi kuin koskaan ennen. Se haastaa etsimään keinoja siihen, miten tässä ajassa kristinusko on relevantti, tämän ajan ihmisiä puhutteleva ja koskettava. Se ohjaa myös molempia kansankirkkojamme muuttamaan.

Suomen ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon dialogeja on käyty kolmen vuosikymmentä. Sinä aikana on tapahtunut monia muutoksia niin suomalaisessa yhteiskunnassa kuin kirkoissakin.

Viime vuosien uskonnollisuuden murros, kristinuskoon suhtautuminen ja kirkkojen aseman muutos ovat tehneet yhteisistä neuvotteluistamme entistä tärkeämpiä. Dialogillamme voimme osaltaan toteuttaa Jeesuksen jäähyväisrukouksen tehtävää: "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." (Joh. 17:21).

Siunatkoon hyvä Jumala nyt alkavat XV oppikeskustelumme.

Apostolinen evankeliumi ja nikealainen usko luterilais-ortodoksisissa oppikeskusteluissa

Esitelmä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon teologisessa dialogissa 10.12.2020.

Tomi Karttunen

Apostolisuus kirkon itseymmärryksen ja mission perustana

Kristillinen kirkko on kolmiyhteisen Jumalan kirkko, joka on lähetetty maailmaan todistamaan Kristuksesta. Matteuksen evankeliumin päätössanat kiteyttävät tähän apostoliseen tehtäväksi antoon liittyvän opetuslapsiksi tekemisen tehtävän. Kristus sanoo: ”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 käskenyt teidän noudattaa.” (Matt. 28:18–20).

Kaste- ja lähetyskäskyn viittaus kolmiyhteisen Jumalan omaksi ottamiseen kristillisessä kasteessa ja Kristuksen sana, jonka mukaan hänelle on annettu ”kaikki valta taivaassa ja maan päällä” loivat keskeisesti pohjaa kolminaisuususkon hahmottamiseen tavalla, joka kristikuntaa sitovasti kiteytettiin Nikean vuoden 325 kirkolliskokouksen hyväksymässä uskontunnustuksessa ja jonka Pyhää Henkeä käsittelevää osiota täydennettiin Konstantinopolin kirkolliskokouksessa v. 381. Muut viisi jakamatoman kirkon kirkolliskokousta täsmensivät tätä

nikealaista, Kristus-keskeistä kolminaisuususkkoa raamatullisen kristinuskon ytimen kiteytymänä. Tämän apostolisen uskon ja siihen kytkeytyvän mission pohjalta nousee kirkon ydintehtävä, jonka niin Suomen ortodoksinen kirkko kuin Suomen evankelis-luterilainen kirkko ovat sanoittaneet samansuuntaisesti:

Suomen ortodoksisen kirkon missio

”Suomen ortodoksinen kirkko on ylösnousseen Kristuksen kirkko. Sen tehtävä on julistaa ilosanomaa Kristuksesta, johdattaa pelastukseen ja kantaa vastuuta koko luomakunnasta.”¹

Luterilaisten tunnustuskirjojen avaimena pidettävässä Augsburgin tunnustuksessa puolestaan todetaan: ”...seurakuntamme opettavat, että yksi, pyhä kirkko on pysyvä ikuisesti. Kirkko on pyhien yhteisö, jossa evankeliumi puhtaasti julistetaan ja sakramentit oikein toimitetaan” (CA 7). Tältä pohjalta ja nykykontekstiin soveltaen luterilainen kirkko toteaa *Kohtaamisen kirkko* -toimintalinjauksessa vuoteen 2020:

”Kirkko kutsuu ihmisiä Jumalan yhteyteen sekä rohkaisee välittämään lähimmäisistä ja luomakunnasta.

Kirkon perustehtävä on pysyvä. Kukin aikakausi ja ympäristö vaikuttavat tapoihin, joilla se ilmaistaan. Suomen evankelis-luterilainen kirkko on

1 www.ort.fi, luettu 24.6.2020.

määritellyt tehtäväkseen tunnustuksensa mukaisen Jumalan sanan julistamisen ja sakramenttien jakamisen sekä kristillisen sanoman leviämisen ja lähimmäisenrakkauden toteutumisen edistämisen muutenkin. (Kirkkolaki 2 §.) Kirkon tehtävä on jokaisen kirkon jäsenen tehtävä. Sakramenttien jakaminen ja päävastuu saarnaamisesta kuuluvat virkaan vihittyjen pappien tehtäviin. Kaikki muu on pohjimmiltaan yhteistä työtä, vaikka kirkko on vuosisatojen aikana organisoitunut niin, että palkattujen työntekijöiden asema on [yli]korostunut.”²

Kirkon pysyvää perusmissiota kuvastaa Jeesuksen ensimmäisten oppilaiden ja pyhän Paavalin arvonimi ”apostoli” eli lähettiläs, Kristuksen lähettäjä sanansaattaja. Sanoma Kristuksesta on sama eilen, tänään ja ikuisesti (Hepr. 13:8). Hän on itse sanomassa läsnä ja on luvannut olla kirkkonsa kanssa maailman loppuun asti (Matt. 28:20). Nikean uskontunnustuksen mukaan yksi kirkon attribuuteista on juuri ”apostolinen”. Koko kirkko on apostolinen Kristuksen ruumiina ja hänessä pysyessään. Apostolisuuden ja kirkon ykseyden toteutumista palvelevat etenkin kolme elementtiä: 1) uskon elävän talletuksen välittäminen eteenpäin eli *traditio*, 2) sitä palveleva sanan ja sakramenttien hoitamisen virka, erityisesti piispanvirka kaitsennan ja ykseyden virkana. Siihen vihitään apostolisen perinteen mukaisesti sanalla, rukouksella ja käten päällepanemisella osana apostolista jatkumoa (*successio*). 3) Pyhän yhteys: Jumalan kansan, apostolisella kasteella kastetun seurakunnan uskontaju sekä ehtoollisessa vahvistuva yhteys (*communio*) ilmentävät ja rakentavat myös osaltaan kirkon apostolisuutta. Uskon talletus, sitä palveleva virka sekä uskonyhteys ja uskonyhteisö kuuluvat yhteen ja edellyttävät toisiaan.³

Niinpä luterilais-ortodoksinen yhteiskomissio⁴ toteasi jo ensimmäisessä täysistunnossaan 1985:

II (4) Jumalan ilmoitus Jeesuksessa Kristuksessa toteutuu ja nykyistyy kirkossa ja kirkon kautta Kristuksen ruumiina. Pääsiäisen ja helluntain mysteerit asettivat Uuden testamentin kirkon, jossa ilmoitus eletään, julistetaan ja välitetään. Pyhä Henki ylläpitää kirkon elämää ja kasvua viimeiseen päivään asti evankeliumin julistamisen kautta apostolisen tradition täyteydessä ja sen välittämisen kautta paikasta toiseen ja sukupolvelta sukupolvelle, ei vain sanojen kautta vaan myös koko kirkon elämän kautta.⁵

Kristillinen teologia systemaattisena kristillisen opin ja ajattelun tutkimisena palvelee kirkon julistustehtävää yhtäältä uskollisuudessa perityn uskontalletuksen lähtökohdille ja toisaalta sen tulkittamisessa kussakin kulttuurisessa ympäristössä vuoropuhelussa ajan aatevirtausten kanssa. Uskon sisältöön ja sen säilyttämisen ja välittämisen tärkeyteen viitataan jo Apostolien teoissa puhuttaessa apostolien opista (Ap.t.) ja pastoraalikirjeissä puhuttaessa uskoon ja rakkauteen kytkeytyvästä ”terveestä opista” (2. Tim. 1:13) sekä uskon talletuksesta (1. Tim. 6:20). Uskon ja teologian sielu on Raamattu ja sen mukainen kristillinen oppi, joka on kiteytetty etenkin vanhan kirkon ekumeenisissa uskontunnustuksissa, joista ensimmäinen on juuri Nikean uskontunnustus niin idässä kuin lännessä hyväksyttyinä konsiilitunnustuksena. Tähän myös luterilaiset tunnustuskirjat sitoutuvat, kun vanhan kirkon uskontunnustukset on sijoitettu ennen luterilaista erityistunnustusta, jonka tarkoitus oli juuri alleviivata apostolisen evankeliumin ja uskon ydinsisältöä eikä esittää mitään harhaan vieviä ”uutuuk-sia”.

2 <https://evl.fi/plus/hallinto-ja-talous/strategiat/kohtaamisen-kirkko>, luettu 24.6.2020.

3 Vrt. apostolisuudesta ja sitä palvelevasta kirkon virasta, erityisesti piispanvirasta *Porvoon yhteinen julilausuma*, luku IV, artikkelit 34–54 ja *Kasvavaa yhteyttä*, art. 180.

4 Yhteiskomissiossa on kyse Luterilaisen maailmanliiton ja ortodoksinen kirkon asettamasta teologisesta dialogikomissiosta, jonka ortodoksisena puheenjohtajana toimii ekumeenisen patriarkaatin edustaja. Komissio tapasi ensimmäisen kerran v. 1981 Espoossa: <https://www.lutheranworld.org/content/lutheran-orthodox-dialogue>.

5 https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1985-1987-1989-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf

Tämän mukaisesti luterilais-ortodoksinen yhteiskomissio totesi samoin vuonna 1985:

(5) Pyhä Raamattu on Jumalan ilmoituksen sekä kirkon alkuvaiheen kokemuksen inspiroitu ja aitoperäinen ilmaisu. Kirkon jatkuvassa kokemuksessa elämästään Kristuksessa, uskossa, rakkaudessa ja Jumalan kansan kuuliaisuudessa ja sen jumalanpalveluksessa Raamatusta tulee elävä ilmoituksen kirja, jota vastaan kirkon keerygma, dogma ja elämä eivät saa olla. Koska Pyhän Hengen ohjauksen kautta kirkon dogma on sopusoinnussa Raamatun kanssa, siksi dogmasta itsestään tulee ilmoituksen totuuden muuttumaton todistaja. Siten Pyhän Hengen ohjauksessa jumalallinen ilmoitus elää kirkossa pyhän Raamatun ja pyhän Tradition kautta.

Vuonna 1987 teesissä yhdeksän vielä tarkennettiin kirkon trinitaarisen ja kristologisen dogman asemaa terveen opin arvioinnissa katolisen kirkon hyväksyminä oppilausemina:

Kirkon oppimääritelvät, jotka tunnustavat pyhän Kolminaisuuden ja Jumalan pelastuksen Jeesuksessa Kristuksessa Pyhän Hengen kautta ovat ohjenuoria totuuden puolustamiseen vääryydeltä. Julistamalla, tunnustamalla ja elämällä Kristuksessa kirkko välittää Jumalan ilmoituksen salaisuuden. Kirkon oppilausemat ovat juurtuneita sen koko hengelliseen elämään ja samalla sen muovaamia.⁶

Kuten edellä olevat lausumatkin jo epäsuorasti osoittavat, oli ilmaistu myös selvä pohja lähtymiselle käsityksissä Raamatun ja tradition välisestä suhteesta evankeliumin yhdistävästä pohjasta käsin: vuonna 1987 kansainvälinen luterilaisten ja ortodoksien komissio muotoili seuraavan lausuman yhteisestä tähtäyspisteestä, joka antaa selvän signaalin ajatellen väärien mielikuvien purkamista toisesta osapuolesta ja seurakuntatason yhteistyön kehittämistä:

(11) Liittyen Raamatun ja tradition väliseen suhteeseen vuosisatoja näytti olevan syvä ero ortodoksien ja luterilaisen opetuksen välillä. Ortodoksit kuulevat tyydytyksellä luterilaisten teologiien vakuutuksen, että kaavan 'yksin Raamattu' tarkoitus oli aina osoittaa Jumalan ilmoitukseen, Jumalan pelastustekoon Kristuksen kautta Pyhän Hengen voimassa ja siksi kirkon pyhään Traditionoon, kuten tässä paperissa on ilmaistu, vastoin inhimillisiä traditioita, jotka hämärtävät kirkon aitoperäisen opetuksen.⁷

Vuoden 1989 kokouksessa luterilaisten ennakokuluuloja ortodoksista traditiokäsitystä kohtaan vähennettiin entisestään, kun voitiin todettiin yhdessä todeta: "(1) Pyhä Raamattu on kirkon suuri aarre ja se palvelee sen uskon ja elämän normina..."⁸ Lähtökohtaa selvennettiin myös 1993: "1. Kirkon auktoriteetti perustuu Jumalan pelastavaan ilmoitukseen Jeesuksessa Kristuksessa, josta Vanhan ja Uuden testamentin kirjoitukset todistavat. Lisäksi kirkko Kristuksen ruumiina saa voiman Pyhäältä Hengeltä."⁹ Tätä myös konkretisoitiin sitoutumalla luterilaisina ja ortodokseina jakamattoman kirkon ekumeenisiiin kirkolliskokouksiin apostolisen evankeliumin totuuden tulkkeina:

Sekä ortodoksit että luterilaiset vahvistavat, että kirkon ekumeenisissa konsiileissa harjoitettiin apostolista auktoriteettia, kun piispat, Pyhän Hengen tuoman valaistumisen ja kirkastumisen seurauksena, toimivat vastuunsa mukaan. Ekumeeniset kirkolliskokoukset ovat Jumalan erityinen lahja kirkolle ja auktoritatiivinen perintö kautta aikojen. Ekumeenisten kirkolliskokousten kautta Pyhä Henki on johtanut kirkkoa säilyttämään ja välittämään uskon, joka kerran on annettu pyhille. He välittivät eteenpäin profeettallisen ja apostolisen totuuden, muotoilivat sen aikansa harhaoppeja vastaan ja suojelivat kirkon ykseyttä... Ekumeeniset kirkolliskokoukset ovat raamatullisen teologian tiivistelmä, ja ne kiteyttävät pyhän Tradition pääteemoja. Niillä ei ole vain

6 https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1985-1987-1989-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf

7 https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1985-1987-1989-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf

8 https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1985-1987-1989-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf

9 https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1993-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf

historiallista merkitystä, vaan ne ovat korvaamattomia tapahtumia kirkon elämässä. Niiden kautta apostolisen uskon ja tradition, Jumalan Kristuksessa tuoman pelastavan ilmoituksen, vahvisti kirkon yhteen tulleiden edustajien yksimielisyys Pyhän Hengen johtamana.¹⁰

Teemamme eli ”apostolinen evankeliumi ja nikealainen usko” kannalta erityisen keskeinen on myös luterilais-ortodoksisen yhteiskomission julkilausuma vuodelta 1995, koska se käsittelee ekumeenisiä kirkolliskokouksia pelastuskäsityksen näkökulmasta. Kirkon dogman ytimessä on raamatullinen todistus kolmiyhteisen Jumalan tuomasta pelastuksessa Kristuksessa. Tätä mysteeriä se suojelee ja siitä todistaa. Uskon opillinen sisältö ja uskon luottamus elävänä suhteena läsnäolevaan kolmiyhteiseen Jumalaan ja osallisuus hänestä kuuluvat yhteen, koska molemmissa on kyse suhteesta itsensä ilmoittaneeseen Jumalaan. Ne ovat asian kaksi eri puolta. Uskolla on sekä katafaattinen eli sisällöllinen ja apofaattinen eli sanoin tavoittamaton puolensa. Ytimessä on sanoma kolmiyhteisestä Jumalasta ja hänen rakkaudestaan, evankeliumi. Lutherin mukaan oikea oppi ja evankeliumi puhuvat molemmat läsnäolevasta, uskon tavoittamasta Jumalasta, joka on läsnä meitä varten. Näin oppi Raamatun sanan ja evankeliumin kanssa yhtäpitävänä, niistä nousevana ja niitä tukevana on sekin Jumalan puhuttelun ja pelastavan läsnäolo välikappale. Kristus-ilmoitus avaa kirkkaan näkymän siihen, että kolmiyhteinen Jumala on läsnä luomisessa ja lunastuksessa sekä jakaessaan kirkossa luomisen ja lunastuksen aarteet sanan ja sakramenttien kautta.¹¹ Niin luterilaiset kuin ortodoksit painottavat uskon ja kokemuksen merkitystä osana kirkollista teologiaa ja sen ymmärtämistä.

Yhteinen tähtäyspiste siis löytyi. Vuoden 1995 ensimmäisessä teesissä muotoiltiin luterilais-ortodoksisen ekumeenisen yhteyden kannalta painava peruslausuma yhteisen uskomme pohjasta: ”1. Seitsemän ekumeenisen kirkolliskokouksen opilliset muotoilut ovat ilmausta jatkuvuudesta apostolisessa uskossa kirkon elämässä ja oppaita kristilliseen elämään. Nämä muotoilut tekevät uskoville mahdolliseksi oikean jumalanpalveluksen, ylistyksen ja todistuksen Jumalan kunniaksi.”¹²

Apostolisen, nikealaisen uskon eli raamatullisen Jumala-uskon sisällöllinen ja pelastusopillinen perusta – ajatellen myös filioque-kiistan jälkipuintia ja sopimista – muotoiltiin vuoden 1995 julkilausumassa seuraavasti:

5a. Olemme yksimielisiä opista Jumalasta, pyhästä Kolminaisuudesta, kuten sen muotoilivat Nikean ja Konstantinopolin ekumeeniset kirkolliskokoukset ja opista Kristuksen persoonasta kuten sen muotoilivat neljä ensimmäistä ekumeenista kirkolliskokousta. Neljän kirkolliskokouksen isät hylkäsivät Areioksen ja Eunomiuksen käsitykset, että Logos, suuren neuvonpidon Enkeli (Jes. 9:6 LXX) luotiin ennen aikojen alkua ja väittivät, että Logos on ”Isän kaltainen” (kr. *homoiousios*) He myös hylkäsivät Nestoriuksen käsityksen, että neitsyt Mariasta syntynyt ei ollut Logos itse ja että Logos vain asui neitsyt Mariasta syntyneessä. Lyhyesti, näiden kirkolliskokousten isät vahvistivat, että se, joka syntyi neitsyt Mariasta, on luonnoltaan Jumala eikä vain Isän tahdosta ja että hänestä tuli samaa olemusta (*homoousios*) kuin me ihmisyydessään. Jumalallisen ja inhimillisen yhtyminen Logoksen hypostaasissa on, Khalkedonin kirkolliskokouksen mukaan, ’sekoittamatta, muuttamatta, jakamatta ja erottamatta.’ Ekumeeniset kirkolliskokoukset, jotka seurasivat, jatkoivat tätä opetusta ja sovelsivat sitä uusiin haasteisiin uskolle. Viides ekumeeninen kirkolliskokous hyväksyi ortodoksisiksi kaksi teologista

10 https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1993-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf
Suom. Tomi Karttunen. Auktoriteetista kirkossa vrt. myös *Porvoon yhteinen julkilausuma*, art. 43.

11 Martikainen 1990, 79.

12 https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1995-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf
Suom. Tomi Karttunen.

termiä tunnustettaessa yksi Herra Jeesus Kristus. Kuudes ekumeeninen kirkolliskokous vahvisti kaksi luonnollista tahtoa ja energiaa luonnollisine ominaisuuksineen yhden inkarnoituneen Logoksen persoonassa. Seitsemäs ekumeeninen kirkolliskokous teki johtopäätöksiä hypostaattisesta yhtymisestä Kristuksessa vahvistaakseen ikonien kunnioittamisen.

5b. Olemme yksimielisiä näissä perustavissa opetuksissa, tunnustaen Jeesuksen Kristuksen, Logoksen, joka meidän ja meidän pelastuksemme (soteria) tähden tuli alas taivaista, tuli ihmiseksi Pyhän Hengen kautta neitsyt Mariasta ja joka meidän puolestamme ristiinnaulittiin, nousi ylös kuolleista ja astui ylös taivaisiin Isän oikealle puolelle. Hän on tuleva takaisin kunniasa tuomitsemaan eläviä ja kuolleita.

5c. Vahvistamme, että helluntain ja lopullisen paluun välillä Pyhä Henki, Herra ja eläväksi teki... kutsuu, kokoaa, valaisee ja kirkastaa uskovia Kristuksen ruumiissa.

5d. Vahvistamme, että kolmiyhteisen Jumalan pelastava työ (oikonomia) ohjaa koko syntistä ihmiskuntaa. "Kristuksessa Jumala sovitti maailman itsensä kanssa." ja sovinnon palveluviran kautta hän haastaa ihmiset suostumaan "sovintoon Jumalan kanssa" (2 Kor. 5:19–20).

5e. Nämä ovat apostolisen ja ortodoksisen opetuksen pelastuksesta dogmaattiset perusteet kirkossa.¹³

Evankeliumi sovintona Jumalan kanssa Kristuksessa ja osallisuutta jumaluuden täyteydestä

Apostolisen evankeliumin ytimen on kiteyttänyt lähetykskirjeissään etenkin apostoli Paavali. Luterilaisuudessa on hänen tekstejään luettu ja arvostettu paljon, etenkin Roomalaiskirjettä, mutta myös Galatalaiskirjettä ja muita. 2. Korinttilaiskirjeessä apostoli kiteyttää evankeliumin jumalakeskeisyyden:

Kaiken on saanut aikaan Jumala, joka Kristuksen välityksellä on tehnyt meidän kanssamme sovinnon ja uskonut meille tämän sovituksen viran. Jumala itse teki Kristuksessa sovinnon maailman kanssa eikä lukenut ihmisille viaksi heidän rikkomuksiaan; meille hän uskoi sovituksen sanan. Me olemme siis Kristuksen lähettiläitä, ja Jumala puhuu teille meidän kauttamme. Pyydämme Kristuksen puolesta: suostukaa sovintoon Jumalan kanssa. Kristukseen, joka oli puhdas synnistä, Jumala siirsi kaikki meidän syntimme, jotta me hänessä saisimme Jumalan vanhurskauden. (2. Kor. 5:18–21).

Pelastuksen evankeliumin keskeisyydestä ja sen välittämisestä kirkossa luterilais-ortodoksinen yhteiskomissio kiteytti v. 1987 esimerkiksi seuraavan teesin: "(4) Tämä pelastuksen 'evankeliumi' on pyhän Tradition sisältö, säilytetty, tunnustettu ja välitetty Raamatussa, pyhien elämässä kaikkina aikoina ja kirkon konsiliaarisessa traditiossa."¹⁴ Vuonna 1995 (teesi 7) korostettiin sen välittämistä eteenpäin kirkon perustehtävänä ja perustana siis nykyiselle aja-

13 https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1995-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf

Suom. Tomi Karttunen.

14 https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1985-1987-1989-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf Suom. Tomi Karttunen

tukselle kirkon missionaarisesta kutsumuksesta ja vaikkapa raamatunkäännöstyön tärkeydestä ekumeenisena yhteistyönä: ” 7. Ekumeenisten kirkolliskokousten ja isien opetus – kuten myös pyhän Raamatun – täyty välittää sukupolvelta sukupolvelle kaikilla ihmiskielillä, sillä Jumala tahtoo, että kaikki ihmiset tulevat tietämään totuuden (1 Tim. 2:4).¹⁵

Apostolisen evankeliumin välittämiseen kytketty myös viran apostolisuus. Luterilaisuudessa on korostettu kirkon viran jumalallista asetusta (CA 5 *institutum est*) sitä kautta, että seurakunnalle on annettu jumalallinen mandaatti julistaa evankeliumia sanan ja sakramenttien tarjolla pitämisen kautta. Jumala itse teki sovinnon ja uskoi meille sovituksen viran. Kukaan ei saa seurakunnassa julkisesti opettaa ja hoitaa sakramentteja ilman että hänet on oikein kutsuttu (CA XIV *rite vocatus*) eli vihitty kirkon virkaan.¹⁶ Se, että kirkon perustehtävä ja siihen perustava virka on Jumalan asettama, merkitsee sitä, että se ei ole seurakunnan omaa keksintöä strategiapalaverin pohjalta. Kirkon perustehtävä eli missio luo pohjan strategiakielen tarkoittaman ”mission” pohdintaan eikä päinvastoin. Toki nykyaikaisen johtamis- ja suunnittelukulttuurin soveltaminen voi palvella tämän ydintehtävän hoitamista. Olemme ennen muuta Kristuksen lähettiläitä eli osallisia apostolisesta evankeliumista kumpuavasta lähetystehtävästä. Sen ytimessä on evankeliumi syntien anteeksiannosta, ristin ja ylösnousemuksen sanoma.

Vuonna 2002 luterilais-ortodoksinen yhteiskomisio totesikin yhdessä:

3. Olemme myös yksimielisiä, että ne, jotka toimittavat sakramentit kirkossa tekevät niin *in persona Christi*. Kun virkaan vihityt Kristuksen palvelijat suorittavat sakramentaalisia palvelustehtäviään kirkossa, Kristus itse toimii todellisena

ylipappina ja pääliturgina. Kirkon sakramentit ovat siksi Kristuksen tekoja, Pyhän Hengen voimassa, joiden välityksellä hän kastaa, antaa syntejä anteeksi, ylläpitää elämää ja antaa oman ruumiinsa ja verensä kaikkien uskovien pelastukseksi.¹⁷

Jos luterilaisuus on julistanut pelastuksen evankeliumia syntien anteeksiannosta, vanhurskauttamisesta sanan ja sakramenttien herättämän uskon kautta, ja on puhuttu uskonvanhurskaudesta (vrt. Room. 1:16), ortodoksisessa kirkossa on vastavasti korostettu jumalallistumista osallisuudessa kirkosta ja sen mysteereistä Kristuksen ruumiina. Nämä näkökulmat yhdistyvät esimerkiksi Kolossalaiskirjeen 2. luvun kohdassa:

Kun kerran olette ottaneet omaksenne Herran Kristuksen Jeesuksen, eläkää hänen yhteydessään... Hänessä on jumaluus ruumiillistunut koko täytydessään, ja hänen yhteydessään myös te olette tulleet tästä täytydestä osalliseksi... Kasteessa teidät yhdessä hänen kanssaan haudattiin ja herätettiin eloon, kun uskoitte Jumalaan, joka voimallaan herätti Kristuksen kuolleista. (Kol. 2:6, 9–12)

Jos siis Herrassa Kristuksessa Jeesuksessa on jumaluus ruumiillistunut koko täytydessään ja hänen yhteydessään – tai hänessä – myös me olemme tulleet tästä täytydestä – eli jumaluuden täytydestä – osalliseksi uskon kautta osana kirkkoa Kristuksen ruumiina, Jumalan kansana ja Pyhän Hengen tempelinä. Ei olekaan kumma, että myös Luther käyttää termiä *jumalallistuminen* omassa tuotannossaan, kun hän puhuu siitä, miten vanhurskauttamisessa ei ole kyse vain vanhurskaaksi julistamisesta vaan myös vanhurskaaksi tekemisestä uskossa läsnä olevan Kristuksen kautta. Hänen kauttaan itse Kolminaisuus on läsnä uskossa lahjoineen ja vaikuttaa lahjoittavan rakkautensa kautta kristityssä Hengen

15 https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1995-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf
Suom. Tomi Karttunen.

16 Vrt. kirkon virasta *Kasvavaa yhteyttä*, art. 200–208.

17 https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2002-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf

hedelmiä, pyhitystä tai jumalallistumista.¹⁸ Kyse ei ole ihmisen ylpeyden paisumisesta, vaan Kristuksen eli toisen Aadamin tulemisesta hengen ja lihan taistelussa suuremmaksi sanan ja rukouksen kautta, osallisuudessa kirkon sakramentaalisesta elämästä.

Kansainvälinen luterilais-katolinen teologinen dialogi pääsikin vuoden 1998 kokouksessaan yksimielisyyteen siitä, että osallisuus kolmiyhteiseen Jumalaan Jeesuksen Kristuksen kautta, josta päästään osalliseksi sanan ja sakramenttien ja niiden herättämän uskon kautta, on pelastuksemme perusta. Taustalla tälle lausumalle oli myös suomalaisen Luther-tutkimuksen tulos siitä, että luterilainen käsitys vanhurskauttamisopista ja ortodoksinen käsitys jumalallistumisesta voidaan ymmärtää rinnakkaisina käsityksinä pelastumisesta niiden välisistä eroista huolimatta. Niiden välillä on ainakin leikkauskohta. Tähän liittyvän yhteisymmärryksen kiteytti teesi kuusi:

Luterilaiset, yhdessä ortodoksien kanssa, vahvistavat, että pelastus on todellinen osallisuus armosta Jumalan luontoon kuten p. Pietari kirjoittaa: ”jotta te... tulisitte osalliseksi jumalallisesta luonnosta.” (II Piet. 1:4) Se tapahtuu osallisuutemme kautta Herran kuolemaan ja ylösnousemukseen hänen ruumiissaan, jossa kaikki Jumalan täyveys asuu (vrt. Kol. 2:9). Tällä tavoin pelastus toteutuu puhdistumisena, valaistumisena ja kirkastumisena, johon viitataan myös jumallistumisena (theosis). Tämä terminologia ei ole ollut keskeistä luterilaisessa perinteessä. Luterilaiset puhuvat mieluummin pyhityksestä Kristuksen ruumissa, joka on itse läsnä uskovien uskossa. Luterilaiset, yhdessä ortodoksien kanssa, vahvistavat uskovien osallisuuden todellisuuden jumalallisesta elämästä, jossa he kasvavat Jumalan armosta.¹⁹

Toisin kuin luterilaisten ja katolilaisten välillä, luterilaisten ja ortodoksien välillä ei ole ollut pelastusoppiin liittyviä oppituomioita. Vuoden 1998 kierroksella kansainväliset luterilais-ortodoksinen teologisen dialogin keskustelut pelastusopista tuottivatkin hedelmällisen lopputuloksen. Dialogikumppanit saattoivat todeta: ”Tutkittuamme perusteellisesti ja keskusteltuamme toistemme käsityksistä pelastuksesta suhteessa armoon, vanhurskauttamiseen ja synergiaan... olemme havainneet... keskeisissä kohdin yksimielisyyttä luterilaisten ja ortodoksien välillä ja eroja painopisteissä ja terminologiassa.”²⁰

Niinpä esimerkiksi teesissä kolme todetaan yhdessä yhteiseltä raamatulliselta pohjalta: ”Kuten p. Paavali opettaa armo, joka pelastaa meidät, on keskittynyt Kristukseen (vrt. Room. 5).” Teesissä neljä jatketaan:

Vaikka ihmiset voivat kokea riippuvaisuutta Jumalasta (vrt. Ap.t. 17:23, 27), syntinsä vuoksi he eivät voi pyytää eivätkä saada jumalallista armoa omin voimin. Armo on yksin Jumalan lahja, jonka Jumala antaa, koska Jumala haluaa kaikkien ihmisten pelastuvan (vrt. 1 Tim. 2:4). Usko on Jumalan lahja alusta alkaen, koska Pyhä Henki valaisee jumalallisesta armosta ihmismielen ja vahvistaa ihmisen tahdon palaamaan Jumalan luo.²¹

Yksi keskeinen kysymys, jossa ortodokseilla ja luterilaisilla on pelastuksen asiassa erilaisia painotuksia, on kysymys synergiaista eli ihmisen yhteistyöstä Jumalan kanssa. Myös tähän asiaan suomalainen Luther-tutkimus on osaltaan tuonut lisävaloa korostaessaan, että Lutherin mukaan pelastus on sekä suosio (*favor*) että lahja (*donum*) ja että jos ensimmäinen vanhurskaus perustuu yksin Kristuksen ansioon, josta pääsemme armosta osalliseksi, hä-

18 Ks. tästä Mannermaa 1980 ja Peura 1990.

19 https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1998-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf, luettu 28.6.2020. Suom. Tomi Karttunen.

20 https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1998-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf, luettu 28.6.2020. Suom. Tomi Karttunen.

21 https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1998-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf, luettu 28.6.2020. Suom. Tomi Karttunen.

nen läsnäolonsa uskossa ja yhdistyminen häneen (*unio*) sekä synnin perkaaminen pois Hengen työn myötä eli pyhittyminen tapahtuu yhteistyössä ihmisen kanssa. Pyhittymistä voidaankin kutsua myös toiseksi/alkavaksi vanhurskaudeksi tai vaikuttavaksi, efektiiviseksi vanhurskauttamisen puoleksi, joka jää tässä elämässä keskeneräiseksi.²² Luterilaisessa tunnustuksessa *Yksimielisyyden ohje*, 3. luku, tähdentää sitä, että tulee tarkasti tehdä selkeä ero vanhurskauttamisen tai uudestisyntymisen ja sitä seuraavan uudistumisen tai pyhittymisen – tai alkavan vanhurskauden – välillä, jotta evankeliumin puhtaus Jumalan lahjoittavana armona uskon kautta Kristuksen tähden ei kärsi. Silti: ”Tällainen opetus ei ollenkaan merkitse sitä, että me muka saisimme tai meidän pitäisi vaeltaa synnin teitä ja jatkaa synnin tekemistä, katumatta, kääntymättä ja elämäämme parantamatta.”²³

Luterilaisen teologian näkökulmasta voidaan siis Kristuksen vaikuttavan läsnäolon ja Kristukseen yhdistymisen perustalta puhua myös yhteistyöstä vanhurskaaksi tekemisen tai kristityn uudistumisen prosessissa.²⁴ Kristitty kun on omassa persoonassaan läsnä uskossaan, joka pohjimmitaan on lahja ja Jumalan työtä meissä ja oikeastaan vasta tekee ihmisestä vapaan persoonan Jumalan kuvana sellaisena kuin Jumala hänet tarkoitti, niin että langenneisuuden muodostama tuhon kehä voidaan rikkoa, vaikka ihminen säilyykin aina itsessään armoa tarvitsevana. ”Minä uskon, auta minun epäuskoani” (Mk. 9:24).

Näyttää siltä, että Lutherin teologian ja hänen kuolemansa jälkeen kirjoitetun *Yksimielisyyden ohjeen* käsityksessä vanhurskauttamisesta ei tässä suhteessa ole niin suurta eroa kuin aiemmin on

ajateltu.²⁵ Esimerkiksi Tuomo Mannermaa painotti *Yksimielisyyden ohjeen* 3. luvun viittaavan suoraan Lutherin Galatalaiskirjeen kommentaariin uskonvanhurskauden ”varsinaisena selityksenä”.²⁶ Molemmat opettavat Kolminaisuuden ja hänen hyvien lahjojensa asumista uskossa hyvien tekojen ja sitä kautta uudestisyntyneen ihmisen ja hänen uskossaan läsnäolevan Kristuksen yhteistyön perustana. Vuoden 1998 luterilais-ortodoksisessa yhteiskomissiossa saatettiinkin muotoilla myös tässä kysymyksessä eteenpäin vievä lausuma:

Yhteistyön (*synergia*) ymmärtäminen pelastuksessa helpottuu siitä tosiasiaista, että ihmistahto yhdessä Kristuksen persoonassa ei pyyhkiytynyt pois, kun ihmisluonto yhdistyi hänessä jumalallisen luonnon kanssa ekumeenisten kirkolliskokousten kristologisten päätösten mukaisesti. Vaikka luterilaiset eivät käytä käsitettä synergia, he tunnustavat ihmisen henkilökohtaisen vastuun jumalallisen armon vastaanottamisessa tai kieltämisessä uskon kautta ja uskon ja kuuliaisuuden Jumalalle kasvussa. Luterilaiset ja ortodoksit molemmat ymmärtävät hyvät työt helminä ja ilmentyminä uskovan uskosta eivätkä pelastuksen välineenä.²⁷

Tämän valossa näyttäisi siltä, että ei ole mitään estettä lausua yhteistä näkemystä tai laatia jopa yhteistä julistusta kristillisestä pelastusopista ja apostolisen evankeliumin julistamisesta luterilaisen ja ortodoksien kesken kansainvälisen luterilais-ortodoksisen vuoden 1998 julkilausuman ja esimerkiksi luterilais-katolisen ykseyskomission evankeliumin julistamista käsittelevän viiden ekumeenisen toimintaohjeen pohjalta.²⁸ Saavutettu yhteisymmärrys ja sen mahdollinen kokoaminen tiiviiksi yhteiseksi julkilausumaksi ja yhteisesti hy-

22 Teemaan liittyvä perusteos on Mannermaa 1980.

23 *Yksimielisyyden ohje* 3, 22.

24 Vrt. Huovinen 1987, 53–69

25 Korjausliikkeen ja tarkennuksen aiempaan tutkimuksen Lutherin ja Yksimielisyyden ohjeen välisestä suhteesta tarjoaa Vainio 2004, 263–267.

26 Mannermaa 1980, 14. Vrt. *Yksimielisyyden ohje*, 3. Jumalalle kelpaava vanhurskaus: ”

27 https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1998-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf

28 Ks. Vastakkainasettelusta yhteyteen, sivut 84–86: <https://evl.fi/documents/1327140/41251337/From+Conflict+to+Communion+FI.pdf/ae5d0b6a-329b-ef41-3e32-78a8ddefb04d>

väksytyksi tekstiksi antaisivat entistä paremman pohjan myös yhteistyölle käytännön julistustyössä seurakunnissa. Ajattelen tässä ennen muuta ekumeenisia rukoushetkiä ja sanajumalanpalveluksia. Ehkä voisimme tällaisen julistuksen laatia Suomessa. Voisi mahdollisesti ajatella myös vaikkapa sen pohjalta yhteistä ekumeenista saarnakoulutusta, johon myös vaikkapa roomalaiskatolilaiset osallistuivat? Suomen lähetysneuvoston ja Suomen Ekumeenisen Neuvoston parissahan tätä yhteistyötä toki jo onkin ja myös paikallisissa seurakunnissa. Voisi varmasti olla myös enemmän.

Apostolisen evankeliumin välittäminen kirkon liturgisessa elämässä: kaste, mirha-voitelu & ehtoollinen

Apostolisen evankeliumin julistamisen peruselementteihin kuuluvat kaste, opetus ja muu Jeesuksen opetuslapsena kasvamiseen kuuluva. Kaste on kristillisen elämän alun sakramentti, lähtökohta kristittyinä kasvamiselle kirkon yhteydessä. Kastetujen elämää osana Kristuksen ruumista vahvistaa kaikkein syvimmin yhteinen ehtoollinen eli eukaristia. Niinpä jo Apostolien teoissa kerrotaan kirkon syntymäpäivän ja Hengen vuodattamisen yhteydessä Hengen työstä paitsi 3000 kastetun myötä, myös kristillisestä kasvatuksesta ja opetuksesta sekä yhteisen ehtoollisen viettämisestä kirkon elämän perustavana muotona ja kantavana rakenteena: ”Seurakunta kuunteli ja noudatti uskollisesti apostolien opetusta. Uskovat elivät keskinäisessä yhteydessä, mursivat yhdessä leipää ja rukoilivat.” (Ap.t. 2:42)

Luterilais-ortodoksinen yhteiskomissio totesikin kastetta ja kristillistä initiaatiota käsitellessään vuonna 2004 seuraavasti:

1. Luterilaiset ja ortodoksit ovat yksimielisiä, että pääsy yhden, pyhän, katolisen ja apostolisen kirkon elämään on lahja, jonka Jumala antaa sakramenttien kautta, jotka toimitetaan kirkossa. ”Tehkää parannus, ottakaa kaikki kaste Jeesuksen Kristuksen nimeen, niin että syntyne annetaan anteeksi ja saatte Pyhän Hengen lahjan” (Ap.t. 2:38). Molemmissa traditioissa kasteen sakramentti toimitetaan vedellä Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen (vrt. Matt. 28:19). Siksi pelastus on kolmiyhteisen Jumalan teko. Molemmissa traditioissa kasteen toimittaa normaalisti vihitty pappi: ortodoksisissa kirkkoissa tämä tehdään normaalisti upottamalla kolme kertaa ja luterilaisissa kirkkoissa normaalisti valelemalla vettä kolmesti päähän. Molempien traditioiden välillä on yksimielisyys, että upottaminen on vertauskuvallisesti osuvin muoto tämän sakramentin toimittamisessa. Luterilaiset ja ortodoksit ovat myös yksimielisiä, että hätäkastetapauksissa kasteen saavat toimittaa maallikot. Kirkkomme ovat yksimielisiä, että kaste on toistamaton.

8. Ortodoksit ja luterilaiset ovat yksimielisiä, että kristillisen initiaation kolmas osatekijä on Pyhän Hengen lahja ja sinetti (2 Kor. 1:22; Ef. 4:30). Luterilaisissa riiteissä Hengen lahja yhdistetään kätten päällepanemiseen ja joko kasteen jälkeiseen siunaukseen tai rukoukseen Hengestä. Sen jälkeen, kun pappi valelee vettä kolmesti kastettavan päähän Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen, [Lutherin] kastekirjanen jatkaa rukouksella: ”Kaikkivaltias Jumala ja Herramme Jeesuksen Kristuksen Isä, joka on antanut sinulle syntymän veden ja Pyhän Hengen kautta ja on antanut sinulle kaikki syntisi anteeksi, vahvistakoon sinua armollaan iankaikkiseen elämään.” (Baptismal Booklet, p. 375)

9. Luterilaisissa kirkkoissa on tavanomaista myös, että pappi asettaa molemmat kätensä vasta kastetun päälle ja rukoilee Pyhää Henkeä: ”Jumala, Herramme Jeesuksen Kristuksen Isä, kiitämme sinua, että vapautat poikasi ja tyttäresi synnin vallasta ja nostat heidät uuteen elämään tämän pyhän sakramentin kautta. Vuodata Pyhä Henkesi N.N:n päälle: viisauden ja ymmärryksen henki, neuvokkuuden ja voiman henki, tiedon ja Herran pelon henki, ilon henki sinun läsnäolossasi” (Lutheran Book of Worship, p. 124). [Amerikan luterilaisten] Lutheran Book of Worship -kirjan käsikirja huomauttaa, että ”kätten päällepaneminen ja rukous Pyhän Hengen

lahjoista antaa signaalin paluusta varhaiskirkon liturgiseen rikkauteen, joka menetettiin, kun konfirmaatiosta tuli erillinen riitti.” (p. 31). Lutheran Book of Worship -kirjan mukaan pappi voi tehdä ristinmerkin juuri kastetun otsalle ja sanoa: ”N.N., Jumalan lapsi, olet saanut Pyhän Hengen sinetin ja Kristuksen ristin merkin ikuisesti” (p. 125). Luterilaiset kirkot, jotka seuraavat tätä riittä, ovat ottaneet uudelleen käyttöön mirhalla voitelun rituaalisen toimituksen ja selvästi erottaneet sen erityiseksi hetkeksi kastetoimituksessa, vaikka ne eivät määrittele sitä teologisesti erilliseksi sakramentiksi.

10. Pyhän Hengen lahja on selvempi ortodoksissa riitissä.²⁹

Suomen ortodoksisessa kirkossa on yleisenä käytäntönä, että toisessa kristillisessä kirkossa, esimerkiksi luterilaisessa kirkossa, Pyhän Kolminaisuuden nimeen kastettu otetaan ortodoksisen kirkon yhteyteen toimittamalla mirhavoitelun sakramentti.³⁰ Tällöin noudatetaan kanonista periaatetta, jonka mukaan Kolminaisuuden nimeen toimitettu kristillinen kaste on aito kaste, eikä sitä tarvitse toimittaa uudelleen. Se, että oikein kastettua ei kasteta uudelleen, määriteltiin perustavasti Konstantinopolin kirkolliskokouksen 381 seitsemännessä kanonissa. Asiaa tarkennettiin kuudetta ekumeenista kirkolliskokousta 680–681 täydentäneen Trullon kirkolliskokouksen (691–692) kanonissa 95 ja sitä ennen Basileios Suuren (379) ja Laodikean paikallissynodin (n. 363) kanoneissa. Pyhä kirkko voi näin ollen hyväksyä aidoksi kasteen, joka on toimitettu pyhän Kolminaisuuden nimeen, vaikka se on toimitettu ortodoksisen Kirkon ulkopuolella, kunhan se vastaa ortodoksien toimittamaa kastetta. Tällä tavoin

kääntyneet voidaan ottaa ortodoksiseen kirkkoon katumuksen ja mirhalla voitelun kautta.³¹

Saksassa useat protestanttiset kirkot, roomalais-katolinen kirkko, armenialais-apostolinen kirkko ja ortodoksinen kirkko Saksassa tunnustivat vastavuoroisesti toisensa kasteen vuonna 2007 ns. Marburgin julistuksessa. Meillä Suomessa luterilaiset ja ortodoksit eivät ole virallisesti tunnustaneet toistensa kastetta, vaikka Suomen Ekumeenisen Neuvoston piirissä onkin monenkeskisesti haluttu tähdentää kasteen merkitystä meille kristityille ot-sakkeella ”Kaste yhdistää kristittyjä”.³² Niinpä esitänkin, että teologisen dialogimme valtuuskuntien nimissä voisimme esittää kirkoillemme hyväksyttäväksi paitsi yhteisen julistuksen kristillisestä pelastusopista, myös yhteisen julistuksen kasteesta ja sen vastavuoroisesta tunnustamisesta käyttäen hyväksi kansainvälisen luterilais-ortodoksisen dialogin keskustelujen tuloksia sekä mainittua saksalaista Marburgin julistusta.

Marburgin julistuksessa todetaan mm. näin:

”Kaikkien kristittyjen ykseyden merkinä kaste yhdistää heidät Jeesuksen Kristuksen kanssa, joka on tämän ykseyden perusta. Huolimatta eroavaisuuksista ymmärryksessämme kirkosta, välillämme on yhteinen käsitys kasteesta.

Siksi, kuuliaisena Jeesuksen käskylle, me kaikki tunnustamme kasteen, joka on toimitettu vedellä, Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen, upottamisen tai vaelun symbolisessa toimituksessa, ja me iloitsemme kasteesta jokaisesta henkilöstä, joka on kastettu niin. Kasteen vastavuoroinen tunnustaminen on ilmaus ykseyden siteestämme

29 https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2004-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf, suom. Tomi Karttunen.

30 Vrt. <https://ort.fi/tutustu-ortodoksiseen-kirkkoon/sakramentit-eli-mysteeriot>: ”Jos toiseen kristilliseen kirkkoon kuuluva ja Pyhän Kolminaisuuden nimeen kastettu henkilö tahtoo liittyä ortodoksiseen kirkkoon, tapahtuu liittyminen mirhavoitelun sakramentin kautta.”

31 <https://www.holy-trinity.org/ecclesiology/pogodin-reception/reception-ch1.html;file:///C:/Users/za026096/Downloads/The%2085%20canons%20of%20apostles%20-%20Canons%20of%20theSeven%20EcumenicalCouncils.pdf>

32 SEN, yhteinen julistus kasteesta: <https://evl.fi/documents/1327140/61244096/yhteinen-todistus-kastees-ta-sen-.pdf>.

Jeesuksessa Kristuksessa (Ef. 4:4–6). Näin toimitettu kaste on kertakaikkinen ja toistamaton.”³³

Tältä pohjalta olisi hyvä lähteä sitten syventämään sekä käytännön yhteistyötä että kirkon sakramenttien tai mysteerien kokonaisuutta laajemmin.

Kirjallisuus:

ARCHIMANDRATE AMBROSIUS (POGODIN)

1997 On the Question of the Order of Reception of Persons into the Orthodox Church, Coming to Her from Other Christian Churches. Originally published in Russian in *Vestnik Russkogo Khristianskogo Dvizheniya* (Messenger of the Russian Christian Movement) Paris-New York-Moscow, Nos. 173 (I-1996) and 174 (II-1996/I-1997). Translated with permission of the author by Alvian N. Smirensky. <https://holy-trinity.org/ecclesiology/pogodin-reception/reception-ch0.html> (luettu 24.9.2020).

HUOVINEN, EERO

1987 Lutherin ”synergismi” – *Elävä dogma. Teologisia tutkielmia ja sovelluksia*. Helsinki: STKSJ 155, 55–69.

Kasvavaa yhteyttä

2017 Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta. Suomalaisen luterilais-katolisen dialogikomission raportti. Helsinki: Suomen evankelis-luterilainen kirkko & Helsingin katolinen hiipakunta. Suom. alkuperäisteoksesta *Communion in Growth. Declaration on the Church, Eucharist, and Ministry* Tiina Huhtanen, Ilmari Karimies ja Tomi Karttunen. Suomennoksen tarkistus: Katri Tenhunen. https://evl.fi/documents/1327140/40999658/Kasvavaa+yhteytt%C3%A4_webfinal.pdf/a5bd8717-7b71-6f0c-9890-c4bddff90fda (luettu 24.9.2020).

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> (luettu 24.9.2020).

Luterilais-ortodoksisen kansainvälisen teologisen dialogin julkilausumat:

<https://www.lutheranworld.org/content/resource-agreed-lutheran%E2%80%93orthodox-state-ments-1985-2011> (luettu 24.9.2020).

33 <https://www.ekd.de/en/Mutual-Recognition-291.htm>, suom. Tomi Karttunen.

MANNERMAA, TUOMO

1980 *In ipsa fide Christus adest. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskokäsityksen leikkauspiste*. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 30. 2. p. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura.

MARTIKAINEN, EEVA

1990 *Evangeliumin puhtaus ja oppi – Evankeliumi ja sen ulottuvuudet*. Antti Raunio (toim.). Helsinki. STKSJ 172, 67–84.

PEURA, SIMO

1990 *Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519*. Diss. Helsinki.

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> (luettu 24.9.2020).

Suomen Ekumeenisen Neuvoston kotisivut:

<https://evl.fi/documents/1327140/61244096/yhteinen-todistus-kasteesta-sen-.pdf> (luettu 24.9.2020)

Suomen ortodoksisen kirkon kotisivut:

<https://ort.fi/tutustu-ortodoksiseen-kirkkoon/sakramentit-eli-mysteriot> (luettu 24.9.2020).

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat.

<http://www.evl.fi/tunnustuskirjat/> (luettu 24.9.2020)

VAINIO, OLLI-PEKKA

2004 *Luterilaisen vanhurskauttamisopin kehitys Lutherista Yksimielisyyden ohjeeseen*. Helsinki: STKSJ 240.

Vastakkainasettelusta yhteyteen

2013 Luterilaiset ja roomalaiskatoliset 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> (luettu 24.9.2020)

Nikealainen usko ja apostolinen evankeliumi – Sergius Bulgakovin ja Georges Florovskyn näkemyksiä kirkon traditiosta ja apostolisuudesta oppineuvottelujen teeman näkökulmasta

Ari Koponen

Kirkko – julistaja ja julistus

”Kristinuskko ilmenee jumalallisen ilmoituksen uskontona. Ortodoksisessa ymmärryksessä jumalallinen ilmoitus koostuu pyhästä Raamatusta ja pyhästä traditiosta”, aloittaa metropoliitta Ilarion Alfejev hiljattain ilmestyneen teossarjansa uskonoppia käsittelevän osan.¹ Aloitusta kiteyttää ortodoksisen näkemyksen kirkosta tradition vaalijana, joka kuitenkin elää historiassa. Usein vastaavalaiseen esitykseen liitetään myös Basileios Suuren muotoilu apostolisesta traditiosta jakaantuvana kirjoittamattomaan ja kirjoitettuun traditioon. Kirkon liturginen, pastoraalinen ja doksologinen elämä on raamatullista ja Raamattu puolestaan osa traditiota. Tämä dynaaminen traditio oli yksinkertaisesti ilmaistuna kirkon elämää kokonaisuutena, jonka osatekijöiden erikseen korostaminen on nähty teologisen ajattelun historiassa epäilyttävänä tai jopa jakamattoman kirkon ykseyden uhkaajana.

Kristillisen kirkon perustehtävää ja olemusta voidaan pitää pitkälti vastavuoroisina periaatteina, vaikka käsitteet eivät sinällään tyhjennykään toi-

siinsa. Kirkon perustehtävänä on Kristuksen evankeliumin julistaminen, ja inkarnaatiossa jumalihmiseksi tulleen Logoksen läsnäolon ja osallisuuden välittäminen maailmaan. Ortodoksinen käsitys tradition olemuksesta nousee tästä vastavuoroisuudesta: missiota ei voi irrottaa muodollisesti tai käytännöllisesti sanomasta, eikä näin myöskään uskoa elämästä. Laajemmin ymmärrettynä kirkkohistoriaa, siis kirkon toimintaa historiallisissa tilanteissa, on voitava arvioida ja tulkita myös teologisin perustein, vaikka tämä ajoittain olisikin akateemisin kriteerein ongelmallista. Kansainväliset luterilaisen kirkon ja ortodoksisen kirkon oppikeskustelut ovat edenneet viime vuosikymmenten aikana hedelmälliseen suuntaan, jossa kirkon autenttisuuden kriteeri, sen apostolinen ja raamatullinen traditio, on tullut myönteisellä tavalla yhteiseksi pohjaksi lähestyä paitsi käytännöllisempiä yhteistyön muotoja, myös kirkkojen itseymmärrystä omasta uskonperustastaan.

1 Alfejev 2012, 15.

Ekumeeniset keskustelut

Vaikka apostolinen traditio, johon ortodoksisen ymmärryksen mukaan Raamattu kuuluu ollen samalla tuon tradition alkulähde, on kansainvälisessä dialogissa tunnustettu molempia kirkkoja sitovaksi uskonkehykseksi, joka ilmenee ennen muuta sitoutumisena ekumeenisten kirkolliskokousten muotoiluihin, on lähentymistä tapahtunut nimenomaan siinä, miten tämä apostolinen traditio välittää kirkon autenttisuutta. Kansainvälisesti tässä suhteessa tämänkertaisen esitelmän kannalta merkittävin on 1987 Kreetalla muotoiltu julkilausuma, jossa käsitellään Raamattua ja traditiota.

Dokumentissa tuodaan esiin vahva inkarnaation, kirkon elämän ja tradition suhde. Evankeliumin apostolisuus tuodaan esiin ei vain sanallisena julistuksena, vaan myös lihaksi tulleen uskona.² Raamattu on tämän autenttisuuden tae ja varmistus, sekä sen oikeanlaisen eheyden tae.³ Tästä jaetusta traditionäkemyksestä, Nikeassa muotoillun uskon ja apostolisen evankeliumin perustasta, Kreetalla kuitenkin nostetaan esiin kaksi ilmeistä ongelmaa: ensinnäkin, traditio ei itse tyhjennä uskon kohdetta, eli transsendenttiä Jumalaa. Toiseksi puhe yhteisestä tai omasta traditiosta jää epäselväksi, sillä on vaikea löytää kriteeriä, jolla erottaa ”pyhä Traditio” ”kirkkojen traditioista”.⁴ Lisäyksenä on huomio, että asia on äärimmäisen tärkeä ja vaatii lisää tutkimusta. Tiettyjä tarkennuksia toi seuraava yhtenäinen julistus 1989 Bad Segebergissä.

Haaste tradition määrittelyssä on ollut myös ortodoksisen teologian kestävimpiä ongelmia. Tähän ongelmakenttään kuuluu myös Raamatun ja muun tradition suhde. Erityisesti Raamatun jumalallisesti inspiroitunut olemus rinnastetaan samaan henkeen, jolla kirjoituksia on tulkittava uskonelämässä.⁵ Raamatun autenttisuuden mittariksi nousee lausumassa kokemuksellisuus Pyhän Hengen elävöittämisestä, kirkon välittämästä elämästä.⁶

Ekumeenisten kirkolliskokousten teema nousi taas esiin 1993 Tanskan Sandjbergissä. Ekumeeniset kirkolliskokoukset määriteltiin raamatullisen teologian huipentumaksi ja pyhän Tradition pääsisällöt kiteyttäväksi. Kirkolliskokousten tunnustamisen kautta tavoiteltiin apostolisen uskon ja tradition säilyttämistä ja välittämistä, ja myös nikealais-konstantinopolilainen uskontunnustus nähtiin ”eläväksi siteeksi” kirkkojen välillä.⁷ Myös yhteinen kirkkonäky inhimillisjumalallisena todellisuutena, nojaten Paavaliin (1. Kor. 12:18-20, 27), tuli ilmaistuksi Damaskoksessa vuonna 2000⁸ ja tätä yhteistä näkyä jatkoi myös Pafoksen 2008 julkilausuma. Erityisesti kirkon apostolisuudesta lausuttiin seuraavaa:

Kirkko on apostolinen, koska se on rakennettu apostolien perustalle, ja jossa Kristus on pääkulmakivi (Ef. 2:20), jonka Isä lähetti koko maailman pelastukseksi (Joh. 3:16). Kirkko on apostolinen monessa mielessä. Ensinnäkin sanan ”apostolinen” merkitys viittaa häneen, joka on lähettänyt. Apostoleja kutsuttiin apostoleiksi koska heidät lähetti Kristus julistamaan evankeliumia koko luomakunnalle (Mark. 16:15). Kirkko on apostolinen siinä määrin kuin se on kuuliainen Kristuksen käskylle julistaa evankeliumia kaikille kansoille ja kastaa heitä Kirkkoon (Matt. 28:19). Toiseksi,

2 Kreeta 1987, §3. Julkilausumien tekstit ovat peräisin osoitteesta <https://blogs.helsinki.fi/ristosaarinen/lutheran-orthodox-dialogue/>

3 Kreeta 1987, §10.

4 Kreeta 1987, §8.

5 Bad Segeberg 1989, B12. Mielenkiintoisesti lausumassa torjutaan *analogia entis*-oppi, jolla on myös omat ortodoksiset nykykannattajansa.

6 Bad Segeberg 1989, B19.

7 Sandjberg 1993, 1–4.

8 Damaskos 2000, §7.

kirkko on apostolinen siinä, että se on uskollinen ”apostoleille” heidän opetuksensa ja veljeytensä muodossa, leivän murtamisessa ja rukouksessa (Ap. t. 2:42). Tämä merkitsee sitä, että Kirkko säilyttää apostolien Kristukselta saaman elävän tradition, joka pitää sisällään niin oikean opetuksen (ortodoksia) kuin oikean käytännönkin (ortopraksia).⁹

Näiden kehittelyn pohjalta esittelen muutamaa modernia ortodoksista käsitystä traditiosta ja sen luonteesta. Niissä korostuvat tradition hermeneuttinen puoli, eli se miten traditiokäsitystä olisi tulkitettava ja miten yllä mainittua autenttisuutta olisi määriteltävä. Ekumeeniset dialogit ovat avanneet ortodoksisen kirkon ajattelua tässä suhteessa jo pelkällä olemuksellaan: traditiota on 1900-luvun ortodoksisessa teologiassa pyritty määrittelemään jatkuvuuden ja luovuuden erilaisilla painotuksilla.

Sergius Bulgakovin näky kirkosta

Erityisesti 1900-luvun ortodoksinen emigranttiteologia avasi uusia näkymiä ortodoksiseen itseymmärrykseen apostolisen tradition luonteesta. Jaroslav Pelikanin mukaan tradition käsitettä saatettiin lähestyä kahdesta eri näkökulmasta, joko idolina tai ikonina. Idolina traditio muistutti enemmän museoitua, historistista näkymää ”valmiista” uskon talletuksesta, jonka perimmäisenä elämänmuotona oli siirtyä eteenpäin muuttumattomana.¹⁰ Tämä muuttumattomuuden ideaali oli peräisin jo Bysantin teologian ideaaleista, ja se heijastui muun muassa filioque-kiistoissa. Pelikanin mukaan idolin aseman saaneessa traditiossa oli kyse myös siitä, että traditiosta tuli itseensä viittaava kokonaisuus, teologinen versio ”taiteesta taiteen vuoksi”, jolla ei ollut kykyä eikä halua avautua nimenomaan her-

meneuttiseen suuntaan. Ikoninen traditiokäsitys puolestaan on hengittävämpi: siinä perinteellä on enemmän uskon totuuksien kuvantajan dynaaminen rooli suhteessa alkukuvaansa, kolmiyhteistä Jumalaan – luonnollisesti tradition pystymättä yksittäisessä historiallisessa muotoilussa tai ilmentymässä ottamaan haltuun Jumalan kolmiyhteistä mysteeriä kokonaisuudessaan. Ikoninen traditiokäsitys nojautuu apostoliselle perinteelle ja uskontunnustuksen muotoiluille, mutta eläväksi tämän tradition tekee konkreettinen ja nykyinen kirkollinen elämä.

Emigranttiteologeja, Venäjältä vallankumousta paenneita Sergius Bulgakovia (1871–1944) ja Georges Florovskyä (1893–1979) voidaan pitää modernin ortodoksisen ajattelun sekä ekumeenisen osallisuuden pioneereina. Molemmat osallistuivat aktiivisesti ekumeenisiin keskusteluihin ja Bulgakov oli mukana ehdottamassa muun muassa osittaista interkommuuniota anglikaanien kanssa. Florovsky puolestaan oli laajalti mukana kirkkojen välisessä ekumeenisessä dialogissa.

Bulgakov muotoilee kirkon olemuksen seuraavasti: ”Kirkko, maallisena yhteisönä, on ennen muuta uskon ykseys, todellisen uskon, jota apostolit julistivat maailmalle Pyhän Hengen laskeutumisen jälkeen.”¹¹ Bulgakovin näkemyksessä kirkon historia on muotojen haalimista ja muovautumista sen oppikäsityksessä tämän perustavan julistuksen pohjalta. Tätä kautta Bulgakov katsoi, että ykseys oli paitsi sisään leivottu moninaisuuden kautta tapahtuvana pyrkimyksenä, niin myös samalla jotain mikä on annettu ylhäältä. Ykseys oli Hengen lahja. Näin Bulgakovin perusasetelma tuottaa traditiönä, joka on ollut yksi keskeisistä ortodoksisista traditionäkökulmista: traditio ei ole Pelikanin esittämän idolin kaltainen jäämistö, vaan orgaaninen ja luovaa organismeja muistuttava, historiassa elä-

9 Pafos 2008, E 12.

10 Pelikan 1984, 55–57.

11 Bulgakov 1997, 9.

vä Kirkko. Tästä seuraa kenties paradoksaalisesti se, että kirkko on aina identtinen itsensä kanssa: "Kirkolla on oma, ainutlaatuinen elämänsä Pyhän Hengen ohjaamana; historiallinen muoto muuttuu, mutta henki pysyy samana."¹² Ja edelleen: "Tradition keskeinen periaate on tämä: jokaisen Kirkon jäsenen, omassa elämässään ja ymmärryksessään (koskettipa se tieteellistä teologiaa tai käytännön viisautta) tulisi etsiä tradition sisäistä ykseyttä, koetella itseään onko hän itse sopusoinnussa sen kanssa."¹³ Kirkon identiteettiä ei voi siis määritellä vain sen itsensä kautta, millaisessa historiallisessa tilanteessa se kulloinkin elää, vaan sen omin olemus on löydettävissä viittauspisteestä kolmiyhteiseen Jumalaan. Tämä viittauspiste löytyy kristittyjen elämästä, mutta ei vain sisäisenä ja subjektiivisena uskontarkasteluna, vaan enemmänkin kirkollisen uskon tarkasteluna yksilön elämässä. Tämä elävä suhde on määräävämpi kuin yksikään ekklesiologinen määritelmä yksinään. Voidaankin rohkeasti ehdottaa, että normatiivista kirkon määritelmää ei Bulgakovin ajattelun pohjalta yksinkertaisesti ole luotavissa tai se on käsitteellinen tyhjiö – kirkon määritelmä pysyy aina aukinaisena ylöspäin.

Suuressa teologisessa trilogiassaan Bulgakov määrittelee kirkon olemukseksi jumalinhimillisen organismin (jää pohdittavaksi onko kyseessä sama muotoilu kuin Damaskoksen kokouksen tekstissä). Ykseys moneudessa ja moneus yhtenä Kristuksessa on Bulgakovin mukaan kristillisen ekklesiologian tapa muotoilla Jumalan dyadinen vaikutus luomakunnassa, Kristuksen ja Pyhän Hengen yhteistointana. Näin ollen kirkon olemusta pohdittaessa on otettava huomioon, että vaikka kirkolla on institutionaalinen ja hierarkkinen puolensa, ei tämä puoli tyhjennä hengellisorganista kirkon olemusta. Nämä puolet eivät kuitenkaan voi olla ristiriidas-

sa keskenään, vaikka Bulgakov tunnustaakin, että näin käytännössä usein on.¹⁴ Toisaalta muotoiluna Bulgakovin asenne on raikas, sillä hän toteaa, että

Kirkko yhteisönä, instituutiona, organisaationa, "näkyvä" tai empiirinen kirkko ei kokonaisuudessaan lankea yhteen jumalinhimillisen kirkon olemuksen kanssa...vaikkakin perustuu sille. [...] Jos on mahdollista kysyä onko olemassa ecclesia extra ecclesiam, kirkollisuutta olemassa olevan kirkollisuuden ulkopuolella, niin tällöin olisi enemmän syytä kysyä onko olemassa ecclesia supra tai intra ecclesiam. Kirkot muodostavat Kirkon fenomenologian, siis sen miten Kirkko ilmenee empiirisessä todellisuudessa ja tässä mielessä Kirkko on näkymättömän näkyvässä."¹⁵ Kirkko on jotain annettua; se on ontologisesti riippumaton historiallisesta alkupisteestään. Mutta samalla kirkko elää maailmassa, jossa inkarnaatio myös tapahtui.

Bulgakov ei tarkoita, että olisi mahdollista konstruoida ideaalikirkko historiasta tai ajattelusta. Hänen mukaansa kirkko on ontologiselta olemukseltaan jo lähtökohtaisesti hierarkkinen. Tässä kohden hän siirtyy pohtimaan apostolisen jatkumon merkitystä. Apostolinen jatkumo on itse tradition ydin, ei vain sen alkupiste. Kirkon oma identiteetti ilmenee juuri traditiona, myös historiassa, mutta samalla Jeesus Kristus on "sama eilen, tänään ja iankaikkisesti" (Hep. 13:8). Historiassa ilmenevät instituutiot ovat lopulta toissijaisia ilmentymiä itse Kirkon identiteetistä.¹⁶ Hedelmälliselle vuoropuhelulle on siis oleellista erottaa, mutta ei kokonaan leikata toisistaan irti, kirkon ontologinen olemus, jota instituutioiden rajat eivät määritä, sekä historiallinen, tätä "määrittämätöntä määrittävä" kirkko. Kuten Bulgakov huomauttaa, jos annamme olemassa olevien kirkollisten rajojen määrittää kirkon ontologista elämää, joka inkarnaation ja helluntain

12 Bulgakov 1997, 10.

13 Bulgakov 1997, 11.

14 Bulgakov 2002, 255–264.

15 Bulgakov 2002, 271.

16 Bulgakov 2002, 282. Ks. Świerkosz 1980, 38–39.

kautta kuuluu kaikille, tulemme samalla kaventa-neeksi juuri inkarnaation ja helluntain arvoa.¹⁷

Anglikaanien ja ortodoksien kokouksessa 1927 puhunut Bulgakov totesi, että kirkon institutionaaliset rajat eivät välttämättä ole samat kuin Kristuksen mystinen ruumis.¹⁸ Pelastusta ei voi kirkon ulkopuolella olla, jolloin on ajateltava että institutionaalisen kirkon ulkopuolella olevat ovat jollakin tapaa kuitenkin yhteydessä kirkkoon.¹⁹ Traditio, apostolinen jatkumo kirkkona on olemukseltaan ulospäin säteilevää, mutta samalla kirkollisuus ei ole vain yleinen kulttuurinen määre, vaan kirkko on jakamaton, yksi ja ainutlaatuinen. Osallisuus kirkosta on taas toinen asia: sen määrittely tarkoin on yhtä mahdotonta kuin itse kirkon oman olemuksenkin. Tämä kirkon säteilevä olemus avaa myös näkymän Bulgakovin tulkintaan apostolisesta traditiosta ja uskontunnustuksien luonteesta. Apostolisuus ei merkitse vain viittauspistettä historiassa, jota voitaisiin jäljittää, vaan traditio itsessään on luonteeltaan apostolista ja hierarkkista, myös tässä ja nyt. Sama pätee Raamatun ja tradition suhteeseen. Raamattu pysyy Raamattuna vain Kirkon piirissä, muutoin siitä tulee pelkkiä kirjoituksia. Bulgakov jopa katsoi, että Kirkko voisi, ”parhaimpina hetkinään”, tulla toimeen ilman kirjoituksia.

Veikko Purmonen käsittelee Bulgakovin ajattelua uunituoreessa väitöskirjassaan²⁰ ja kirjoittaa apostolisen suksession olevan kaksitasoista Bulgakovin ajattelussa. Yhtäältä kyseessä on kirkon hierarkian funktionaalinen rooli sakramenttien välittäjänä ja opillisen perustan vaalijana. Toisaalta kyse on helluntain universaalista luonteesta, jossa apostolisen uskon säilyttäminen on jokaisen kristityn ”tehtävä”. Kuten Purmonen oikein huomauttaa, säilyy Bulgakovin ajattelussa aina universalistinen piirre. Apostolinen suksessio ei saa rapautua Kristuksen sijaisuuden viranhaltijoiden legitimitetiksi, vaan

perustuu ennen muuta palvelutehtävään, jota kristillinen elämä pohjimmiltaan on. Jälleen törmätään Bulgakovin ”säteilyajatteluun”: apostolisen uskon, evankeliumin tai vaikkapa Nikean uskontunnustuksen ”validiteetti” ei kumpua vain niistä itsestään, vaan siitä miten niitä välitetään, eletään ja levitetään todeksi.

Käsillä olevien oppineuvottelujen kannalta Bulgakovin esimerkki on oivallinen työkalu yhteisten keskustelujen eteenpäinviemiseksi erityisesti ortodoksiselta kannalta. Vaikka ehdotus kirkkojen hajaannuksesta perimmäistä ykseyttä heijastavana voi tuntua rohkealta, se lähtee kuitenkin liikkeelle kirkon perimmäisen ykseyden myönteisyydestä käsin. On huomattava, että Bulgakovin ajatukset ovat saaneet osakseen paljon kritiikkiä, myös jo hänen elinaikanaan. Yhteinen usko, apostolinen perinne ja kirkolliskokousten oppimutoilit voidaan kuitenkin nähdä Bulgakovin hengessä selkeänä jaettuna perustana, jonka ulkopuolella on kirkon ”periferia” tai määrittelemätön, hämärä alue. Viime kädessä tämä periferia on maailma jonkinlaisena kirkon ulkopuolisena, mutta silti kirkon läheisyydessä ja säteilyn piirissä muovautuvana osana.

Alussa mainittujen kansainvälisten oppineuvottelujen kehyksessä Bulgakovin ajattelua voidaan soveltaa erityisesti pureuduttaessa kysymyksiin tradition ja traditioiden välisestä suhteesta. Traditiot piirtyvät tarkemmin erityislaatuksina esiin, mikäli niitä lähestytään kirkon ykseyden näkökulmasta, vaikka historiallinen tilanne eri kirkkojen välillä olisikin näkemyksellisesti ja hierarkkisesti jakaantunut. Traditioiden itseymmärryksen kannalta on ensisijaista ja luovan dialogin mahdollistavaa, että kirkollisuuden epäselvät rajat koetaan traditioiden voimavaroiksi, ei ylitsepääsemättömiksi esteiksi.

17 Bulgakov 2002, 314.

18 Bulgakov 1927, 9.

19 Bulgakov 1927, 27.

20 Purmonen 2020.

Florovskyn paradigma

Georges Florovsky edustaa 1900-luvun yhtä vaikutusvaltaisinta ortodoksisen teologian suuntaa, jota kutsutaan yleensä uuspatristiseksi synteeseiksi. Bulgakovin kanssa Pariisissa vaikuttaneen ja myöhemmin Amerikkaan emigroituneen Florovskyn voidaan katsoa edustaneen toisenlaista näkemystä tradition merkityksestä verrattuna Bulgakovin venäläisestä uskonnonfilosofiasta ammentaneeseen näkyyn. Venäläinen uskonnollinen renessanssi näyttäytyi Florovskystä länsimielisenä ja liian humanistisena. Tälle vastauksena oli Florovskyn kehittämä ”kristillinen hellenismi”, jolle tunnusomaista oli pyrkiä kirkon määrittelyssä kohti nationalismista vapaata alkukristillisyyttä – olipa se sitten faktuaalista, konstruoitua tai jopa kuviteltua.²¹ Vaikka Florovskyn ajattelua on kritisoitu myöhemmin liian jähmettyneeksi idän ja lännen välisten erojen korostuksena, on hänen ajattelunsa henki jäänyt kenties elämään joidenkin ortodoksien suhtautumisessa myös ekumeenisiin pyrintöihin. Florovskyn vaatimus, että teologin tulee ”käydä läpi kristillinen hellenisaatio” on omalta osaltaan, kenties tavoilla, joita Florovsky itse aktiivisena ekumeenisena osallistujana ei tarkoittanut, vahvistanut poileemista ortodoksista identiteettiä.

Florovskyn kirkkonäyn taustalla vaikutti Aleksei Khomiakovilta peräisin oleva ajatus ortodoksisen kirkkonäyn synteestistä. Jos roomalaiskatolinen kirkko oli luonteeltaan keskusvetoinen, ”sentripeitaalinen”, niin protestanttiset kirkot taas olivat luonteeltaan keskipakoisvoimaisia, ”sentrifugaalisia” – ortodoksinen kirkkojärjestys yhdisti konsiliaarisuudessaan sekä vapauden että ykseyden. Florovsky myös piti Bulgakovia liian liberaalina tulkinnoissaan dogmien sitovuudesta ja piti jakamat-

toman kirkon isien tekstejä perustavina ortodoksista kirkkoa ja sen suhteita määriteltäessä.

Suhteessa Raamattuun Florovskyn näkemys oli, että Raamattu oli ilmoituksen saaneen Kirkon hedelmä. Uskon laki (*regula fidei*) ohjaa raamatuntulkintaa, kun taas traditio itsessään on Kirkon mystinen, sisäinen tai karismaattinen muisti. ”Traditio oli varhaisessa kirkossa ennen muuta hermenuttinen periaate ja metodi. Raamattua saatettiin tulkita ja ymmärtää täysin oikein vain elävän apostolisen tradition valossa, joka oli krisitillisen eksistenssin ydintekijä”.²² Kirkon yhteys on näin yksilön ylittävään ja transkulttuuriseen ekklesiaaliseen kokemukseen yhdistymistä, jossa Khomiakovin *sobornost*-kirkkonäky todentuu kirkon karismaattisessa struktuurissa. Kirkon apostolisuus oli siis kokemuksellinen kategoria, jota ei voinut muokata pelkästään yksilöiden subjektiteetin varassa. Näin ollen Florovskyn näkemys ekumeniaan oli varovaisempi ja perinteisempi, mutta se myös saavutti suurempia käytännön tuloksia kuin Bulgakovin radikalismi. Vetoamukset traditioon olivat aina vetoamuksia kirkon ”mieleen”: siten oikea raamatuntulkinta saa Florovskyllä suuremman arvon kuin itse Raamatun teksti. Florovskyn mieliteemoja olikin puhua ”apostolisesta uskon talletuksesta”, josta Raamattu oli suuri, mutta vain yksi osa.²³

Historiallisen tulokulman korostaminen Florovskyllä johtaa asetelmaan, jossa ekumeeninen todellisuus on alati kivulias ja puutteellinen todellisuus. Florovsky jakoi ekumeeniset pyrinnot kahtia, ”ekumenismi ajassa” ja ”ekumenismi tilassa”. Ajassa toteutuva ekumenia on historiallisen todellisuuden ja alkuperän hahmottamista Florovskyn ohjelman mukaisesti. Ekumenismi tilassa puolestaan on perinteiden mahdollisten yhtymäkohtien hahmotelua teologisesta näkökulmasta. Pelkästään tilassa tapahtuva ekumenia edusti Florovskylle kirkon elä-

21 Gavriilyuk 2014, 206–214.

22 Florovsky 1972, 79–80.

23 Florovsky 1972, 90.

mästä vieraantunutta, tekstuaalista näkökulmaa, jossa apostolinen traditio ja vaatimus kristillisen hellenisaation läpikäymisestä jäivät taustalle.²⁴ Kirkon katolisen, eli ekklesiaalisen mielenlaadun hankkiminen oli Florovskylle ekumeeninen päämäärä, josta hän itse lausui: ”Olen itse vakuuttunut, tai jos haluat, mielipiteenäni on, että kristillisen tradition aitoa uudelleen integraatiota on etsittävä uuspatristisesta synteisistä. Ensimmäisenä meidän on opittava lukemaan ja tutkimaan isiä ei vain historiallisina teksteinä... vaan elävinä opettajina, joilta voimme saada elämän ja totuuden sanoman.”²⁵

Luonnollisesti myös Florovsky liitti kirkon synnyn helluntaitapahtumaan; helluntai oli Kristuksen voiton sinetti.²⁶ Hengen ilmoituksen johdosta kristityt ovat yhtä Kristuksen kanssa, ja muodostavat *yhden* ruumiin Paavalin opetuksen mukaisesti. Yksi ruumis ei ollut Florovskyn mukaan sattumanvarainen kielikuva, vaan ”uskon ja kokemuksen yhteenveto”. Kirkossa inkarnaatio täydellistyy. Kirkko on ylösnousseen Kristuksen ruumis maan päällä. Siten sen ykseys on juuri kirkon karismaattisessa elämässä ja tätä kautta Florovsky rajaa eri kristillisten kirkkojen mahdolliset ykseyspyrkimykset pois juuri edellä mainitussa ”ekumenia tilassa”-mielessä. Ykseyttä ei voida etsiä kirkon ulkopuolelta sen enempää kuin ”kristillisyyttä” voisi etsiä konkreettisten persoonien ulkopuolelta. Vaikka ekklesiaalinen kokemus ja elämä on pneumatologista ja karismaattista, Florovsky katsoo, että ekklesiologiassa on lähestyttävä asiaa enemmän kristologiselta kannalta, siis ortodoksisen kirkon ykseyden kannalta.²⁷

Näiden ajatusten pohjalta Florovsky itsekin koottujen teostensa ensimmäisessä osassa päätyy kysymään mitkä ovat kristillisen totuuden perimmäiset kriteerit.²⁸ Hänen ensimmäisen vastauksensa on yksiselitteisesti: Kristus on Totuus. Ilmoitusta on

kuitenkin tulkittu monilla eri tavoilla. Florovskyn mukaan alkukirkolla ei ollut muuta lähestymistapaa hermeneuttiseen kysymykseen ilmoituksen tulkinnasta kuin apostolinen traditio (*paradosis*). Jälleen kirkollinen ”mieli” (*fronesis*) nousee avainasemaan.

Kenties Florovskyn ajatusta kirkollisesta mielestä olisi tulkittava myönteisesti siten, että kehotuksessa ei ole kyse niinkään paluusta jonkinlaiseen kulta-aikaan, vaan asioiden *altistamisesta* kirkkojen ja viime kädessä kristittyjen väliselle vuorovaikutukselle. Tätä altistamista edustavat historiassa kirkolliskokoukset ja konsiilit. Näin ajateltuna traditionäky pysyy historiallisesti juurtuneena, mutta tulevaisuuden suuntaan avoimena: aivan kuten itse ilmoituskin. Nähdäkseni Florovskyn muotoilu isien tai kirkon mielen omaksumisesta on hyödyllinen juuri luodatta tätä mieltä *toisten* kirkkojen kanssa; sen sijaan on oikeutettua kyseenalaistaa traditionäky, jossa apostolisuus yksinkertaisesti lankeaisi yksin historiallisten tunnustuskunta- tai kirkkorajojen kanssa tai se olisi löydettävissä puhtaampana jostakin tietystä historiallisesta ajanjaksosta.

Bulgakovin ja Florovskyn ajatusten soveltamisesta oppikeskusteluun

Kuten todettua, Bulgakovin ja Florovskyn näkemykset ovat värittäneet ortodoksista ajattelua koko 1900-luvun ajan. Luterilaisten ja ortodoksien

24 Purmonen 2020, 217.

25 Florovsky 1950, 79.

26 Florovsky 1972, 62.

27 Florovsky 1972, 67.

28 Florovsky 1972, 97.

oppikeskusteluissa kahden mainitun teologin ajatukset ovat olleet esillä virtauksina. Jos teemana oleva apostolinen evankeliumi ja nikealainen usko ymmärretään yhteisen tradition valossa (kuten oppikeskusteluissa on tehty), ollaan jo pitkällä keskustelussa tradition erityispiirteissä. Kun huomioidaan tradition sitovuuden ja siitä osallisuuden sekä kristologinen (Kristus kirkkoruumiin päänä) että pneumatologinen (kirkon karismaattinen virka ja sakramentaalinen elämä) luonne, on mahdollista etsiä käytännön sovellutuksia nimenomaan apostolisen tradition ja evankeliumin pohjalta.

Ehkä tradition käsite on omiaan lisäämään luovaa itsereflektiota siinäkin suhteessa, että vaikka kirkon identiteetti olisi sille itselleen selvä, ei sen oma traditio kulloisessakin tilanteessa ole ”itses-tään selvää”. Tämä luova epävarmuus, oma peri-

feriamme omien traditioidemme sisässä, voi olla mielekkäämpi tapa palata kirkon tai isien ”mieleen” yhtä lailla kuin evankeliumin henkeen kuin puhtaan tekstuaaliset tai historialliset argumentit.

Yhteisen kasteen tunnustamisen edellytykset traditiokäsitysten pohjalta näyttävät valoisilta. Kirkollisten, jo voimassa olevien käytänteiden ekonomian merkitystä ei voi vähätellä. Lisäksi on kiistatonta, että kasteen vastavuoroisen tunnustamisen edellytykset ovat sekä kanonisesti että tradition valossa olemassa. Tältä pohjalta keskustelua olisikin luontevaa ohjata siihen suuntaan, että kasteen vastavuoroinen tunnustaminen tulee osaksi yhteisen ja jaetun perinteemme tunnustamista.

Bibliografia

ALFEYEV, ILARION

2012 Orthodox Christianity. Volume II: Doctrine and Teaching of the Orthodox Church. Trans. Andrew Smith. St. Vladimir's Seminary Press, Yonkers, New York.

BULGAKOV, SERGIUS

1927 "Outlines of the Teaching about the Church" Address given at the Orthodox&Anglo-Catholic Conference.http://www.sobornost.org/Archives_Bulgakov-Outlines-of-the-Teaching-about-the-Church_Dec1926-Jan1927.pdf (ks. 1.12.2020)

1997 The Orthodox Church. Trans. Lydia W. Kesich. St. Vladimir's Seminary Press, Yonkers, New York.

2002 The Bride of the Lamb. Trans. Boris Jakim. Wm. B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids, Michigan.

FLOROVSKY, GEORGES

1950 "The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement" Theology Today vol. 7 (1), 68–79.

1972 Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Vol 1. Collected Works. Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts.

GAVRILYUK, PAUL

2014 Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford University Press.

PELIKAN, JAROSLAV

1984 The Vindication of Tradition. Yale University Press.

PURMONEN, VEIKKO

2020 Venäläisen teologian kaksi tietä. Sergei Bulgakovin ja Georges Florovskyn välinen ortodoksisen teologian identiteettiä ja ekumeniakäsitystä koskeva debatti. Publications of the University of Eastern Finland. Dissertations in Education, Humanities, and Theology No 158. Joensuu.

ŚWIERKOSZ, STANISŁAW

1980 L'Église visible selon Serge Bulgakov. *Orientalia Christiana Analecta* 211. Pont. Institutum Studiorum Orientalum, Roma.

Yhteinen todistus suomalaisessa yhteiskunnassa

Jukka Hildén ja Heikki Huttunen

Me, evankelis-luterilainen seurakuntapappi Jukka Hildén Turusta ja ortodoksinen seurakuntapappi Heikki Huttunen Espoosta tapaamme joka vuosi Ilomantsissa, Iljan praasniekoilla heinäkuussa. Ilomantsi on Idän kirkon vanhinta aluetta, ja Iljan praasniekkaa, profeetta Eliaa juhlaa, on siellä vietetty temppelin vuosipäivänä jo kenties 700 vuotta. Yhtä vanhat ovat kristinuskon juuret Suomen toisessa ääripäässä, Turun Martin seurakunnassa, jota Jukka edustaa praasniekoilla. Näiden kahden seurakunnan välillä on ystävyysuhde, joka täyttää tänä vuonna 45 vuotta. Ystävyysuhde on virallinen, ja sen merkeissä on järjestetty monenlaista toimintaa, säännöllisenä kehyksenä jokavuotiset vierailut kumpaankin suuntaan. Tärkeintä on ystävyys, joka on tehnyt mahdolliseksi Lännen ja Idän kristittyjen kohtaamisen, molemmat aidosti omana itsenään.

Kirkkoherra Yrjö Luojan 16.12.1975 päiväty joulukirje kertoo seuraavaa:

Ilomantsin Pyhän Eliaan seurakunnan jäsenet, Kristuksessa rakkaat ystävät.

”Tänä päivänä Neitsyt yliolennollisen synnyttää, ja maa tarjoaa luolan lähestymättömälle. Enkelit paimenten kanssa ylistystä veisaavat. Tietäjät tähden

mukana vaeltavat, sillä meidän tähtemme on syntynyt Lapsukainen – iankaikkinen Jumala”.

Näillä ortodoksisen Kirkon jouluajan jumalanpalveluselämään sisältyvillä, Romanos Melodoksen kirjoittamilla joulun kontakkin sanoilla lähetämme Teille tervehdyksemme Vapahtajamme syntymäjuhlaan. Turun Martin seurakunnan kirkkoneuvosto, kuten Te jo tiedätte, on halunnut valita ystävyysseurakunnakseen maamme itäisimmän seurakunnan, Ilomantsin ortodoksisen Pyhän Eliaan seurakunnan. Olemme tahtoneet solmia yhteyden juuri ortodoksiseen seurakuntaan varsinkin siitä syystä, että meillä jo ennestään on rohkaisevia kokemuksia läheisestä, vuosia jatkuneesta kontaktista toisen kansankirkkomme Turun seurakuntaan. Martin kirkossa on jo vuosia sitten ensimmäiseksi Turun evankelis-luterilaisissa seurakunnissa alettu viettää ekumeenisiä tilaisuuksia, joissa ortodoksien ja luterilaisten lisäksi ovat olleet mukana myös katoliset kristityt. Yhteiset rukoukset ovat suuresti virkistäneet meitä kaikkia, ja ilomme kirkon ykseyden toteutumisesta tässä muodossa on ollut jakamaton.

Seurakuntamme kirkkoneuvosto on asettanut toimikunnan, johon me allekirjoittaneet kuulumme, suunnittelemaan ja kehittämään yhteydenpitoamme ystävyysseurakuntaamme. Olemme tänään, 16.12.1975, joka ortodoksissa kirkossa on omistettu profeetta Haggaille, koulunjohtaja ja rouva Antti Lehtisen kodissa, ja mukanaamme on myös isä Leo Makkonen, joka on aikaisemmin toiminut teidän keskellänne Ilomantsissa. Tällä kertaa emme kuitenkaan vielä esitä yksityiskohtaista suunnitelmaa tulevasta toiminnastamme, vaan tervehdimme teitä joulun ilosanomalla ja odotamme Teidän ilmoitustanne siitä, että te

puolestanne hyväksytte seurakuntamme ystävyysseurakunnaksenne ja olette valmiit rukous- ja muuhun toimintayhteyteen kanssamme toteuttaaksemme niitä yleviä kristillisiä ihanteita, jotka sisältyvät ystävyysseurakunta-ajatukseen.

*Kristus syntyi, kiittäkää,
Taivahasta riemuitkaa.
Kaikki kansat veisatkaa.
Ylistystä kantakaa.*

*Yrjö Luojola
Sirkka Puotunen
Antti Lehtinen
Seija Luojola*

Turkulainen seurakunta-aktiivi ja koulunjohtaja Antti Lehtinen oli siis vuonna 1975 perustamassa muun muassa Ilomantsin seurakunnan isä Hannu Loiman ja Martin kirkkoherran Yrjö Luojolan kanssa ystävyysseurakuntahanketta. Isä Leo Makonen eli arkkipiispa Leo oli myös tuolloin Turussa ja hankkeesta tietoinen. Suuri joukko maallikoita edesauttoi asian etenemistä.

Kirkkoneuvoston jäsen Antti Lehtinen teki syksyllä 1975 kirkkoneuvostolle aloitteen siitä, että solmitaisiin ystävyysseurakuntasuhde Ilomantsin ortodoksiseen seurakuntaan.

"Erikoista tehdyssä aloitteessa oli se, että ystävyys-suhteen kohteeksi ehdotettiin ensi kertaa maamme toiseen kansankirkkoon kuuluva yhteisö, Ilomantsin ortodoksinen Pyhän Eliaan seurakunta",

kirjoitti Turun Sanomat pitkähäkössä artikkelissaan "Ilomantsista Turun Martin ystäväseurakunta" jouluaattona 24.12.1975:

"Joulupäivän liturgian yhteydessä Ilomantsin Pyhän Eliaan kirkossa tehdään ekumeenista kirkkohistoriaa. Ilomantsin ortodoksisen seurakunnan kirkkoherra Hannu Loima lukee kirkkokansalle evankelisluterilaisen Turun Martin seurakunnan lähettämän

joulutervehdyksen, joka on samalla ystävyysjulistus ja kutsu yhteistyöhön sekä rukouselämässä että myös muussa seurakunnallisessa toiminnassa."
(TS, 24.12.1975)

Ilomantsiin ystävyysseurakunnan Iljan praasniekoille alettiin järjestää joka kesä usean päivän mittainen matka. Matkalle on osallistunut Turusta parhaimmillaan kolme linja-autollista matkalaisia.

Antti Lehtinen, Matti Äärilä, Sakari ja Anni Itähaarla ja monet muut seurakuntalaiset kuten myös seurakunnan papiston edustajat ovat toteuttaneet käytännössä Ilomantsin kesäisen retken järjestelyt turkulaisten osalta. Ilomantsin alueella seurakunta on järjestänyt vieraileville turkulaisille muun muassa ohjelmaa ja retkeläisten aterioinnin.

"Kyllä se yhteisyydentuntu on voimakkainta. Me on koettu täällä, että ollaan saman Jumalan lapsia, vaikka kuulutaankin eri kirkkokuntiin",

totesi Antti Lehtinen Ilomantsin Pogostan Sanoille v. 2000, jotka mielellään ovat kirjoittaneet aiheesta.

Ekumeeniseen kiinnostukseen ja retkiin liittyi Turussa paikallisesti toimintaa, jonka tarkoitus oli löytää uusia kiinnostuneita, joille avata ystävyystoiminnan sisältöä, ja saada myös matkalaisia jokakesäiselle pyhiinvaellukselle. Näin kerättiin myös varoja mm. matkan toteuttamiseksi.

Heti alusta alkaen vierailivat Ilomantsin ortodoksisen seurakunnan jäsenet vastavuoroisesti Turussa. Jo tammi- ja helmikuun vaihteessa 1976 vieraili Ilomantsista 27 seurakuntalaista. Tämän juhlanan viikonlopon 31.1.–1.2.1976 tapahtumissa olivat molempien seurakuntien kirkkoherrojen ohella läsnä arkkipiispa Paavali ja arkkipiispa Martti Simojoki. Metropoliitta Johannes, kirkkoherra Loima ja kirkkoherra Luojola olivat myös juhlapuhujina tilaisuuksissa. Pyhän Jumalanäidin ikoni tuli lahjoituk-

sena Martin seurakunnalle, ja sen vihki käyttöön
Martin kirkossa juhlallisesti arkkipiispa Paavali.

Ekumeenista keskustelua uudella aluevaltauksella

Viikonloppuna pidettiin useita juhlapuheita. Arkkipiispa Paavali luonnehti uutta tilannetta historialliseksi tapaukseksi, joka voisi olla esikuvana laajemmassakin mielessä. Arkkipiispa Martti Simojoki totesi, että nyt ei ole kysymys yksin kristittyjen, vaan kahden kristillisen kulttuurin kohtaamisesta seurakuntatasolla.

Kirkkoherra Hannu Loima puhui rististä, joka ei tunne rajoja. Kirkkoherra Yrjö Luojola avasi ystäväsanan merkityksiä Raamatussa palauttaen mieliin, kuinka tärkeää on ystävyyssuhteille oppia yhdessä rukoilemaan ja yhdessä tuntemaan Jeesusta Kristusta.

Aloitteentekijä, kirkkovaltuutettu Antti Lehtinen sanoi:

”Nyt luodut siteet kahteen eri kirkkokuntaan kuuluvien seurakuntien välillä ovat omiaan rikastuttamaan – näin uskon – kummankin seurakunnan toimintaa ja näiden päivien aikana solmitut henkilökohtaiset yhteydet avartavat ja syventävät itse kunkin uskonelämää ja edistävät hengellistä kasvua.”

Åbo Underrättelser kirjoitti samasta viikonlopusta otsikon *”Ortodox och lutherskt, syd och nord möts i Åbo”* alla seuraavaa. Kaikki tilaisuudet kuuluivat samalla ystävyy sviikonlopun viralliseen ohjelmaan:

”Trefaldigt storbesök får Åbo ortodoxa församling denna veckohelg. Både ärkebiskop Paavali och metropoliten Johannes - infödd Åbobo som bekant – talar i kväll vid en församlingsafton, och förrättar liturgi på lördag morgon.

Samma dag får man lyssna också till författaren Tito Colliander, som tillsammans med metropoliten talar i församlingens kyrka vid salutorget. Där lär man också få se en del av den skara från Ilomants ortodoxa församling som i detta veckoskifte är på vänskapsbesök hos Martins lutherska församling i Åbo.

Ekumenin blommar här. Senaste söndag höll ortodoxa, katoliker, och lutheraner i Åbo böneafton i Martins kyrka. I kväll möts Ilomants-bor och åbabor i Martins församlingshem, och om söndag kl 13 håller de två församlingarna en vänskapsfest i Martins kyrka, där både ärkebiskop Simojoki och ärkebiskop Paavali skall tala över samfundsgränsen och ortodoxa körer sjunga.” (ÅU, 2.2.1976)

Yhteyden eväitä

Alusta alkaen oli selvää, että kiinnostusta oli molemmilla tahoilla. Innostukseen vaikutti erityisesti molempien kirkkoherrojen suuri panos ja jatkuva yhteydenpito. Toisaalta seurakuntalaisten kiinnostus molemmilla suunnilla näkyi vaikkapa suurena vieraanvaraisuutena ja aitona kiinnostuksena.

Juuri yhteinen jakaminen, ikaikainen ateriyhteys, toteutui vuodesta toiseen. Vaikka Herran pöytä ei ole vielä kristityille yhteinen, oli kotien ja seurakuntalaisten vieraanvaraisuus ja kohtaaminen alusta alkaen tärkeä side eri suunnilta olevien kristittyjen kesken.

Seurakuntien ja todellisten ihmisten kohtaaminen avasi monia silmiä. Tämä kaikki toi Luojan luomat saman perheen jäsenet yhteen, saman pöydän ääreen. Osa saattoi olla myös yllätysefektiä, mutta aivan varmasti monien toiveet toteutuivat, kun kohtaamisesta tuli totta.

Lehdissäkin kiinnitettiin huomiota uudenlaiseen toimintaan. Sakari Huovinen kirjoitti Turun Sanomissa tammikuussa 1976:

”Tämä kahden eri kirkkokunnan ystävyyside on vasta ensimmäinen, mutta se on hyvänä esimerkkinä kaikille muillekin seurakunnille, jotka haluavat olla toteuttamassa itse kirkon Herran toivomusta ´että he kaikki yhtä olisivat´:

”Ekumeenisen rukousviikon jälleen lähestyessä on jokaisen seurakuntalaisen aiheellista enemmän kuin koskaan miettiä, miten minä voisin päästä lähemmäksi muita kristittyjä, kuuluivat he sitten luterilaisiin, ortodokseihin, katolisiin, tai vapaakirkollisiin.

Mitä minä voisin heiltä oppia? Eri kirkkojen yhteyttä ei rakenneta vain suurissa kokouksissa, vaan yksityisten kristittyjen suhteet ovat se pohja, josta ekumeeninen liike vain voi ammentaa voimansa.”

Olennaista on, että seurakuntien suhde ei hiipunut, kun pioneereista jätti aika. Varsinkin Ilomantsin ortodoksisen seurakunnan kohdalla aika ja olosuhteet ovat muuttuneet merkittävästi 1970-luvulta tähän päivään, mutta ekumeeniseen ystävyteen kuuluu se, että hengelliseen kohtaamiseen vaihdetaan arkisia kuulumisia ja pohditaan ajan ilmiöitä, koko Suomen leveydeltä. Turun Martin-seurakunnan ja Ilomantsin ortodoksisen seurakunnan ystävyys suhde on ollut mallina muille seurakunnille. Se sai Suomen Ekumeenisen Neuvoston tunnustuspalkinnon ”Vuoden ekumeeninen teko” vuonna 2017.

Idän ja Lännen kohtaaminen Suomenniemellä

Suomen ortodoksinen kirkko on syntynyt kohtaamisesta Idän ja Lännen välillä. Kristinusko saapui nykyisen Suomen alueelle samaan aikaan idästä ja lännestä. Rajankäynti ja Ruotsin valtakunnan laajentuminen itään merkitsi keskiajalta uudelle ajalle asti ortodoksisen kristinuskon vaikutuksen

väistymistä. Pähkinäsaaren rauhansopimuksessa 1323 tunnustetaan rajan länsipuolella kolme ortodoksista seurakuntaa. Raja kulki Suomen poikki kaakosta luoteeseen, Rajajoelta (Siestarjoki, Systerbäck) nykyisen Raahan seudulle, ja se on edelleen havaittavissa kulttuurirajana monilla perinteen tasoilla. Vuonna 1617 solmitun Stolbovan rauhan raja on kaukana Laatokan pohjoispuolella sulkien sisäänsä ortodoksisen Karjalan keskukset Valamon luostaria myöten. Sen sisällä ortodoksien olo kävi tukalaksi ja johti kahden kolmasosan maanpakoon ja läntisen väestön levittäytymiseen Laatokan länsi- ja etelärannoille.

Epäsuotuisa kehitys johti kuitenkin Suomen ortodoksisen kirkon syntyyn, kun rajansiirtojen seurauksena muodostuneelle ”Vanhan Suomen” alueelle tarvittiin oma hengellinen hallinto, ja vuonna 1743 perustettiin Viipurin hengellinen hallitus eli konsistori, tällöin Venäjän keisarikunnan alueelle. Tarinan ainutlaatuisten kohtaamisten sarjaan kuuluu, että 1700-luvun lopulla Porvoon luterilainen tuomiokapituli valvoi rajan Ruotsin puolella sinitelleiden ortodoksisten seurakuntien, Taipaleen ja Ilomantsin, hallintoa.

Suomen suuriruhtinaskuntaan (1809–1917) Venäjän yhteydessä liitettiin vuonna 1812 Vanha Suomi. Merkittävä ortodoksinen vähemmistö Laatokan-Karjalassa ja Kaakkois-Suomen kaupungeissa tuli ensimmäistä kertaa mukaan Suomen kansalliseen kehitykseen ja antoi Kalevalan ja karelianismin kautta siihen uudenlaista innoitusta. Suuriruhtinaskunnan järjestys perustui Ruotsin lakiin, ja sillä pohjalta maamme kehittyi kohti itsenäisyyttä. Autonomian arkkitehtien kreivi Armfeltin ja arkkipiiispa Tengströmin näkemys oli kuitenkin laajempi kuin ”ruotsalainen Suomi”.

Olosuhteet olivat suotuisat suomen- ja ruotsinkielisen hengenelämän viriämiselle ortodoksisessa kirkossa. Viipurin hengellisestä hallituksesta muodostettiin hiippakunta, jonka aseman nuori tasaval-

ta tunnusti marraskuussa 1918 ja joka itsenäistyi autonomiseksi kirkoksi.

Luterilaisten suomalaisten ja venäläisten ortodoksien välissä

Ortodoksisen kirkon kehitys suomenkieliseksi kansankirkoksi Laatokan-Karjalassa lähti liikkeelle kilpailutilanteesta. Suomenmielisten luterilaisten tavoitteena oli tuoda valistusta sivistymättömille rajakarjalaisille, ajatuksena että oikea suomalainen on luterilainen. Esimerkiksi opettajaseminaarin, diakonissalaitoksen ja raamattutalon sijoittaminen Sortavalaan lienevät hyviä esimerkkejä siitä. Toisaalla saatettiin ajatella, että hurskaan ortodoksin tuli aina olla myös tsaarin uskollinen alamainen. Suomenkielinen ortodoksinen identiteetti on saanut alkunsa näiden kahden valtavirran välissä, vaihtoehtona sekä eksklusiivisesti luterilaiselle suomalaisuudelle että imperialistiselle isovenäläiselle ortodoksisuudelle.

Kansanvalistus merkitsi menetelmien ennakkoluulotonta omaksumista luterilaiselta taholta. Olenainen valinta oli toimia suomen kirjakielellä, ei kehittää karjalaisesta kansankielestä omaa kirjakieltä. Rippikoulut, opintopiirit, ompeluseurat, opetusmenetelmät ja monet julkaisut sovelsivat naapurikirkon mallia. 1880-luvulla alkanut kehitys muokkasi olennaisella tavalla niitä kirkollisen elämän ja hengellisyyspiirteitä, jotka ovat edelleen luonteenomaisia ja ainutlaatuisia suomalaiselle ortodoksiselle kirkollisuudelle. Kirkon autonomian myötä omaksuttiin hallintoon paljon luterilaisen kirkon esikuvista. Syntyi ortodoksinen kansankirkko, jonka suhde yhteiskuntaan oli Laatokan-Karjalassa samantyyppinen kuin luterilaisen kirkon muualla Suomessa. Historiantutkimuksen mielenkiintoinen

tehtävä olisi vielä selvittää, millä tavoin Venäjän kirkon voimakas samanaikainen uudistusliike heijastui karjalaisten pappien ja opettajien ajatuksiin. Eturivin papit olivat saaneet tasokkaan koulutuksen Pietarin hengellisessä seminaarissa ja akatemiassa.

Karjalan kotiseutujen menettäminen viime sodissa olisi voinut merkitä ortodoksisen kirkon hiipumista Suomesta. Kansankirkon asema luterilaisen enemmistön rinnalla ei ollut enää itsestäänselvyys. Kirkon elämä evakossa kuitenkin vakiintui, kun laki ortodoksisesta kirkosta säädettiin vuonna 1949 ja kirkon jälleenrakennuslaki vuonna 1950 ja kun kanoninen kiista Moskovian patriarkaatin kanssa päättyi vuonna 1956. Aseveljeys oli luonut ystävyyden siteitä molempien kirkkojen papiston välille, ja uudet ortodoksiset seurakunnat eri puolilla maata antoivat uusia mahdollisuuksia paikalliseen ekumeniaan. Alun epäluulojen jälkeen luterilaiset seurakunnat tarjosivat vieraanvaraisesti tilojaan ortodoksien jumalanpalveluksiin ja toimituksiin - tarjoavat edelleenkin - ja vähitellen seurakuntien välille syntyi luottamusta ja tasaveroisuutta. Alettiin puhua maailman luterilaisimmista ortodokseista ja ortodoksisimmista luterilaisista.

Tasaveroiseen ekumeniaan ja sen tuolle puolelle

Ilomantsin ortodoksisen seurakunnan ja Turun Martin seurakunnan ystävyys on malliesimerkki sodanjälkeisestä ekumeenisesta kehityksestä. Vaikka Ilomantsi oli menettänyt sodassa vain itäiset alueensa ja profeetta Elian seurakunta edusti paikkakunnan vanhinta traditiota, paikallisiin luterilaisiin vallitsi luokkaero. Oli helpompi solmia ystävyys toiselle puolelle Suomea kuin saman pitäjän sisällä. Nyt voimme nähdä, että Ilomantsin tilanne edusti menneisyyttä ja kurkotus Turkuun tulevaisuutta. Turun ystäville Ilomantsin ortodoksinen seurakun-

ta edusti suurta kristillistä traditiota ja oli tasaveroinen, mielenkiintoinen, vähän eksoottinenkin kumppani teologisessa ja hengellisessä dialogissa. Urbanissa Suomessa on siirrytty yhä kauemmas siitä perinteisestä elämänmuodosta, joka vallitsi vielä 1970-luvun alun Ilomantsissa. Tilanteemme tänään eri puolilla Suomea muistuttaa sitä jälki-kristillistä kaupunkielämää, katsomusten moninaisuutta ja dialogia, jota Turku ja ystävyys Turkuun jo tuolloin edusti.

Molemmat kansankirkot kohtaavat kirkollisuuden ja uskonnon aseman muutoksen yhteiskunnassa samasta näkökulmasta. Ortodoksisesta yhtenäiskulttuurista ei ole ollut sodan jälkeen kuin rippeitä Ilomantsin ja Inarin ortodoksikylissä. Saman voi todeta tapahtuneen luterilaisen identiteetin suhteen viimeistään 2000-luvulla. Muut maailmanuskonnot ovat kasvavia naapureita ja yhteistyökumppaneita eri puolilla Suomea. Niin sanottu uskonnottomuus haastaa kirkkojen läsnäoloa yhteiskunnan rakenteissa, sekä symbolista että sielunhoidollista. Uskontojen tuntemuksen ja niiden sisällä käytävän keskustelun merkitystä ei aina nähdä. Aggressiivinen sekulaari logiikka vaatii alle 18-vuotiaiden eristämistä uskonnollisista vaikutteista kotona ja koulussa, kuten joistakin puheenvuoroista keskustelussa poikien ympärileikkauksesta tai koulun uskonnonopetuksesta voi päätellä.

Samalla näemme identiteettipolitiikkaa, jossa uskontoa – Euroopassa kristinuskoa ja islamia – käytetään ääriliikkeiden polttoaineena. Kristinuskolla voidaan perustella kansallista itsekkyyttä, maahanmuuttovastaisuutta, ksenofobiaa, armotonta asennetta kaikenlaista poikkeavuutta kohtaan ja jopa rasismia. Äärimmäisyyksiin menevän vastakainasettelun terävä esimerkki on suhtautuminen aborttiin. Kahdessa länsimaassa on viime aikoina säädetty täysin päinvastaisesti raskauden keskeyttämisestä: Puolassa abortti on käytännössä kokonaan kielletty ja Uudessa Seelannissa se on lähes täysin sallittu. On mielenkiintoista tarkastella, missä määrin nämä ääripäät näkyvät Suomen politiik-

kassa ja millä tavoin kristinuskoa käytetään vastakaisten kantojen perusteluissa.

Kuinka luoda yhteyksiä nyt ja tässä?

Istuin [Jukka Hildén] marraskuussa Satashellin Mäkkärillä Turussa, sillä seurakuntayhtymän alueella ovat toimipisteiden langattomat yhteydet niin rajalliset tai huonot, että kannattaa käyttää aikansa paremmin. Marraskuiseen iltaan oli lähtenyt myös viiden aikuisen somalinalaisen ryhmä. He olivat istahtaneet tultuaan minun jälkeeni vastakkaiseen pöytään. He kävivät keskusteluaan välillä kotikielillä, välillä suomeksi: vilkkaita kommentteja, paljon naurua ja varmasti myös jakamista, jota kuka tahansa opiskelija viikonlopun alla harrastaa.

Jostakin syystä aloimme keskustella, ja yksi naisista pyysi minua arvaamaan, missä turkulaisissa korkeakouluissa he opiskelivat. Psykologinen silmäni arvioi varsin oikein heidän opinahjonsa, mikä taisi olla heistä hiukan yllättävää: sosiaali-alaa, lääketiedettä, sairaanhoitoa, biologiaa; arvioin hiukan yleis- täen.

Varsin moni näennäinen perinteisesti asetettu tai keinotekoisesti ylläpidetty raja tuli yllä mainitussa tilanteessa ylitettyä. Minä ylitin sen. En kai enää jaksa pitää niitä yllä. Enkä halua. sillä niin paljon jää muuten tapahtumatta. Ystävä- ja tuttavapiiriini kuuluu kirjava joukko väkeä: kristittyjä, eri perinteitä edustavia ns. kantasuomalaisia, maallistunutta väkeä, muslimeita eri maista, muslimimaiden tanne paenneita kristittyjä, täällä kääntyneitä, afrikkalaisia jne.

Miksi pidämme defenssit niin korkealla?

En edelleenkään usko, että itse kehittelemämme rajalinjat olisivat välttämättä todellisia. Liittyen varsinkin siihen, kuinka voin puhutella - ketä ja missä tilanteessa. Hienovaraiset erot ovat toisaalta totta edelleen tietyissä tilanteissa. Mutta olen aika varma siitä, että kuka tahansa ymmärtää saadessaan osakseen kunnioitusta tai kohteliaisuuden, ystävällisyyttä ja rakkautta. Toimivatko kristityt näin? Näitä asioita vain ei kannata tuhlat...?

Suomen ja maailman tilanne on muuttumassa rajumpaa vauhtia kuin koskaan ennen. Vauhti on kova, ja arvojen muutoksen myötä seuraavat myös monet kriisit. Olemme hyvinkin jo pääsemässä lähelle tapahtumien ydintä, ainakin muutoksen seurauksia. Onko mikään niin kuin ennen? Kuitenkin ihmisten kohtaamiseen pätevät nuo samat tutut säännöt.

Jääkö siis ekumenia tai muu kirkkojen työ jalkoihin? Uudistummeko me mieleltämme vai tyydymmekö sivustakatsojiksi? Heilahtaako heiluri enää takaisin meihin asti, edes seuraavilla vuoroilla? ”Jäämmekö junasta” olisi kai relevantti kysymys. Oikeastaan se meni jo.

On aihetta kysyä, mikä on kristinuskon ja yleensä uskonnon asema julkisella paikalla tämän päivän ja huomisen Suomessa. Tämä pohdinta on erityisen tärkeää evankelis-luterilaiselle ja ortodoksiselle kirkolle, jotka kantavat maamme tuhatvuotista kristillisen uskon ja kulttuurin perintöä. Kenties näiden, kahta muinoin toisilleen vastakkaista kulttuuria edustavien yhteisöjen välille rakennettu luottamus ja ystävyys voi olla esimerkkinä nykyisille pyrkimyksille uskonyhteisöjen dialogiin ja yhteistoimintaan?

Profeetallisuus katumuksen kautta

Ortodoksisessa näkemyksessä kirkon suhteesta maailmaan korostuu kirkon profeetallinen tehtävä. Jumalan lihaksitulemisesta, inkarnaatiosta, alkoi viimeinen aika, eskhaton. Tänä viimeisenä aikana näköpiirissä on pelastettu ihmiskunta ja luomakunta, jonka Kristuksen risti ja ylösnousemus laittavat liikkeelle. Kirkon tehtävä maailmassa on profeetallinen - julistaa ja edustaa tätä todellisuutta, olla Jumalan mielen ja tahdon ”eteenpäinkertoja” (forthteller). Tässä profeetallisessa tehtävässä on mukana kirkon kokonaisuus – *totus Christus, caput et corpus* –, jokainen jäsen osana kokonaisuudesta. Mutta profeetallisuutta ei ole ilman hintaa, kipua, katumusta. Hengellisyys ilman katumusta on fari-sealaisuutta eikä julista Jumalan mieltä ja tahtoa. Jokaisen sukupolven on löydettävä kirkon profeetallinen tehtävä uudestaan, omassa kontekstissaan, oman katumuksensa kautta.

C.S. Lewisin mukaan kirkon luonnollinen asema maailmassa on ”resident alien”- ulkomaalainen, jolla on oleskelulupa. Tällöin kirkko on maailmassa mutta ei maailmasta. Siinä asemassa kirkko on avoin profeetalliselle tehtävälleen. Marginaalissa, yhteiskunnan reunalla, kirkko kuulee tarkkaavaisesti Jumalan mieltä ja tahtoa. Siinä asemassa kirkko ja sen jäsenet ovat avoimia ja uskollisia pyhää Traditiota kohtaan ja kaipaavat harkinnan armoilahjaa. Kreikkalaisilla on tapana sanoa, että epävarmassa tilanteessa Pyhä Henki saa tilaa toimia. Canterburyn emeritus-arkkipiispa Rowan Williams kirjoittaa, että kun kirkko vapautuu kiusauksesta (passion) tulla otetuksi vakavasti, olla suojelun kohteena ja tulla totelluksi, se voi tulla kuulluksi, saada takaisin uskottavuuden. Ilman valtion tukea ja yhteiskunnan vanhoja rakenteita toimivilla vapaakirkoilla on tässä suhteessa näkemystä ja kokemusta, jota molemmat kansankirkkomme tarvitsevat muuttuvissa olosuhteissa.

Good Old England

Suur-Lontoon alueella ja muissa isoissa brittikaupungeissa toimii suuri joukko anglikaanikirkon seurakuntia, jotka ovat etsineet uusia tapoja kohdata urbaaneja ihmisiä. Seurakuntarakenne poikkeaa jonkin verrankin suomalaisista malleista. Yleistäen voi sanoa, että seurakunnat ovat itsenäisempiä. Varsinkin suurten kaupunkien monissa seurakunnissa jäsenmäärät tai osallistumisen prosentti putosi viime vuosikymmeninä. Kirkkoja suljettiin ja suljetaan myyntiin.

Niinpä monet seurakunnat ovat alkaneet tosissaan toimia, saadakseen jäsenmääränsä, kävijäluvut ja taloutensa kuntoon. Toiminta on tavoittavampaa, konkreettisempaa, henkilökohtaisempaa, hengellisempää. Kirkkorakennuksetkin ovat muuttuneet, ja tällaiset uudistetut tilat palvelevat monipuolisesti käyttöä.

Oma yleistävä arvioni on, että on lähdetty kohti jotakin sellaista, joka on ollut totta kirkon alkuaikoina. Jakaminen, todelliset kysymykset, rehellinen hengellisten tarpeiden kohtaaminen, todellinen auttaminen. Myös jumalanpalveluselämä on ollut luupin alla. Itse [Jukka Hildén] arvostan vanhoja riihtuksia, varsin konservatiivisesti vanhojen kirkkojen messuja, vaikka en edes pääse ehtoolliselle! Silti on pelottavaa, että yhä useampi kaikkoo kaiken kirkollisen toiminnan piiristä Euroopassa. Vaihtelua on alueittain ja kauempana suurista keskuksista, mutta suunta näyttää samalta. Populistiset keinot eivät auta, eivätkä kerran eronsa toteuttaneet juurikaan palaa.

Tervetuloa tulevaisuuteen

Viron evankelis-luterilainen arkkiepiopa Urmas Viilma kertoo, että hän aloittaa usein tapaamiset

suomalaisten kanssa toivottamalla: "Tervetuloa tulevaisuuteen!" Samaa voisi sanoa Viron ortodoksisen kirkon päämies, metropoliitta Stefanos. Viron kirkot ovat selviytyneet kansan ja sen uskon vainosta. Viron ortodoksinen kirkko "likvidoitiin" (KGB:n asiakirjan sanamuoto) vuonna 1944, ja kuin ihmeen kaupalla se on jälleen kanonisesti olemassa vuodesta 1996 lähtien. Virossa vain n. 15 % väestöstä on minkään kristillisen kirkon jäseniä, vaikka uskonnollisia tunteita on lähes puolella väestöstä. Kirkot ovat köyhiä, mutta niiden piirissä on paljon aitoa hengellistä elämää ja vahvoja yhteisöjä. Kommunismineen vaino, jälkikommunistinen uskomusten sumu tai uusliberalistinen itsekkyyks eivät ole kukistaneet kristinuskoa. Viron ortodoksinen kirkko on onnistunut kasvamaan monikieliseksi ja monietniseksi yhteisöksi, neuvostomiehityksen aiheuttamien jännitteiden yli. Kirkkojen näkökyky on kirkas, eikä niillä ole vaikeuksia määritellä prioriteettejaan. Ympäröivän yhteiskunnan silmissä niillä on uskotavuutta.

Ekumenian uudistuminen?

Ekumenian saralla turkulaisten ja ilomantsilaisten kokeilu sai jo heti alussa huomattavasti tuulta siipiensä alle. Mutta jääkö sekin lopulta sivuun – ennen kuin edes Kotimaa-lehti ehtii siitä kirjoittaa? Itse uskon edelleen vakaasti ja naiivisti, että aina kun kohdataan henkilökohtaisella tasolla, jää merkittävä jälki. Niin tunne- kuin hengelliseen rekisteriin. Ei vain pidä luovuttaa. Se on jopa merkittävämpää kuin menojen muoto.

Kirkkoisien ja muiden kilvoittelijoiden viesti on tämä sama. Luovuttaminen ei kannata. Mutta onko minkä tahansa kirkon rakenne tai varsinkin sen palvelijoiden asenne nykyisellään toimiva? Byrokraattisuutta välttelevänä ja turhan tärkeydelle allergisena oli aikamoinen shokki siirtyä turvallisesta koulustani, Åbo Akademin jo entisestä teologisesta

tiedekunnasta, ”kirkon töihin”, jonne monin kampanjoin kutsutaan. Minut kutsuttiin kyllä virkaan kotiseurakuntaani, mutta yleinen sirpaleisuus ja näyn hajanaisuus on edelleen hämmentävää. Kuinka voisimme kuvitella monenkaan viihtyvän, ellemme saa aikaiseksi henkilökohtaisempaa ja todellisempaa yhteyttä seurakuntalaisten välille?

Kristinusko julistaa, että parannuksen teko, muutos on mahdollinen. Kirkkojen on nähtävä ja julistettava, että maailman meno, sen vallalla oleva organisaatio ja olomuoto eivät ole kaikki. Tämä mielenmuutoksen ja katumuksen asenne perustuu apofaattiseen lähestymistapaan, asenteeseen, jonka mukaan asioissa on vielä jotakin enemmän kuin osaamme niistä sanoa. Ylösnoussut Kristus muuttaa kaikki ihmisten väliset suhteet ja avautuu vuorovaikutus, jossa Hengen lahjoja annetaan ja otetaan vastaan. Se on esimakua Valtakunnasta, joka vapauttaa pelosta, sorrosta, väkivallasta ja ulkopuolelle sulkemisesta. Se avaa tien kohti Kristuksen kirkon ykseyttä, se näyttää mitä on vastavuoroinen suhde ja luottamus, mitä ovat jaetut lahjat ja mitä on rakkaus.

Kirkkoherra Hannu Loima kirjoitti vuonna 1977 Näköala-lehden numerossa 2:

*”... marttilaiset saarnaavat meille, me laulamme heille. He antavat meille teoksiaan, me heille tuohitöitä ja piirakoita. Me olemme erilaisia, siitä on lähdettävä ja se on hyväksyttävä. Me uskomme eri tavalla kuin marttilaiset, nimenomaan **tavalla**. Jumalanpalveluksemme on erilainen, monet käyttäneiden asiat ratkaisemme eri tavalla kuin he.*

Mutta on ihmeellistä ja nöyräksi tekevää, vaikka sen itse sanonkin, että me viihdymme yhdessä ja meillä on hyvä olla yhdessä. On jotain suurenmoista Jumalan lahjaa, että voi luottaa toisiin ihmisiin, erilaisiin ihmisiin, luottaa ja olla ortodoksi-

na heidän seurassaan levollisesti ja pelkäämättä. Pelkäämättä edes ajatuksissaan ylenkatsetta tahi jotakin muuta kristilliseen rakkauteen kuulumatonta.

Jumala on siunannut ystävyysuhteemme. Se on sydämien tuntema asia, tuskin älyllisesti todistettava. Huolemme on se, että me jatkosakin voisimme olla riittävän nöyrät ja rehelliset toisillemme niin kuin yhden ruumiin jäsenten on oltava aitoja toisilleen. Pyydän, että kaikki, joille kristittyjen rakkauden todistusvoima on tärkeä ja rakas, avatessaan sydämensä Jumalan edessä, kantavat Hänelle myös tämän asiamme. Kristus on ylösnoussut! Hän on totisesti ylösnoussut meidän kaikkien tähden.”

2. NEUVOTTELUT INKERIN KIRKON KANSSA 16.4.2021

Tervehdyssanat

Seppo Häkkinen

Pari viikkoa sitten (1.4.2021) julkistettiin Suomessa Vuoden lehtikuva 2020 -kilpailun voittaja. Silja Viitalan kuvassa näkyy osa Tuuterin kansallispukua ja kertakäyttöhansikkaassa oleva käsi. Kuva on otettu Keskustapuolueen puoluekokouksesta, johon talokoolainen Tuija Tikkanen osallistui yllään Tuuterin kansallispuku, kasvovisiiri ja kertakäyttöhanskat.

Sinänsä yksinkertainen kuva sisältää paljon paitsi ajankuvaa myös historiaa ja symboliikkaa. Tuuterin kansallispuku (puvun 1980-luvulla tarkistettua pukumallia kutsutaan nimellä Tuutarin puku) eli äyramöispuku Inkerinmaalta on yksi Suomen suosituimpia ja kauneimmaksi sanottuja pukuja. Konkreettisesti tavalla tällainen yksittäinen asia kertoo vahvasta suomalaisten ja inkeriläisten yhteisestä historiasta. Se kertoo välillämme vallitsevasta yhteydestä.

Toisaalta kuva kertoo poikkeuksellisesta jo yli vuoden kestäneestä ajasta, jolloin on ollut vaikea vaalia yhteyttä. Muovinen kertakäyttöhanska viittaa koronapandemiaan. Se on monella tavalla rajoittanut yhteydenpitoa ja johtanut eristäytymiseen. Pandemia on sulkenut rajat ja kääntänyt ihmisryhmät, kansat ja myös kirkot sisäänpäin. Suojattu käsi varoittaa, että toinen ihminen voi olla uhka.

Pandemian seurauksista kertoo sekin, että tänä viikonloppuna meidän piti tavata toisemme kirkkojemme neuvottelukunnan kokouksessa Venäjällä.

Joudumme tyytymään muutaman tunnin etäkokoukseen. Onneksi nykyajan tekniikka mahdollistaa tällaisen kohtaamisen.

Ensi viikon torstaina (22.4.2021) tulee kuluneeksi 20 vuotta Euroopan kirkkojen välisen yhteistyöasiakirjan Charta Oecumenica allekirjoittamisesta. Charta Oecumenica on Euroopan kirkkojen konferenssin ja Euroopan katolisten piispainkokousten neuvoston yhteistyönä syntynyt ekumeeninen asiakirja. Sekä Inkerin kirkko että Suomen luterilainen kirkko ovat Euroopan kirkkojen konferenssin jäseniä, joten asiakirja on merkittävä meille kummallekin kirkolle.

Asiakirjassa on kirkkoille kaikkiaan 12 suuntaviivaa. Otan tässä esille kolme kohtaa.

Dokumentin toisessa suuntaviivassa puhutaan evankeliumin julistamisesta yhdessä: ”Kirkkojen kaikkein tärkein tehtävä Euroopassa on yhteinen evankeliumin julistus sekä sanoin että teoin kaikkien pelastukseksi. Sekä yhteisöt että yksilöt ovat laajamittaisesti kadottaneet elämänsuunnan ja irtautuneet kristillisistä arvoista. Tämä haastaa kristittyjä todistamaan uskostaan ennen muuta vastuksena elämäntarkoituksen kyselyyn, jota esiintyy niin monessa muodossa.”

Suuntaviivassa kuusi tuodaan esille dialogin välttämättömyys: ”Me kuulumme yhteen Kristuksessa.

Tällä tosiasialla on perustava merkitys ajattellessamme teologisten ja eettisten näkemystemme eroja. - - Ekumeenisen yhteyden syventämiseksi on ehdottomasti jatkettava yrityksiä saavuttaa yksimielisyys uskossa. Vain siten voidaan kirkolliselle yhteydelle antaa teologinen perusta. Dialogille ei ole vaihtoehtoa.”

Suuntaviivassa kahdeksan käsitellään kansojen ja kulttuurien sovintoa: ”Monien ristiriitojen keskellä kirkkojen kutsumuksena on palvella yhdessä sovinnon aikaansaamista kansojen ja kulttuurien kesken. Tiedämme, että tämän tärkeänä edellytyksenä on rauha kirkkojen kesken.”

Vuoden lehtikuva kertoo yhteisestä historiastamme ja pandemian seurauksista. Tässä tilanteessa Charta Oecumenica muistuttaa kirkon tärkeimmästä tehtävästä julistaa evankeliumia ”sekä sanoin että teoin kaikkien pelastukseksi”. Se nostaa esille vuoropuhelun tärkeyden kirkkojen välillä. ”Dialogille ei ole vaihtoehtoa.” Se korostaa kirkkojen merkitystä rauhan ja sovinnon välittäjinä. Toinen ihminen ei ole uhka, vaan sisar ja veli.

Kokoonnumme kirkkojemme välisen neuvottelukunnan kokoukseen poikkeuksellisissa oloissa maailmanlaajuisen pandemian keskellä. Kristittyinä meillä on etuoikeus kokoontua Jumalan lupauksen varassa. Luotamme ylösnousseen Jeesuksen sanaan olla meidän kanssamme (Matt. 28:20) ja Herran lupaukseen, että ”minä johdatan heitä, kun he kulkevat rukoillen” (Jer. 31:9). Siunatkoon kaikkivaltias Jumala neuvottelukuntamme kokoontumisen.

Ajankohtaiskatsaus Suomen evankelis-luterilaisesta kirkosta

Suomen ja Inkerin evankelis-luterilaisten kirkkojen neuvottelukunnan kokous 16.4.2021

Kimmo Kääriäinen

Kirkon juridinen asema (onko muutoksia) liittyen suhteisiin valtion kanssa?

Jokaisessa maassa valtauskonnon ja valtionhallinnon suhteet on järjestetty hieman eri tavoin, eikä järjestelmiä voi suoraan verrata toisiinsa. Pohjoismaissa, joissa luterilainen kirkko on selkeässä enemmistöasemassa, on valtion ja kirkon suhde historiallisesti ollut tiivis.

Valtionkirkkojärjestelmä on Suomessa purettu vuonna 1869 kun ensimmäinen kirkkolaki astui voimaan. Valtio ja kirkko ovat erillisiä toimijoita, ja kirkko päättää asioistaan itsenäisesti. Suomen evankelis-luterilaista kirkkoa kuvaakin paremmin sana **kansankirkko**. Kirkkoon kuuluu enemmistö suomalaisista, ja se hoitaa useita yhteiskunnallisesti tärkeitä tehtäviä. Luterilainen kulttuuri ja tavat näkyvät monella tavoin suomalaisessa kulttuurissa.

Kirkon ja valtionhallinnon yhteistyö näkyy esimerkiksi siinä, että valtiopäivien aloittamisen yhteydessä vietetään jumalanpalvelusta, ja valtioneuvostolla on oma edustajansa kirkolliskokouksessa. Kirkolliset asiat on nimetty yhdelle ministereistä, joka tuo tervehdyksensä kirkolliskokoukselle.

Kirkolta myös pyydetään lausuntoja esimerkiksi lakimuutoshankkeista.

Kirkko on **julkisoikeudellinen** toimija, joka tekee oikeudellisia toimia esimerkiksi vihkiessään avioliittoon. Kirkkoon sovelletaan virkojen ja hankintojen osalta samaa lainsäädäntöä kuin kuntiin ja valtioon.

Kirkon asemasta määrätään **kirkkolaissa**. Kirkkolain muutokset valmistelee kirkolliskokous. Eduskunta joko hylkää tai hyväksyy esitykset. Kirkkolain uudistaminen on parhaillaan vireillä. Eduskunta ei hyväksynyt kirkolliskokouksen sille lähettämää esitystä uudeksi kirkkolaiksi, vaan edellytti siihen useita muutoksia. Uusi esitys kirkkolaista on nyt kirkolliskokouksen käsittelyssä ja sitä on tarkoitus käsitellä marraskuulle siirretyssä kirkolliskokouksessa.

Kirkon ja valtion suhteisiin ei tällä hetkellä ole vireillä merkittäviä muutoksia.

Pandemian vaikutus seurakuntien/järjestöjen talouteen

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon seurakunnat käyttävät kirkollisverovarvoja toimintansa rahoitta-

miseen. Luterilaisella ja ortodoksisella kirkolla on Suomessa veronkanto-oikeus. Kirkollisvero kerätään kirkon jäseniltä valtion verotuksen ja kunnallisen verotuksen yhteydessä. Luterilainen kirkko korvaa valtiolle veronkannosta aiheutuvat kustannukset.

Vuoden 2016 alusta alkaen seurakunnat saavat valtion aiemmin myöntämän yhteisövero-tuoton tilalle lakisääteistä valtionrahoitusta. Sen avulla seurakunnat hoitavat kirkolle määrättyjä yhteiskunnallisia tehtäviä, kuten hautausmaiden ylläpito, kulttuurihistoriallisesti arvokkaiden rakennusten (esimerkiksi vanhojen kirkkojen) ylläpito ja väestökirjanpito. Koronapandemia ei vaikuttanut vuonna 2020 seurakuntien verotuloihin eikä valtionrahoitukseen.

Tulevina vuosina verotulojen odotetaan vähenevän kirkon jäsenmäärän laskun vuoksi. On myös huomattava, että seurakuntien taloudellinen tilanne vaihtelee suuresti eri puolilla maata. Erityisesti muuttotappiosta kärsivien alueiden seurakunnat ovat vaikeuksissa.

Kirkon järjestöjen toimintaa rahoitetaan seurakuntien talousarviovarojen lisäksi kolehdeilla. Vuonna 2020 kolehtitulot romahtivat koronapandemian seurauksena, kun jumalanpalveluksiin ei ollut mahdollista osallistua (tai osallistua hyvin rajoitetusti) maaliskuun puolivälin jälkeen. Vaikka esimerkiksi kirkon lähetysjärjestöillä on rahankeräyslupa ja sen perusteella striimattujen jumalanpalvelusten aikana olisi mahdollista antaa lahjoituksia, kolehtitulot ovat olleet vain noin 10 prosenttia normaaliaikaan verrattuna. Osa kirkon järjestöistä onkin ajautunut suuriin taloudellisiin vaikeuksiin kolehtitulojen romahdettua.

Patriarkan vierailu Suomessa ja teologinen dialogi Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa

Venäjän ortodoksisen kirkon patriarkka Kirillin oli määrä vierailla Suomessa luterilaisen, ortodoksisen ja katolisen kirkon kutsumana toukokuussa 2020. Heti patriarkan vierailun jälkeen Turussa oli määrä järjestää teologinen dialogi Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa ja samalla juhlistaa dialogin 50-vuotista historiaa. (Ensimmäinen Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon välinen teologinen dialogi pidettiin Turussa vuonna 1970.) Koronapandemian vuoksi molemmat tilaisuudet jouduttiin siirtämään myöhempään ajankohtaan. Niitä ei siis peruutettu, vaan päätettiin siirtää. Samalla sovittiin, että uusista ajankohdista sovitaan sen jälkeen, kun koronapandemia on hellittänyt. Vielä ei ole ollut mahdollista sopia uusista ajankohdista. Ensimmäinen vaihe tulee olemaan kirkkojen yhteistyöryhmän kokoontuminen Suomessa tai Venäjällä, mutta senkään tapaamisaikaa ei vielä ole pystytty pandemian vuoksi sopimaan.

Polku-hanke

Kirkossamme on kehitetty Polku-mallia kokonaisuunnitelmaksi työhön 0–22-vuotiaiden parissa. Se tavoitteena on ohjata pistemäisestä toiminnasta kokonaisuuksien katsomiseen.

Polku on seurakunnan yhteinen työväline toiminnan jäsentämiseen ja kehittämiseen. Se on väline tarkastella olemassa olevia toimintamalleja ja sitä, miten seurakunta kulkee lapsen ja nuoren rinnalla hänen elämässään aina odotuksen hetkistä itsenäiseen aikuisuuteen saakka. *Polku*-mallia voi käyttää

joustavasti ja seurakunta voi muokata sitä oman toimintaympäristönsä tarpeiden mukaan.

Polku auttaa näkemään kehittämiskohtia ja luomaan seurakunnan omaa *Polkua*, joka voi tarjota 2020-luvun lapsille ja nuorille vahvistusta kristittyinä elämiseen ja kristillisen identiteetin kasvulle.

Seurakuntalaisista kukin kulkee omalla elämän polullaan. Seurakunnan *Polku* antaa kokonaiskuvan siitä, mitä toimintaa ja tukea seurakunta yhteisönä tarjoaa eri ikäkausiin, kun lapsi kasvaa kastettuna kirkon jäsenenä tai kun kastamaton on mukana toiminnassa. Samalla perheelle tarjoutuu mahdollisuuksia liittyä mukaan ja myös osallistua seurakunnan yhteisen *Polun* rakentamiseen eri tavoin.

Inkerin kirkon ajankohtaiskatsaus

Ivan Laptev

Kulunut vuosi ei ole ollut tavallinen Inkerin kirkolle. Kuten muutkin kirkot koko maailmassa, mekin kohtasimme monenlaisia haasteita ja ongelmia. Juuri siksi meille tuli erittäin ajankohtaiseksi Apostoli Paavalin Sana: Me tiedämme, että kaikki koituu niiden parhaaksi, jotka rakastavat Jumalaa ja jotka Hän on suunnitelmansa mukaisesti kutsunut omikseen (Room.8:28). Tällaisena myönteisenä vaihtokutsuna voidaan, ennen kaikkea, pitää internet-avusteista tiedotusta ja kommunikaatiota.

Käytännössä jokainen seurakunta järjesti jumalanpalveluksia ja hengellisiä tilaisuuksia internetin kautta. Meidän tiedotusosastomme koordinoi näitä lähetyksiä sekä muita internet-projekteja. Jokainen keskuskanslian osasto alkoi aktiivisesti palvella internetin välityksellä.

Lapsi- ja nuorisotyön komitea järjesti internetin kautta pyhäkouluja. Samoin nauhoitettiin sarja video-ohjelmia lapsille nimellä ”Kertomuksia illalla”. Pääsiäisen aikana tehtiin perheiden teatteriprojekti. Siinä kristityt perheet eri seurakunnista näyttelivät Raamatun kertomuksia ja sitten vaihtoivat videoita esityksiä keskenään.

Koska kirkkojen ovet olivat kiinni, niin lähetysosasto aloitti projektin: luterilaisten kirkkojen esittely. Tämän projektin idea on seuraavanlainen: juontaja vierailee joko käytössä olevissa tai raunioituneissa luterilaisissa kirkoissa ja kertoo niiden historiasta ja nykytilanteesta. Projekti osoittautui oikein siunatuksi ja sai aikaan sen, että meidän kirkoissamme kävijämäärä nousi selvästi, kun tiukka karanteeni-aika loppui. Nämä videoidut ohjelmat voidaan katsoa olevan yksi esimerkki Inkerin kirkon strategian toteutumisesta tiedotuksen alueella.

Nyt me jatkamme työtä samaan suuntaan niin, että sisällytämme tähän ohjelmaan sekä Venäjän turismin kasvua tukevien komiteoiden kohteet että arkkitehtuurin ammattilaiset ja sitä opiskelevien järjestöt. Seurakunnissa käy monenlaisia turistiryhmiä, joille tarjoutuu mahdollisuus kuulla evankeliumia sekä saada tietoa luterilaisesta kirkosta ja sen eri toimintamuodoista.

Vaikuttava esimerkki yhteistyöstä maallisen hallinnon kanssa oli maaliskuussa 2021 toteutunut näyttely ”Pölystä”. Se toteutettiin yhdessä Pietarin Arkkitehtiliiton kanssa Arkkitehtien talossa. Se on historiallinen palatsi, joka sijaitsee lähellä Amiraaliteetia. Tässä näyttelyssä oli esillä telineissä tietoa Inkerin kirkon kirkkorakennuksia, jotka on korjattu ja restauroitu viimeisten kolmenkymmenen vuoden aikana. Tällä hetkellä on menossa työ, jonka tarkoituksena on toimittaa ja painattaa laajennettu kuvasto luterilaisista kirkoista. Sen lisäksi, yhdessä Valtionhistoriallisten ja kulttuuristen muistomerkkien säilyttäminen ja suojelu (KGIOP) -järjestön ja arkkitehtuuria opettavien oppilaitosten kanssa me valmistasimme konseptia liittyen Inkerin evankelis-luterilaiseen kirkkoon kuuluvien kirkollisten kohteiden suojeluun, konservointiin tai restaurointiin.

Pandemian aikana diakoninen toiminta aktivoitui sekä Inkerin kirkon diakoniaosastossa että seurakunnissa. Karanteenin aikana tuli ilmi aivan välttämätön tarve tukea avun tarpeessa olevia lahjoittamalla heille ruokatavaraa sekä muita välttämättömyystavaroita. Piispa emeritus Aarre Kuukauppi keksi tälle projektille nimen ”Sarpatin leski”. Seurakuntalaiset kokosivat ruokatavaraa ja sitten

vapaaehtoiset autoilla, polkupyörillä ja jalkaisin toimittivat tavarat perille.

Seurakunnissa listattiin riskiryhmien ihmisiä, jotka tarvitsevat erityistä apua ja erityistä huomiota. On tärkeää huomata, että diakoniatyössä (sosiaalityössä) parani yhteistyö valtion kanssa. Meidän hyvän-
tekeväisyyskeskus ”Anna auttaa” voitti presidentin palkinnon. Sen avulla autettiin pandemiasta kärsiviä.

Inkerin kirkko on osallistunut ei-kaupallisten hyväntekeväisyysjärjestöjen perustamiseen: avattiin ANO ”Kolibri”; auttamaan down-syndrooma- sekä muita erityislapsia, ANO ”Manna”; auttamaan lastenkodeista ikänsä puolesta lähteviä, hyväntekeväisyysjärjestö ”Kolmiapila” auttamaan yksinhuoltajaäitejä, jotka ovat vaikeassa elämäntilanteessa. ”Annan Talo”-projekti aloitettiin ja suunnattiin lastenkodeista ikänsä puolesta lähtevien nuorten sopeuttamiseksi yhteiskuntaan sekä vaikeassa tilanteessa olevien nuorten auttamiseksi.

Yksi vaikeimmista haasteista pandemian aikana osoittautui yhtenäisen rippikouluopetuksen järjestäminen. Työstettiin yleiskirkollinen rippikouluohjelma internetin kautta suoritettavana ”Kristillisen uskon perusteet -kurssi”. Tällä hetkellä opetukseen osallistuu yli 100 henkilöä ympäri Venäjän mukaan lukien niiltä paikkakunnilta, joilla ei vielä ole Inkerin kirkon seurakuntaa. Toivomme, että tämän johdosta meille tulee mahdolliseksi perustaa uusia uskonnollisia ryhmiä ja sen myötä luterilaisia seurakuntia.

Muutoksia hallinnollisissa ja alueellisissa rakenteissa

Pandemian aikana Inkerin kirkon seurakuntien määrä kasvoi. Meihin liittyivät seurakunnat Novorossijskista, Izevskistä ja Jaltalta. Rekisteriötävänä on Voronezin seurakunta. Jumalanpalveluselämä on alkanut muutamissa uskonnollisissa ryhmissä: Starom Oskolkessa (Belgorodin alue), Kirovissa, Himkissa (Moskovan alue), Jagulessa (Udmurtia) ja muissa paikoissa. Liittymisprosessi on myös käynnissä Krasnodarin kaupungissa sijaitsevassa seurakunnassa.

Uusien seurakuntien vuoksi kirkkohallitus päätti perustaa kaksi uutta rovastikuntaa: pohjoisen ja eteläisen. Jotta työtä Karjalan rovastikunnassa voitaisiin koordinoida tehokkaammin, rovastikunta jaettiin kahtia: Karjalan rovastikuntaan ja Pohjoiseen rovastikuntaan. Pohjoiseen kuuluvat Karjalan pohjoispuoli ja Kuolan niemimaa. Eteläistä rovastikuntaa ei ole vielä määriteltä. Näin ollen Inkerin kirkossa on nyt yhdeksän rovastikuntaa: Länsi-Inkeri, Karjala, Moskova, Volga, Pietari, Pohjoinen, Siperia, Ural, Eteläinen. Lisää informaatiota on saatavilla kirkon sivustolla: elci.ru

Inkerin kirkon strategian toteutuminen

Inkerin kirkon strategian työstäminen vuodesta 2017 osoittautui erittäin ajankohtaiseksi askeleeksi. Epävakaana aikana vahva strategia osoittautui valtavaksi tueksi. Pandemian alettua ei tarvinnutkaan yhtäkkiä keksiä jotakin uutta, vaan piti vain seurata jo hahmoteltua kurssia.

Strategian tärkein päämäärä on auttaa paikallisia seurakuntia. Kirkko auttaa jokaista seurakuntaa

ymmärtämään, missä kontekstissa se toimii (suhteessa paikallisen kulttuurin erityispiirteisiin), mihin suuntaan seurakunnan toimintaa täytyy laajentaa, millaista potentiaalia on olemassa, pitääkö ottaa lisäresursseja. Esimerkiksi joihinkin Inkerin kirkolle strategisesti tärkeisiin seurakuntiin kuten Pushkiniin, Terijoelle ja Kanneljärvelle perustettiin työntekijöiden avulla johtokunnat, joissa on mukana keskuskanslian osastojen edustajia.

Yhtenä tärkeänä asiana strategian toteutumisessa oli lääninrovastien vapauttaminen palvelemaan täysimääräisesti seurakuntien kasvua edistävinä koordinaattoreina. Tällä hetkellä me pyrimme siihen, että jokainen rovasti työskentelee 10 % seurakunnan kirkkoherran ja 90 % lääninrovastin tehtävässä. Pyrimme keskuskansliasta antamaan taloudellista tukea tätä varten. Samoin autamme matkakuluissa sekä kaikissa välttämättömissä materiaalikuluissa (esimerkiksi kirjat).

Tätä ongelmaa aloimme ratkaista lähetystyön kannalta kaikista haastavimmissa rovastikunnissa: Uralin ja Moskovan rovastikunnissa. Tällä hetkellä näiden rovastikuntien rovestit saavat taloudellista tukea: prioriteettina avustus matkakustannuksia varten. Nyt on jo nähtävissä, että kun seurakunnat saavat jatkuvaa hengellistä ja hallinnollista tukea, se tuo positiivisia tuloksia: kristillinen yhteisöllisyys alkaa aktivoitua, erilaiset toimintamuodot laajentuvat, kappeliseurakuntia avautuu. Vuonna 2025 on tarkoitus laajentaa tämä järjestelmä kaikkiin Inkerin kirkon rovastikuntiin.

Kirkon henkilöstön koulutus – erityisesti papiston

Henkilöstön ja papiston koulutus perustuu kirkolliskouksen ja Inkerin kirkon strategiaan: Vuoteen 2025 mennessä on välttämätöntä suorittaa noin 100 papin ja diakonin virkaan vihkimystä. He tulevat palvelemaan jo olemassa olevissa seurakunnissa ja uusissa, avattavissa seurakunnissa. Tähän päivän mennessä on toteutunut noin 30 % suunnitelmasta. Tästä me olemme kiitollisia Jumalalle. Samanaikaisesti papiston koulutuksen kanssa jatkuu lapsi- ja nuorisotyöntekijöiden koulutus.

Pandemian aikana tämä koulutus toteutettiin Teologisen instituutin moduleiden mukaisesti sekä internetin avulla. Seminaareja järjestettiin diakonia-työn ja sosiaalityön laajentamiseksi. Teologiselle peruskurssille osallistutaan myös aktiivisesti. Se koostuu kahdesta jaksosta vuoden aikana. Inkerin kirkon kirkolliskokous hyväksyi 09.10. 2020 perustettavaksi kirkkomusiikin komitean. Sen tarkoituksena on auttaa kirkon musiikkitoiminnan laajentamisessa, valmistaa kanttoreita ja muita musiikin erityistaitajia.

Inkerin kirkon Teologisen instituutin tilanne

Vuonna 2020 tarkastusten jälkeen peruutettiin lissenssi, joka mahdollisti korkeakouluopetuksen. Tämä johtui, mahdollisesti siitä, että Venäjällä hyväksyttiin valtiollinen teologinen ohjelma ja kaikille jumaluusopin oppilaitoksille ehdotetaan sen toteuttamista. Valtion oppilaitoksissa on vähän aikaa

sitten avattu teologisia tiedekuntia. Niissä voi opiskella ortodoksista jumaluusoppia, juutalaisuutta, islamia.

Rosobrnadzorin [Valtion koulutusviranomaisten]¹ kanssa käytyjen neuvottelujen jälkeen meitä pyydettiin valmistamaan asiakirjapaketti kaikkine tarvittavine muutoksineen koulutusjärjestelmässä, jotka tarvitaan uuden lisenssin saamiseksi. Samanaikaisesti tämän kanssa me valmistimme paketin asiakirjoja, jotta saisimme lisenssin, joka antaa meille oikeuden säilyttää koulutusohjelmamme ja sitä lähellä oleva toiminta täydennyskoulutuksen alueella. Muutosaikana me toimimme euro-aasialaisen akreditaatioyhdistyksen (EAAA) antamien asiakirjojen mukaisesti.

Kansainväliset ja ekumeeniset suhteet

Vuonna 2020, huolimatta muutamista teologisista erimielisyyksistä, Inkerin kirkko otti vakavia askelia lähentyäkseen saksalaistaustaista Venäjän luterilaista kirkkoa. Meidän ehdotuksestamme pidimme kirkkojen johtajien kokouksen internetin kautta. Tässä kokouksessa nimettiin muutamia mahdollisia yhteistyömuotoja koulutuksessa, sosiaalityössä sekä muilla työaloilla. Kesäkuussa 2020 Inkerin kirkon piispa Ivan Laptev ja lähetysosaston johtaja diakoni Jevgenij Raskatov tapasivat virallisesti ELKRAS:n arkkipiispan Dietrich Brauer:n. Moskovassa pidettiin myös LML:n kansalliskomitean kokous, jossa käsiteltiin näkökantoja yhteistyöhön.

Tällä hetkellä meillä ovat säilyneet hyvät suhteet Venäjän ortodoksikirkkoon. Pidämme suhteita yllä osallistumalla ekumeenisiin projekteihin. Esimerkiksi pandemian aikana meitä kutsuttiin aktiivisemmin osallistumaan ekumeeniseen hyväntekeväi-

syysjärjestö ”Diakonian” työhön. Diakonia –järjestö on toiminut Pietarissa vuodesta 1991 (varapuheenjohtajana sen hallituksessa on yhden Inkerin kirkon vanhainkodin johtaja Lilja Stepanova).

Tämän vuoden aikana Pietariin tuli roomalaiskato-liseen Pyhän äidin arkkihiippakuntaan apulaispiis-paksi Nikolai Dubinin, johon tutustuminen antaa toivoa uusien sosiaalisten projektien toteuttami-seen sekä yhteisten tapahtumien järjestämiseen nuorisotyössä. Vuonna 2020 oli kaksi näiden kah-den kirkon yhteistä nuorisotapahtumaa.

Inkerin kirkko osallistuu joka vuosi Kristittyjen yhte-yden rukousviikkoon. Vuonna 2020 Inkerin kirkosta tuli myös täysimääräinen jäsen Venäjän protes-tanttisten kirkkojen johtajien neuvostossa.

Suhteet valtioon sekä valtiollisiin rakenteisiin

Inkerin kirkon edustaja kuuluu Venäjän federaa-tion eri kuvernöörien neuvostoon, itsenäiseen ei-kaupalliseen järjestöön (ANO). Instituutiona Inkerin kirkko osallistuu voimassa oleviin valtiollisiin sosi-aalisiin ohjelmiin ja projekteihin.

Pandemia myös lähensi vuorovaikutusta: valtio houkutteli uskonnollisia organisaatioita yhteiseen taisteluun pandemiaa vastaan sekä antamaan apua tarvitseville. Valtiovallan edustajat ilmaisivat enemmän kuin kerran kiitollisuuttaan Inkerin kir-kolle tämän aktiivisesta elämän asenteesta sekä lähimmäisille osoitetusta avusta. Yhdessä valtioval-lan eri oimijoiden kanssa järjestettiin kulttuuripro-jekteja kuten konsertteja, näyttelyjä ja seminaare-jia. Isompien projektien joukossa olivat ”Museoiden yö” ja ” Kirkkojen musiikki”.

¹ Venäjän federaation opetusministeriön koulutuksen ja tieteen valvontakomissio, perustanut Vladimir Putin vuonna 2004, engl.vastine Federal Service for Supervision in Education and Science, kääntäjän huomio.

Huolimatta vakavista taloudellisista menetyksistä pandemian aikana Inkerin kirkko jatkoi elämää ja aktiivista palvelutehtävää eri alueilla, seurakuntien ja seurakuntalaisten määrä kasvoi.

Sydämellisesti kiitämme monivuotisia yhteistyökumppaneitamme, Suomen evankelis-luterilaista kirkkoa sen tuesta meidän toiminnallemme, rukouksemme pandemian nopeaa loppumista ja mahdollisuutta henkilökohtaisiin tapaamisiin ja yhteisten tapahtumien järjestämiseen.

”Kiittäkää kaikesta. Tätä Jumala tahtoo teiltä, Kristuksen Jeesuksen omilta.”

1.Tess. 5:18

Aiemmat teologiset teemat vuosina 2013–2019 ja tuleva teologinen teema Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Inkerin kirkon konsultaatioissa

Tomi Karttunen

Aiemmat teologiset teemat:

1. Konsultaatio 19.–21.4.2013: Tunnustussellisuus Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa ja Inkerin kirkossa
2. Konsultaatio 18.–20.4.2015: Jakamattoman kirkon perintö, reformaatio ja luterilaiset kirkot
3. Konsultaatio 20.–24.4.2017: Kirkko sairaalana
4. Konsultaatio 27.–29.4.2019: Kirkon tehtävä maallistuneessa yhteiskunnassa

Vuonna 2013 lähdettiin siis liikkeelle siitä, miten me luterilaisina kirkkoina, jotka sitoudumme järjestyksemme mukaan luterilaiseen tunnustukseen, tämän tunnustuksen merkityksen ymmärrämme. Yhteiskunnallinen ja historiallinen sekä kirkkojen jäsenkoostumukseen liittyvät erot vaikuttavat siihen, miten kiinteästi kirkoissamme yleisesti sitoudutaan yhteiseen tunnustusperustaan. Tämä on yleinen kansankirkkojen ja vähemmistökirkkojen välisen suhteen peruskysymys. Valtavirran kirkkoissa ongelmaksi tulee se, miten vedetään tarpeen tullen rajaa yleiseen mielipiteeseen ja vähemmistökirkossa taas, miten rakennetaan siltä ihmisten yleiseen elämäntodellisuuteen vai tyydytäänkö vähemmistökulttuurin vaalimiseen. Myös tätä kysy-

mystä käsiteltiin neuvottelussa, mikä toivottavasti lisäsi keskinäistä ymmärtämystä tilanteistamme ja yhteisistä pyrkimyksistämme kirkon tehtävän hoitamisen parhaaksi.

Vuonna 2015, kun valmistauduttiin vuoden 2017 reformaation 500-vuotismerkkivuoteen oli esillä se, miten luterilaisina kirkkoina välitämme jakamattoman kirkon yhteistä apostolista perintöä eteenpäin. Tämä kysymys on myös erityisen keskeinen suhteessa kirkollisesta traditiosta tietoiseen ortodoksiseen kirkkoon ja terveellinen muistutus luterilaisille siitä, että kristinuskko ei syntynyt vasta 1500-luvulla. Ekumeeniset pyrkimykset tähtäävät yhteisen todistuksen ja palvelun vahvistamiseen eri toimintaympäristöissä vaikkapa Venäjällä tai Suomessa. Teema oli tavallaan ekumeenista jatketta siihen, mitä oli käsitelty vuonna 2013. Ehkä niiden ydinsisällön voi kiteyttää myös piispa Seppo Häkkisen kirjojen otsikoihin: Rohkeasti luterilainen ja Rohkeasti kristitty.

Vuonna 2017 teemana oli Kirkko sairaalana. Tuo teema kypsyi Petroskoin suomalais-ugrilaisen pappeinkokouksen yhteydessä 2016 käytyjen teologisten keskustelujen pohjalta. Kirkossa pyritään elämään uskon ja rakkauden mukaan ja seuraamaan Kristusta ja noudattamaan niin kymmentä käskyä kuin rakkauden kaksoiskäskyä niiden tiivistelmänä. Kirkon omin sanoma on kuitenkin evankeliumi, sanoma Jumalan armosta Kristuksessa. Syntien an-

teeksianto ja armo yksin uskosta, yksin Kristuksen tähden ja Kristuksen läsnäoloon perustuva uskon ja rakkauden elimellinen yhteys hyvissä teoissa uskon hedelminä kuuluu luterilaisen reformaation helmiin, jota me luterilaiset yhdessä toisten kristittyjen kanssa haluamme laajalti pitää esillä esimerkiksi yhteisessä julistuksessa vanhurskauttamisopista välitettäessä evankeliumia tämän ajan ihmisille. Julistukseenhan ovat liittyneet paitsi luterilaiset ja roomalaiskatolilaiset myös metodistit, anglikaanit ja reformoidut. Vaikka meidät on kutsuttu kristilliseen elämään, inhimillinen on silti aina epätäydellistä emmekä pärjää, jos emme saa armoa armon lisäksi elämän evääksi ja pysyäksemme tiellä Herran jalanjäljissä.

Vuonna 2019 sitten jatkettiin kirkon elämän ja olemuksen tarkastelua vähän samassa lääkärin roolissa, kun käsiteltiin kirkon tehtävää maallistuneessa yhteiskunnassa. Ateistisen sosialistisen vaiheen jälkeen Venäjällä ja entisissä neuvostomaissa on hengellistä etsintää ja tarvetta löytää kestävämpää perustaa elämälle uudenlaisen materialismin ensihuuman jälkeen ja vaikkapa koronapandemian koetellessa illuusiota elämänhallinnasta. Myös me Suomessa olemme saaneet osamme modernin ajan materialismista, individualismista ja hedonismista. Silti on myös uudenlaista etsintää ja avoimuutta, jos kohta myös uskonnollista välinpitämättömyyttä ja uskontokielteistä asennoitumista, vaikka luterilainen kirkko enemmistökirkko onkin. Erityisenä huolenaiheena ovat nuoret sukupolvet ja kristillisen perinteen välittäminen eteenpäin.

On siis käsitelty luterilaista tunnustusta ja kirkkoa sekä sen tehtävää. Ajattelen, että seuraavaksi olisi kaksi vaihtoehtoa:

1. Voisimme edetä entistä konkreettisempaan suuntaan ottaa käsiteltäväksi sen, miten kirkon virka ja sen eri säikeet liittyvät kirkon tehtävän hoitamiseen ja erityisesti se, miten kaitsenta olisi hyvä toteuttaa. Miten se on teologisesti, historiallisesti ja ekumeenisesti ymmärretty sekä mitä se käytännössä

nykyään tarkoittaa ja miten myös luterilaisina kirkkoina voisimme hoitaa jaettua kaitsentaa. Kirkothan eivät elä erioässä ja tyhjiössä vaan osana Kristuksen kirkon maailmanlaajaa verkostoa.

2. Toinen vaihtoehto olisi edetä tunnustuksen taustalla raamatulliseen perustaan. Raamattu on uskon ja opin ylin ohje, Jumalan sanaa. Miten me käytännössä tämän ymmärrämme kirkon opetuksessa ja päätöksenteossa ja miten ylipäätään hermeneuttisesti tulkitaan Raamattua tänään ottaen huomioon kirkon tradition, nykyajan aatevirtaukset ja kirkon konkreettiset tilanteet sekä miten Raamattua käytännössä käytetään seurakunnan ja yksilön rakentumiseksi, hartauselämässä ja vastauksia etsittäessä elämänskysmyksiin? Miten tieteellinen raamatuntutkimus ja Raamattu kirkon pyhänä kirjana suhtautuvat toisiinsa?

Ystävyyss seurakuntatoiminnan näkymiä

Ari Ojell

Vastikään tarkastetun, kirkon ulkoasiain osaston ylläpitämän ystävyyss seurakuntarekisterin mukaan vuonna 2020 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon seurakunnilla, rovastikunnilla ja seurakuntayhtymillä oli voimassa yhteensä 89 sopimusta Inkerin kirkon seurakuntien kanssa. Sopimuksista 15 on rovastikunnallista, 4 seurakuntayhtymän ja 70 yksittäisen paikallisseurakunnan solmimaa. Yhteensä suomalaisseurakuntia on mukana sopimuksissa noin 200.

Rekisterin mukaan 50 Inkerin kirkon seurakunnalla oli vuonna 2020 yksi tai useampi suomalainen ystävyyss seurakunta. Lähes kaikilla Karjalan, Länsi-Inkerin ja Pietarin rovastikunnan seurakunnilla oli ystävyyss seurakuntayhteys Suomeen. Uralin rovastikuntaan oli sopimus viiden seurakunnan, Moskovan rovastikuntaan kolmen seurakunnan ja sekä Siperian että Volgan rovastikuntaan yhden seurakunnan kanssa. Useilla suomalaisseurakunnilla on yhteyksiä Siperiaan alueella toimivien lähetysjärjestöjen kautta.

Ystävyyss seurakuntasuhteiden lukumäärä on lievästi laskeva. Vuonna 2020 niiden määrässä oltiin suurin piirtein samalla tasolla kuin vuonna 2007, jolloin sopimuksia oli 91. Tällä aikavälillä (2007–2020) on ollut kuitenkin vaihtuvuutta: 27 merkintää on poistunut listalta mutta 25 merkintää on tullut listalle lisää. Samaan aikaan inkeriläisseurakuntien määrä on noussut 43 seurakunnasta 50 seurakuntaan. Toiminta on siis tässä suhteessa laajentunut.

Ystävyyss seurakuntasuhteiden lukumäärässä ei ole odotettavissa kasvua; on todennäköisempää, että hidas laskusuhdanne jatkuu. Seurakuntien tiukkeneva taloustilanne, säästöpainet ja toimin-

tojen karsiminen vaikuttavat tilanteeseen omalta osaltaan. Yksittäiset uudet avaukset harvakseltaan ovat mahdollisia, mutta samaan aikaan sopimuksia tullaan varmasti myös päättämään. Realiteettien valossa lähivuosina kyse tulee olemaan pikemmin ki siitä, kuinka nykyistä tasoa onnistutaan suurin piirtein pitämään yllä, aktivoimaan suhteita ja kehittämään jo olemassa olevien suhteiden laatua tai suuntaamaan niitä uudella tavalla.

Ystävyyss seurakuntien vastavuoroinen toiminnallinen aktiivisuus suhteen hoitamisessa vaihtelee suuresti. Vallitsevan tilanteen kuvaamiseksi voitaisiin soveltaa Inkerin kirkon strategiassa seurakuntien tilanteen kuvaukseen käytettyä kolmijakoa: osa suhteista on aktiivisia, elinvoimaisia ja ”hyvin toimeentulevia”, osassa tietyt perusrutiinit toimivat, mutta niitä ehkä parhaiten luonnehtii pysähtyneisyys tai ”hidas laskusuhdanne” ja osa on ”kriittisessä tilassa” joko siksi, että suomalaisseurakunnassa ollaan valmistelemassa sopimuksen päättämistä, inkeriläisseurakunnassa ei tunnu olevan suhteen hoitamiseen kiinnostusta tai vastuuhenkilöitä, tai siksi, että suhde on ollut jo pitkään vailla mitään käytännöllistä merkitystä eikä sopimuksen olemassa oloa enää edes kunnolla tiedosteta henkilövaihdosten jälkeen.

Inkerin kirkon oma analyysi seurakuntiensa nykyisestä tilanteesta korreloi ystävyyss seurakuntasuhteisiin suomalaisseurakuntien kanssa myös siksi, että ”hitaan laskusuhdanteen” tai ”kriittisen tilan” seurakunnista useat sijaitsevat Karjalan ja Länsi-Inkerin rovastikunnissa, jotka ovat suomalaisseurakuntien perinteisiä ystävyyss seurakunta-alueita. Niissä inkeriläisten Suomeen muuton ja väestörakenteen muutoksen (väestön vanheneminen, pois-

muutto) vuoksi seurakunnat ja suomenkielisen väestön osuus ovat pienentyneet. Tämä on vaikeuttanut yhteydenpitoa paitsi vastuunkantajien vähenemisen myös kieliongelmien vuoksi – samaan aikaan kun sukupolvenvaihdos Suomessa on omalta osaltaan katkaissut jatkuvuuden suhteessa eikä uutta, yhtä vahvaa sidosta seurakuntien välille ole onnistuttu enää luomaan. Vastakkainasettelua ja polarisaatiota vahvistavat asenteet luovat tilanteeseen oman lisähaasteensa molempien kirkkojen seurakuntien piirissä.

Perinteisillä ystävyysseurakunta-alueilla – ja myös yleisemmin ystävyysseurakuntatoiminnassa Suomen ja Inkerin kirkon seurakuntien välillä – pitäisi kyetä ”luomaan nahka” uudelleen. Motivaatio siihen tulisi löytää nyt hieman eri asioista tai ainakin erilaisin painotuksin kuin 1990-luvulla tai vielä vuosituhannen taitteessa. Alun perin suomalaisia motivoi Inkerin kirkon seurakuntien rinnalle kristillinen lähimmäisenrakkauden ja auttamisen halun lisäksi niiden ”suomalaisuus”, siis *samanlaisuus*. Nyt kristillisen lähimmäisenrakkauden tulisi puhjeta kukkaan tietyllä tapaa ”puhtaampana”, toisin sanoen vapaana kansallisista aatteista – ovat ne sitten suomalaisuuteen tai venäläisyyteen liittyviä. Nyt lähimmäisestä tulisi kiinnostua ja häntä rakastaa *erilaisuutta* kunnioittaen ja sitä jopa erityisesti arvostaen.

Mainittu lähtökohta olisi yhtä lailla tärkeä niin Suomen kuin Inkerin kirkon ja niiden seurakuntien piirissä. Leimaava puhe, jossa korotetaan ”idän” tai ”lännen” paremmuutta moittimalla toista on omiaan vieraannuttamaan seurakuntia toisistaan. Tällaiselle puheelle varmasti löytyy oma vastaanottavainen yleisönsä niin idässä kuin lännessä, mutta seurakuntien välistä yhteyttä sillä ei rakenneta – ja juuri kokonaisvaltaisesta *seurakuntien välisestä yhteydestä* on ystävyysseurakuntatoiminnassa kysymys.

Myös toinen eroavaisuus on erityisesti syytä nostaa esiin nykypäivän ystävyysseurakuntatoiminnan edellytyksistä verrattuna aiempaan: uusille raken-

nushankkeille ei ole enää odotettavissa vastaavaa laista taloudellista tukea. Inkerin kirkon jälleerakennus 1990-luvun alusta alkaen on merkinnyt lukuisia suomalaisseurakuntien tukemia ja usein kokonaankin rahoittamia kirkonrakennushankkeita. Alkuvuosina uskottiin, että kun seurakunnan toiminnan puitteet oli kokoontumistilojen myötä luotu, toimintansa aloittaneet seurakunnat olisivat kohtuullisessa ajassa saavuttaneet riittävän itsekannattavuuden toimintansa ylläpitämiseen. On monia syitä, miksi näin ei kuitenkaan ole tapahtunut – mutta jo varhain tehtiin myös havainto, että usein suomalaisseurakuntien rakennushankkeet olivat ylimitoitettuja suhteutettuna seurakunnan kantokykyyn.

Esimerkiksi vuonna 2002 Helsingissä järjestetyn ystävyysseurakuntien ja järjestöjen lähialuepäivän muistiossa piispa Aarre Kuukaupin mainitaan tuoneen esiin, kuinka joissain Inkerin kirkon seurakunnissa on herännyt kysymys siitä, ”kantavatko suomalaiset seurakunnat osavastuunsa esim. rakentamiensa tai kunnostamiensa kirkkojen ylläpidosta myös pitkällä tähtäimellä, varsinkin niissä tapauksissa, joissa on ollut alusta alkaen nähtävissä, että rakentaminen on seurakunnan omiin tarpeisiin ja kantokykyyn nähden ylimitoitettua.” On todennäköistä, että tämän tyyppinen huoli tulee jäämään historiaan erityisesti uusien hankkeiden osalta, koska tiukentuvien talousnäkymien vuoksi suomalaisseurakunnat pyrkivät kaikin keinoin karsimaan omia paikallisia kiinteistökustannuksiaan eivätkä seurakuntaneuvostot ja kirkkovaltuustot helposti lämpene kiinteistöhankkeille myöskään ystävyysseurakunnissaan.

Mahdollisten uusien rakennus- tai korjaushankkeiden tuleekin olla realistisia ja oikein mitoitettuja, erityisen hyvin perusteltuja ja suunniteltuja aina budjettejaan myöten – ja tukijoilleen tarkoin raportoituja. Myös vaihtoehtoja rakentamiselle tulisi etsiä eikä ainakaan luoda uusia suunnitelmia sen olettamuksen varaan, että varat niiden toteuttamiselle järjestyvät suomalaisilta seurakunnilta.

Yleisemminkin Inkerin kirkon tulisi kaikin tavoin pyrkiä kehittämään taloushallintoaan kaikilla tasoilla, mukaan lukien paikallisten seurakuntien taso. Talouden hoidon yleistä läpinäkyvyyttä sekä avustusvarojen ja niiden käytön raportointia tulisi pystyä parantamaan tuntuvasti. Tämä tulee olemaan yksi kohtalonkysymyksistä taloudellisen tuen jatkuvuutta ajatellen. Puutteet talousraportoinnissa on koettu merkittävänä ongelmana niin suomalaisissa ystävyysseurakunnissa kuin erilaisissa yhdistyksissä jo hyvin pitkään, mutta hermostuneisuus asiassa on Suomessa viime aikoina selvästi kasvanut. Myös erilaiset julkisten varojen käytön valvontamekanismit ovat herkistyneet siten, että Venäjää ei enää kohdella erityistapauksena. Suomalaisesta näkökulmasta Inkerin kirkolta ei odoteta talousraportoinnissa mitään ylimääraistä tai poikkeavaa – ei mitään sellaista, mikä ei esimerkiksi Viron kirkon kanssa olisi jo pitkään ollut normaalia vastuullista kanssakäymistä ja talousasioihin liittyvää rutiinia.

Suomessa kirkon keskushallinnon mahdollisuudet vaikuttaa ystävyysseurakuntatoiminnan määrään, sisältöön ja laatuun ovat rajalliset eikä seurakuntien itsenäisesti hallinnoimaa toimintaa myöskään haluta tarkoin säädellä tai valvoa. Aktiiviseen suhteiden hoitamiseen kuitenkin joka tilanteessa kannustetaan ja pyritään antamaan paras mahdollinen panos myönteisen ilmapiirin ylläpitämiseen sekä ennakkoluulojen, vastakkainasettelun ja virheellisten tietojen torjumiseen. Kaikessa viestinnässä avoimuus on erityisen tärkeää. Suomalaisissa seurakunnissa arvostetaan luotettavaa ja rehellistä, oikeaa tietoa ystävyysseurakunnista ja Inkerin kirkosta yleisemmin. Tätä päämäärää palvelee myös Inkerin kirkon nykytilanteeseen keskittyvä selvitys, joka on piakkoin valmistumassa.

Kirkon ulkoasiain osasto ylläpitää Ystävyysseurakuntatoiminta Facebook-ryhmää, joka on varsin suosittu. Inkerin kirkko seurakuntineen on ryhmässä hyvin edustettuna ja esillä. Ulkoasiain osasto myös edelleen järjestää säännöllisesti valtakunnallisia ystävyysseurakuntapäiviä toiminnan suomalai-

sille vastuunkantajille. Useimmiten niihin kutsutaan myös sisarkirkkojen ja niiden seurakuntien edustajia erityisesti Inkerin Viron ja Unkarin luterilaisista kirkkoista. Vuonna 2018 Tampereella järjestettyjen ystävyysseurakuntapäivien yhteydessä julkistettiin ”Kohtaava ystävyysseurakuntatoiminta” -esite, jossa määritellään yhteisiä suuntalinjoja kirkkomme ystävyysseurakuntatyölle. Esite on käännetty myös venäjäksi ja se on tämän katsauksen liitteenä. Seuraavan valtakunnallisen ystävyysseurakuntapahtuman aiheena ensi vuonna on ”Ystävyysseurakunnat ja yhteinen todistus.” Tilaisuuden ideana on kuulla Inkerin, Viron ja Unkarin luterilaisten kirkkojen edustajilta, millainen on niiden visio omasta lähetystehtävästään ennen kaikkea omassa maassaan ja paikallisseurakunnissa. Tästä lähtökohdasta käsin mietitään, kuinka ystävyysseurakunnat voivat olla tukemassa toisiaan yhteisen todistuksen ja lähetystehtävän näkökulmasta.

Kuluvan vuoden lokakuussa järjestetään Tampereella kirkon kansainvälisen työn verkostopäivät, jossa keskustellaan inkluusiosta. Tilaisuuteen on päätetty pyytää videopuheenvuoroa Uralin lääninrovasti Konstantin Subbotinilta siitä, millaisia ovat Inkerin luterilaisen kirkon kokemukset integroimisesta osaksi paikallista kontekstia ja yhteiskuntaelämää pienenä vähemmistökirkkona monikulttuurisessa, monikansallisessa ja moniuskontoisessa ympäristössä Uralin rovastikunnassa ja erityisesti Kazanissa. Osallistuminen tapahtumaan varmasti herättää paljon kiinnostusta. Mahdollisesti se edesauttaa myös uusien suhteiden syntymistä Uralille.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon venäjänkielinen toiminta on keskittynyt pääkaupunkiseudulle

Riikka Porkola

Suomessa asuu yhteensä yli 80 000 venäjänkielistä henkilöä, joista noin puolet on inkeriläistaustaisia. Muita kuin inkeriläistaustaisia venäjänkielisiä Suomessa on noin 45 000 ihmistä. Inkeriläistaustaisia Suomessa asuu yhteensä noin 50 000–70 000 ihmistä, osa heistä siis ilmoittaa äidinkielekseen venäjän ja osa suomen kielen. Venäjänkielisten määrä on Suomessa kasvussa maahanmuuton johdosta.

Venäjänkielisiä asuu ympäri Suomea, mutta enemmistö asuu Uudenmaan alueella. Suomen luterilaisen kirkon venäjänkielinen toiminta palvelee paikallisia venäjänkielisiä yhteisöjä, eikä kirkolla ole yhtään itsenäistä venäjänkielistä seurakuntaa. Helsingin seurakuntayhtymän venäjänkielinen seurakuntatyö tekee luterilaista seurakuntatyötä venäjän kielellä yhdessä Espoon ja Vantaan seurakuntien kanssa.¹ Seurakuntatyötä venäjäksi löytyy monista muistakin isommista kaupungeista kuten Tampere, Lahti, Kotka ja Lappeenranta. Niissä työtä tehdään kirkon maahanmuuttajatyön puitteissa, eikä itsenäisenä työalana.

Venäjänkielistä seurakuntatyötä on tehty Helsingissä vuodesta 1995 lähtien. Vuonna 2000 Helsingin seurakuntayhtymä perusti venäjänkielisen työn papin viran. Vuonna 2007 venäjänkielinen työ sijoitettiin paikallisseurakuntaan, jotta työympäristö vastaisi paremmin työmuodon tarpeita. Samalla

perustettiin toinen papin virka ja seurakuntatyöntekijän toimi. Helsingin seurakuntayhtymä myöntää vuosittain työmuodolle budjetin. Espoossa venäjänkielisiä tavoittava työ on aloitettu vuonna 2018 ja ensimmäinen kokopäiväinen venäjänkielisen työn tekijä saatiin vuonna 2019. Vantaalla kirkon yhteistä venäjänkielistä työtä on aloitettu vuonna 2020.

Koska Suomessa seurakunta määräytyy asuinpaikan mukaan, ne osallistujat, jotka kuuluvat luterilaiseen kirkkoon, ovat omien paikallisseurakuntiansa jäseniä, eivätkä virallisesti venäjänkielisen työn jäseniä. Toimintaan osallistuvat venäjää puhuvat ympäri pääkaupunkiseutua ja sen ulkopuolelta riippumatta asuinpaikasta, kansallisuudesta tai kirkkokunnasta. Vain osa jäsenistä on Suomen luterilaisen kirkon jäseniä, osa on ortodokseja tai muihin kristillisiin liikkeisiin kuuluvia ja osa ei kuulu virallisesti mihinkään kirkkoon. Monet osallistujista ovat inkeriläistaustaisia, joilla ei ole kuitenkaan yhteyttä omaan suomenkieliseen seurakuntaansa. Toimintaan osallistuvat ovat pääasiassa perheellisiä aikuisia, joista monet käyvät venäjänkielisen rippikoulun. Aikuisrippikouluun osallistuvat ovat keskimäärin 30–70 -vuotiaita ja nuorten rippikouluun osallistuvat ovat 15–26-vuotiaita.²

1 Tervetuloa – kaikilla kielillä. Vieraskielisen työn opas seurakunnille, 2018; <https://www.kirkkojakaupunki.fi/-/seura-kunta-auttoi-venajalta-muuttanutta-anzhelika-khimichia-kotiutu-maan-suomeen#93924138>

2 Haastateltu Helsingin ja Espoon venäjänkielisen työn tiimiä 30.3.2021.

Pääkaupunkiseudun venäjänkielinen jumalanpalveluselämä on keskittynyt Matteuksen kirkolle Itä-Helsinkiin. Jumalanpalvelusten lisäksi järjestetään säännöllisesti raamattupiirejä, rukouspiirejä, pyhäkouluja, kuoroja, rippikouluja, toimituksia ja sielunhoitotyötä sekä erilaisia harrastuspiirejä. Aktiivisten osallistujien lukumäärä vaihtelee, tavallisesti toiminnassa on mukana noin 50–60 henkilöä.

Venäjänkieliset ovat muuttaneet Suomeen yleensä entisen Neuvostoliiton alueelta ja Baltian maista. Monilla on inkeriläinen tausta. Osallistujien määrä on ollut pienessä kasvussa, koska uusia ryhmiä ja toimintaa on perustettu lisää ja niiden kautta on tavoitettu uusia ihmisiä. Lisäksi sosiaalisen median ryhmät ovat kasvaneet ja keränneet uusia ihmisiä. Kuitenkin niiden jäsenten aktiivisuutta ja tavoitettavuutta on vaikeaa arvioida. Espoon toimintaan osallistuu noin 200 ihmistä (vaikka Espoon Venäjäklubi Facebook-sivuilla on jäseniä yli 4000.)

Inkeriläistaustaisia osallistujista on lähes puolet. Erityisesti ikäihmisillä on yhteys inkeriläisiin juuriin ja muistoihin sekä surujen ja pettymysten käsitteeseen, joita sotavuodet ja sorto Neuvostoliitossa ovat aiheuttaneet. ”Järjestimme Inkeri-juhlan viime lokakuussa Matteuksen kirkolla, juuri ennen kuin tiukat rajoitukset astuivat taas voimaan ja juhla keräsi paljon osallistujia. Juhlassa nähtiin, miten tärkeää osallistujille oli tulla esiin muistojen ja kokemustensa kanssa. Toivottavasti tänä syksynä 2021 voimme järjestää samanlaisen juhlan uudestaan,” kertoo Matteuksen kirkon venäjänkielisen työn pappi Anna Lewing.

Työikäisten ja nuorten kanssa inkeriläistausta tulee huomattavasti harvemmin puheeksi. Erityistarpeet liittyvät enemmän venäjän kielen ja kulttuurin todoksi elämiseen Suomen kontekstissa. Lewingin mukaan joidenkin kanssa tulee joskus puhetta in-

keriläisyydestä ja ihmisen taustasta Inkerin kirkon seurakuntalaisena, mutta useampien kanssa ei. Venäjänkielisessä työssä ihmiset eivät tavallisesti tuo näitä yhteyksiä esille, koska ihmiset haluavat keskittyä elämään Suomessa. Kulttuurien väliset erot ovat isoja ja integroituminen vaatii paljon työtä.³

Viimeisen viiden vuoden aikana kirkon venäjänkielinen toiminta on vahvistunut ja monipuolistunut erityisesti Helsingissä ja Espoossa. Matteuksen kirkon⁴ venäjänkielisessä toiminnassa on aloitettu uusia toimintamuotoja ja vapaaehtoistoimintaa on kehitetty merkittävästi. Kun vapaaehtoisten vastuunkanto on lisääntynyt, on toiminnan piiriin saatu uusia vapaaehtoisvetoisia harrastusryhmiä eri-ikäisille. Koronarajoitusten aikana aktiivisten vapaaehtoisten toiminta on säilynyt, mutta suurin osa yhteisöstä on kaikonnut ulottumattomiin. Nuorisotyö on korona-ajan suurin haaste venäjänkieliseen työhön, koska siihen joudutaan etsimään joka vuosi kiinnostuneita nuoria eri kontaktien kautta, kun automaattista seurakuntayhteyttä ei ole. Nuoret tulevat venäjänkieliseen rippikouluun perheiden ja kavereiden kontaktien kautta, mutta myös sosiaalisen median ja muun tavoittavavan työn kautta. Rippileirit ovat suosittuja.⁵

Nuorten rippileirien lisäksi venäjänkielisiä viikonloppuleirejä järjestetään pääkaupunkiseudulla vuosittain noin kymmenen ja ne ovat lähes joka kerta täynnä. Osallistujia yhdelle leirille otetaan noin 40–60 henkeä. Joka leirillä on mukana myös ihmisiä, jotka osallistuvat ensi kertaa kirkon järjestämään toimintaan. ”Työmme päätehtävä on tutustuttaa ihmiset Jeesukseen ja kannustaa heitä olemaan rohkeasti kristittyjä. Jos joku on ortodoksi, emme häntä käännä ensi sijassa kirkon jäseneksi, vaan toivomme hänen saavan eväitä hengellisyysteen ja kannustamme pitämään seurakuntayhteydestä kiinni. Toinen missiomme on toimia siltana

3 Matteuksen kirkon venäjänkielisen työn pappi Anna Lewing, 30.3.2021.

4 <https://www.helsinginseurakunnat.fi/po-ruski.html.stx>

5 <https://www.helsinginseurakunnat.fi/po-ruski/tapahtumat/riparinarusskomjazyke2021>

suomalaiseen seurakuntaelämään eli rakentaa tavallaan kaksoisidentiteettiä. Rohkaisemme osallistumaan sekä venäjänkieliseen että suomenkieliseen toimintaan.”⁶

Rajoitusten aikana venäjänkielinen työ on tuottanut materiaalia Youtube-kanavalle. Kanavalta löytyy venäjänkielisiä ohjelmia, messutallenteita sekä messujen suoratoistolähetys joka sunnuntai. Kanavan nimi on Лютеранство в Финляндии по-русски (Luterilaisuus Suomessa venäjäksi): <https://www.youtube.com/channel/UCjCaMIQi7XV0q7MtLEm4Q2g/playlists>

Venäjänkielisen työn haaste on verkostoituminen pääkaupunkiseudun seurakuntiin - yhteyksien rakentaminen ja tunnettavuus seurakunnissa on heikkoa. Suomenkielisten seurakuntien kanssa haluttaisiin tehdä enemmän yhteistyötä. Yhteistyön kehittymistä on hidastanut venäjänkielisen työn resurssipula, työntekijöitä tarvittaisiin enemmän. Haasteena on myös hallinnollinen rakenne. Monikielinen työ tapahtuu yli hallintorajojen ja siksi sitä tulisi voida myös johtaa yli yhtymä- ja toimialarajojen, jotta työntekijöiden jaksaminen ja oikeudet olisivat turvattuja samalla tavalla kuin kirkon muiden työntekijöiden.

Lisäksi useilla Suomen luterilaisen kirkon lähetysjärjestöillä ja herätysliikkeillä on omaa toimintaansa Suomen venäjänkielisille. Suomen luterilaisen kirkon venäjänkielisen työn ensimmäinen Teams-verkostoitumisseminaari järjestetään lauantaina 24.4. klo 11–14. Kaikki kiinnostuneet ovat tervetulleita kehittämään kirkon venäjänkielistä työtä.

6 Haastateltu Helsingin ja Espoon venäjänkielisen työn tiimiä 30.3.2021.

3. EKUMEENISEN ETIIKAN HAASTEITA

Ekumenia ja eettiset kysymykset – Kirkkojen maailmanneuvosto eettisenä toimijana¹

Tomi Karttunen

Ekumeenisen liikkeen alkua ajoilta periytyvän vanhan iskulauseen mukaan ”oppi erottaa, elämä yhdistää”. Nytemmin tämä näyttää kuitenkin kääntyneen jopa päinvastaiseksi: ”dogma yhdistää, etiikka erottaa”.² Nykykontekstissa kyse on pitkälti siitä, miten suhtaudutaan ihmisen absoluuttista autonomiaa korostavaan moderniin ajatteluun ja sitä seuranneeseen jälkimoderniin ajatteluun, joka korostaa eri näkökulmien osittaisuutta, partikulaarisuutta, sekä toisaalta globalisoituneeseen ja digitalisoituvaan maailmaan ja siihen liittyvään kaupallisen kilpailu- ja ekspansion logiikan pohjalta suuntautuvaan teknologiseen edistykseen sekä toisaalta ekokatastrofin tuomaan synkkään pilveen. Vastakkainasettelu perinteisten kirkollisten, uskonnollisten ja teologisten näkemysten sekä yleisten yhteiskunnallisten käsitysten välillä juontaa oikeastaan juurensa jo valistusajan tuomista muutoksista lähtien, jotka osaltaan palautuvat sitäkin pitemmälle, ainakin renessanssijan ajatukseen siitä, että ”ihmisen on toteutettava kaikki mahdollisuutensa”.

Perinteisissä oppikeskusteluissa on edistytty huomattavasti, ja monista uskon perustotuuksista on saavutettu konsensus tai vähintäänkin konvergenssi – käsitykset ovat lähentyneet. Kristillisten ja

erilaisten ideologioiden ja reaalipoliittisten suuntausten eettiset maailmat ovat kuitenkin loitontuneet toisistaan ja osaksi rintamalinjat ”liberaalien ja konservatiivien” kamppailussa ovat siirtyneet kirkkojen sisälle. Tämä ilmiö on ollut enemmän tai vähemmän jatkuvasti esillä etenkin 1960-luvun yhteiskunnallisesta kuohunnasta lähtien. Vaatimus kristillisen avioliittokäsitteen muuttamisesta samaa sukupuolta olevien avioliiton sisältäväksi tiivisti keskustelun opin, etiikan ja kirkollisen yhteyden välisestä suhteesta. Eettiset kysymykset alkoivat viimeistään tällöin nousta opillisten kysymysten rinnalle ja jopa ohi kirkkojen sisäisissä ja kirkkojen välisissä keskusteluissa.

Yhtäältä alkoi siis ilmetä uusia kirkkoja potentiaalisesti jakavia tai yhteyttä estäviä eettisiä kysymyksiä, jotka eivät olleet ”vain eettisiä” vaan kirkon uskoon ja käytäntöihin liittyviä ja jotka kutsuivat selvittämään asiaa. Toisaalta aiemmin ei eettisiä kysymyksiä juuri käsitelty teologisissa dialogeissa – ainakaan ajatellen etiikan perusteita. Ensisijaisena kirkon näkyvän ykseyden kannalta pidettiin perinteisiä opillisia kysymyksiä. Niiden merkitys sinällään ei toki ole kadonnut, mutta yhä enemmän on haasteena katsoa uskoa ja kristillistä etiikkaa

¹ Artikkelin on muokattu Itä-Suomen yliopistossa 1.2.2018 pidetyn luennon pohjalta.

² Vrt. jo Saarinen 1994, 201: ”Ekumeenisen liikkeen alkuaikoina monien mielestä yhteinen etiikka ja yleensä praksiksen, käytännön taso yhdisti, kun erilaiset opit erottivat kirkkoja. Mutta nykypäivänä nimenomaan erimielisyydet konkreettisissa eettisissä kysymyksissä ovat usein kirkkoja erottava ja myös sisältäpäin hajottava tekijä. Opit ovat lähenneet, mutta käytännöt hajonneet.”

kokonaisuutena, jotta voitaisiin puhua myös etiikan kysymyksissä yhteisen kristillisen uskon pohjalta, vaikka useimmiten päädyttäisiinkin käytännössä samoihin tuloksiin kuin yleisen oikeustajun pohjalta, joka ei ainakaan suoranaisesti liity mihinkään uskonnolliseen traditioon, vaikka esimerkiksi oikeustieteessä voidaan viitata esimerkiksi oikeuden lausumattomaan ”ylipositiviseen” perustaan ja esimerkiksi oikeuden argumentatiivisessa teoriassa painotetaan säädännäisyyden ja arvoperustan välistä vuoropuhelua.

Kristillisestä näkökulmasta etiikan taustalla on uskonyhteys ja sitä kautta ”pyhäin yhteys”, kommuunio kristillisessä mielessä. Siinä puolestaan on kyse kristillisen uskon perustasta Kristus-keskeisenä armo-uskontona, joka kumpuaa rakkaudesta ja kutsuu rakastamaan Jumalaa yli kaiken ja lähimmäistä niin kuin itseään. Johdannon jälkeen kuitenkin eettisen keskustelun historiaan suurimman ekumeenisen järjestön eli Kirkkojen maailmanneuvoston eettisen työn historian analysoinnin ja kehityksen kuvaamisen kautta. Käytän apuna Risto Saarisen esitystä kirjoissa *Johdatus ekumeniikkaan* (1994) sekä *Sosiaalietiikka ja uskonnon eetos* (1999).

Kirkkojen maailmanneuvoston sosiaalieettiset perusmallit

1. Sosiaalinen evankeliumi (social gospel) 1910–30-luvut

Ekumeenisen liikkeen alkuaikoina, kun mukana olivat Yhdysvaltain ja Keski-Euroopan sekä Poh-

joismaista etenkin Ruotsin arkkipiispa Nathan Söderblom, muotoutumassa olevan Kirkkojen maailmanneuvoston edeltäjien ajattelun eettisen perusvireelle oli amerikkalainen sosiaalisen evankeliumin liike sekä saksalaisperäinen Jumalan valtakunta –ajattelu. Teologinen pohja oli varsin ohut, ja sitä kritisoitiin ihmiskeskeisestä idealismista sekä etenkin I maailmansodan jälkeisessä teologiassa kulttuuri- tai liberaaliprotestanttisesta ajattelusta, joka tukeutui optimistiseen liberaalteologiaan, jonka mukaan Jumalan valtakunta oli toteutumassa maan päällä. Jumalan valtakuntaan johtavan kehityksen nähtiin yksinkertaisimmillaan toteutuvan länsimaisen tieteen ja kulttuurin, sivilisaation kehittämisessä. Yleensä kuitenkin kritisoitiin kapitalismin tai kommunismin äärimuotoja.³

Yksi tämän edistysoptimistisen etiikan kritikoista oli Dietrich Bonhoeffer. Hän liittyi tässä suhteessa myös monien muiden luterilaisten joukkoon, jotka pitivät anglosaksisia protestantteja ihmisen panosta Jumalan valtakunnan tulemisessa korostaessaan hurmahenkisinä valtakunnan tämänpuoleistajina. Tämä kritiikki samoin kuin Karl Barthin teologiasta vaikutteita saanut dialektinen teologia, joka kritisoi antroposentristä liberaalia kulttuuriprotestantismia, edesauttoi tämän kristilliseen sosialismiin viittaavan sosiaalisen evankeliumin mallin näivettymistä 1930-luvulla.⁴

2. Väliaksioomien malli (1937–1948)

Väliaksioomien malli yhdistetään lähetystyön ja sosiaalisen vastuun pioneerin J.H. Oldhamin Oxfordin Life and Work –kokouksessa esittelemään malliin. Oldham itse oli anglikaanimaallikko ja keskeinen vaikuttaja Kirkkojen lähetysneuvostossa sekä Kirkkojen maailmanneuvoston muotoutumisessa. Nämä väliaksioomat (*middle axioms*), jotka ovat

3 Saarinen 1994, 203.

4 Saarinen 1994, 203–204.

antaneet nimensä tälle eettiselle mallille, ovat "yleisiä, suuntaa-antavia periaatteita, joiden mukaisesti kristityn on tehtävä ratkaisunsa vaihtelevissa yksittäisissä tilanteissa. Ne eivät ole jäykkiä, kasuistisia oikeusnormeja, mutta toisaalta ne rajaavat etiikkaa siten, että kyse ei ole pelkästään hyödystä taikka rationaalisesta laskelmoinnista. Esimerkkejä väliaksoimista voivat olla vaikkapa lauseet 'rotusortoa pitää vastustaa' taikka 'kristittyjen tulee toimia rauhan puolesta'. Väliaksoimien myötä kristitty myös sitoutuu tietynlaisiin velvoitteisiin (*commitments*)."⁵

Taustalla oli sekä sosiaalisen evankeliumin mallin riittämättömyys että luonnonoikeusajattelun joutuminen huonoon huutoon, kun natsit olivat tulkinneet sitä omasta ideologiastaan käsin. Oldham pyrkii "inspiraatioetiikan" hahmotteluun, joka auttaisi kirkkoa tunnistamaan ajan merkkejä. Oldham korosti reformoituun ajatteluun liitettyä "Kristuksen herruuden" ajatusta kirkon profeettallisen roolin ankkurina. Siitä käsin kritisoidaan valtiota ja status quota. Näyttää kuitenkin siltä, että Oldham ei suoraan liity mihinkään yksittäiseen kristilliseen traditioon, ei myöskään reformoituun ajatteluun, vaan hän on saanut ekumeenisia vaikutteita useammalta taholta. Kyse on pyrkimyksestä olla uskollinen kristillisille periaatteille modernissa kontekstissa, jossa sekularistinen ajattelu pyrkii työntämään kristillisen ja yleensä uskonnollisen arvoperustan marginaaliin. Siinä mielessä hänen ajattelunsa on protestanttis-kantilaista, että hän suosii deontologista velvollisuusetiikkaa ja asettuu teleologia eli päämäärähakuisia malleja vastaan. Huomionarvoista on, että vaikka malli II maailmansodan myötä jäi taustalle, sitä on pidetty mm. vapautuksen teologian edeltäjänä.⁶

3. Vastuullisen yhteiskunnan malli (1948–1970-luvun alku)

Toisen maailmansodan järjestysten jälkeen koetti myös kirkollis-ekumeeninen jälleenrakennuksen aika. Rauhan, yhteyden, todistuksen ja palvelun tukemista edistämään perustettiin 1948 jo pitempään hahmolla ollut Kirkkojen maailmanneuvosto Amsterdamissa. Tuolloin hahmoteltiin myös 1970-luvun alkuun ja kolmannen maailman kirkkojen aiempaa voimakkaampaan mukaan tuloon ekumeeniseen liikkeeseen asti kirkkoliiton eettiselle orientaatiolle suuntaa antanut niin sanottu vastuullisen yhteiskunnan malli. Amsterdamin määritelmässä asia muotoillaan näin: vastuullisessa yhteiskunnassa vapaus on sellaisten ihmisten vapautta, jotka tunnustavat palvelevansa oikeudenmukaisuutta ja julkista järjestystä; siellä myös ne, joilla on poliittista taikka taloudellista valtaa, ovat vastuussa tämän vallan käytöstä sekä Jumalalle että niille ihmisille, joiden hyvinvointi siitä riippuu.

Samanaikainen katolisen sosiaalisen markkinatalouden ajatus oli esittänyt samansuuntaisia ajatuksia.⁷ Myös vaikkapa Kirkkojen maailmanneuvoston ensimmäisen pääsihteerin Willem Visser't Hooftin hyvin tunteman Dietrich Bonhoefferin postuumisti julkaistussa kirjassa *Ethik* puhutaan "vapaan vastuullisuuden teosta". Bonhoefferhän pyrki tulkitsemaan luterilaisesta näkökulmasta luonnonoikeusajatteluun perustuvaa etiikkaa ja kävi keskustelua katolisten eetikkojen kanssa tästä.

Mallin taustalla voikin nähdä yhtäältä luonnonoikeuden pohjalta nousevaa eettistä ajattelua, jota KMN:n varhaiset sosiaaleetikot (W. Temple, J.C. Bennett, H.-D. Wendland) kannattivat. Se oli taustalla myös Länsi-Saksan perustuslakia laadittaessa. Malliin vaikutti kuitenkin myös barthilaisperäinen,

5 Saarinen 1994, 204.

6 Saarinen 1994, 204.

7 Saarinen 1994, 205.

teologinen ja deontologinen etiikka (J.H. Oldham, W.A. Visser't Hooft ja R. Mehl). Deontologis-barthilaiseen luonteeseen kuuluu, että eettinen vastuu ymmärretään usein vastaukseksi ajan haasteisiin. Dialektisessa teologiassa ihmisen vastaus tietyssä tilanteessa ilmentää joko kuuliaisuutta Jumalan sanalle tai mukautumista maailman menoon. Erilaisista teoreettisista lähtökohdista huolimatta sekä luonnonoikeuden että velvollisuusetiikan kannattajat kykenivät toimimaan hyvin yhdessä.⁸

4. Oikeudenmukainen, osallistuva ja kestävä yhteiskunta (1975–1983)

1960-luvulla etelän kirkot pitivät vastuullisen yhteiskunnan mallia liian länsimaisena ja nostivat esiin ajatuksia, jotka johtivat Nairobien yleiskokouksesta 1975 Vancouveriin 1983 asti vallinneeseen uuteen sosiaalieettiseen malliin, jota kutsuttiin nimellä ”oikeudenmukainen, osallistuva ja kestävä yhteiskunta”. Malli on lähinnä luettelo keskusteluaiheista: ihmisoikeudet, poliittinen osallistuminen ja ”kestävä yhteiskunta” puolestaan Rooman klubin raporttiin *Kasvun rajat* (1973) ja niiden esille nostamaan tietoisuuteen ympäristöongelmista ja luonnonvarojen ehtymisestä, minkä pohjalta siten muotoiltiin ”kestävän kehityksen” (Gro Harlem Brundtlandt et al.) käsite. Taustalla oli myös roomalaiskatolisen kirkon samanaikainen kehitys, joissa korostettiin kirkon vuoropuhelua yhteiskunnallisen tiedon kanssa esimerkiksi Vatikaanin II kirkolliskokouksen asiakirjassa *Gaudium et spes*. Paavi Paavali VI julkaisi kiertokirjeen *Populorum progressio* (1967), jossa hän muotoili: ”rauhan uusi nimi on kehitys”. Vuodesta 1968 vuoteen 1980 toimikin Sodepax eli KMN:n ja katolisen kirkon yhteinen yhteiskuntaa, rauhaa ja kehitystä tutkiva komitea.⁹

5. Oikeudenmukaisuus, rauha ja luomakunnan eheys (1983–1992)

Vancouverin yleiskokouksessa 1983 hahmoteltiin nk. ORLE-ohjelma eli oikeudenmukaisuus, rauha ja luomakunnan eheys. Sitä kutsuttiin ”konsiliariseksi prosessiksi”. Itäksalaisten aloitteentekijöiden joukossa mukana ollut teologi Heino Falke piti prosessin käynnistämistä myöhäisenä vastauksena Dietrich Bonhoefferin Fanön kokouksessa 1934 esittämään vaatimukseen, että kirkkojen tulisi yhdessä ”evankelisena konsiilina” ottaa yksiselitteisesti ja sitovasti kantaa rauhan puolesta, sotaa vastaan.

Myös ORLE:ssa on kyse pikemmin asialuettelosta kuin jostain teoreettisesta mallista. Sana ”yhteiskunta” on nyt pudonnut pois nimestä. Saarinen on arvellut taustalla olleen 1980-luvun yleinen politiikanvastaisuus ja pyrkimys luoda kriittistä alkulttuuria yleispolitiikan vaihtoehdoksi. J. Preman Nilesin mukaan Vancouver halusi kutsua meitä ”ymmärtämään uudelleen kirkon missionaarisen tehtävän meidän päivinä” – ajankohtainen haaste edelleen. ORLE oli enemmän kristillisen uskon kysymyksistä lähtevä kuin aiempi KMN:n eettinen ohjelma. Tässä oli yhtymäkohtia barthilaisdeontologisiin malleihin, joissa kristillisen uskon pohjalta tehdään eettisiä johtopäätöksiä.¹⁰ Toisaalta myös vaikkapa ortodoksisessa tai katolisessa tai helluntaillisessa ajattelussa on samoja piirteitä, ja samoihin aikoihin tehtiin myös suomalaisen Luther-tutkimuksen uusi paradigmaattinen löytö, joka korostaa uskon ja rakkauden yhteenkuuluvaisuutta uskossa läsnäolevan Kristuksen kautta.

Saarinen näkeekin jo vastuullisen yhteiskunnan mallissa esiintyneen kahtiajaon luonnonoikeudelli-

8 Saarinen 1994, 205.

9 Saarinen 1994, 206.

10 Saarinen 1994, 207.

sen ja velvollisuuseettisen teorian välillä palanneen ORLE-malliin.¹¹ Taustalla on paitsi KMN:n yhteistyö katolisen kirkon sosiaalieetikkojen kanssa myös jäsenkirkoissa tapahtunut eettinen vuorovaikutus, tärkeimpänä esimerkkinä ehkä Saksan evankelisen kirkon ja katolisen kirkon yhteiset kannanotot. Myös ortodoksisen perinteen vaikutus on hyvä ottaa huomioon esimerkiksi Saksan evankelisen kirkon Venäjän, Kreikan ja Romanian, jossain määrin myös Bulgarian ortodoksikirkon kanssa käytyjen keskustelujen kautta sekä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa käymien keskustelujen kautta. KMN:n piirissä vaikutti myös näkyviä ortodoksia emigrantiteologeja.

Merkillepantava piirre KMN:n eettisessä keskustelussa tällä ajanjaksolla oli Saarisen mukaan se, että ekumeenisen liikkeen asiakirjoissa käsitellään vain vähän yksilöeettisiä teemoja. Edes muualle eniten käsiteltyjä aiheita, kuten abortti tai eutanasia, ei ole otettu asialistalle. Varhainen Life and Work -liike harrasti keskustelua mm. alkoholista ja uhkapelistä. Kahdenvälisissä keskusteluissa oli tähän mennessä käsitelty avioliittoa ekumeenisena kysymyksenä. Yksi taustatekijä tälle olivat niin kutsuttujen ekumeenisten avioliittojen pastoraaliset kysymykset. Tässä vaiheessa 1990-luvun alkupuolella näytti siltä, että kirkkojen edustajat halusivat pitää yksilöetiikan kysymykset päätösvallassaan ja katsoivat, että ekumeeniset lausunnot yksilöetiikasta saisivat aikaan vain riitoja ja sitä kautta heikentäisivät ekumenian uskottavuutta.¹²

6. Kirkko-oppi ja etiikka –projekti 1992–1996 & perinteinen luterilainen etiikka

Canberran yleiskokouksen 1991 jälkeen Kirkkojen maailmanneuvostolla oli selviä paineita koordinoida paremmin opillisten keskustelujen eli Faith and Order -komission, ja sosiaalietiikkaan keskittyvän niin sanotun ORLE-prosessin teologisia perusteluja. Muutenkin KMN käynnisti pyrkimykset sisäisen yhtenäisyyden lisäämiseen ja suosi työyksiköiden yhteisiä työskentelyjä. Vuosina 1992–96 toteutettiin tästä lähtökohdasta nouseva projekti Kirkko-oppi ja etiikka (*Ecclesiology and Ethics*). Siinä opillisen ja käytännöllisen puolen lähentämisellä toisiinsa pyrittiin luomaan parempaa teologiaa Canberran yleiskokouksen 1991 toiveiden mukaisesti.

Tutkimusprojektin tuloksena julkaistiin teokset *Costly unity* (1993), *Costly Commitment* (1995) ja *Costly Obedience* (1997). Kaikki kolme julkaistiin teoksessa *Ecclesiology and Ethics* (1998), jossa myös kommentaattorit eri tunnustuskunnista arvioivat projektia. Kirjojen nimet näyttävät viittaavat Dietrich Bonhoefferin erotteluun 'halvan' ja 'kalliin' armon välillä ja sen takana olevaan kysymykseen, kuka on Jeesus Kristus meille tänään ja miten seuraamme häntä yksittäisenä kristittynä ja kirkkona. Teoksessaan *Kutsu seuraamiseen* (1937) Bonhoeffer tiivistää teesinsä: "Vain uskova on kuuliainen, vain kuuliainen uskoo".

Ensimmäisessä raportissa *Costly Unity* esitetään, että "kaikki kirkkokäsitykset myöntävät sen, että kirkko on luonteeltaan ja kutsumukseltaan moraalilyhteisö". Tästä taas seuraisi, että kirkko-opissa on otettava kirkon sosiaalieettinen kutsumus vakavasti. ORLE-prosessin nähdään ilmentävän sitä, että "konsiliaarinen prosessi on eräs 'kirkon' syvimmän

11 Saarinen 1994, 208.

12 Saarinen 1994, 208–209.

kokemisen tapa.” Asiakirjan lausumat herättivät kritiikkiä, koska niiden tulkittiin väittävän, että kysymys oikeudenmukaisuudesta, rauhasta ja luomakunnasta määrittää suoraan kirkon olemusta. Kirkko määritellään asiakirjassa varsin voimakkaasti ”moraaliyhteisöksi”.¹³

Toisaalta asiakirjassa todetaan selkeäsanaisesti: ”7.2. Täytyy sanoa, että kirkon *perusta* ei ole tai sen jatkuva olemassaolo ei ole riippuvainen sen jäsenten moraalisisista aktiviteeteista. Sen alku ja jatkuva elämä lepää Jumalan ylenpalttisessa armossa ja kärsivällisyydessä. Kuitenkin kirkon jäsenten moraaliset hairahdukset saattavat uhata, ja usein uhkaavat, kirkon uskottavaa todistusta. Tänä aikana kirkko on kutsuttu sellaiseen vastarintaan elämän uhkia kohtaan, mitä ORLE pyrki toteuttamaan. Joka tapauksessa ei ole liikaa sanottu, että kirkon pyhyys merkitsee sen jäsenten alituista moraalista kamppailua.”¹⁴

Näyttää siltä, että sellaiset ilmaukset kuin ”kirkon pyhyys merkitsee” ja ”kirkko on luonteeltaan ja kutsumukseltaan moraaliyhteisö” on muotoiltu siten, että niiden voidaan tulkita esittävän tyhjentyviä väitteitä siitä, mitä kirkon pyhyys ja sen perusta tai kirkon luonne ja kutsumus moraaliyhteisönä merkitsee. Tällaiset muotoilut uhkaavat käytännössä turhentaa sen, mitä myös sanotaan, että kirkon perusta ei ole moraalisisessa aktivismissa. Kirkon elämän perusluonteeseen kuitenkin kuuluu Kristuksen seuraaminen myös eettisissä kysymyksissä ja siten kamppailu myös elämän pyhyiden kanssa. Ehkä olisi voitu viitata vaikkapa Augustinuksen ja Lutherin paradoksiin: ”Rukoile niin kuin työsi ei sinua mitenkään auttaisi ja tee työtä niin kuin rukouksesi ei mitään hyödyttäisi.” Vähän sama loგიikkahan on myös Lutherin selityksessä Isä meidän -rukoukseen. Pyydetään, että Jumalan tahto toteutuisi myös meidän keskuudessamme, vaikka

Jumala toteuttaa toisaalta tahtonsa myös meistä riippumatta.

Luterilaisten ja monien muiden kirkkojen mukaanhan moraali ei ole ollut teologisesti ottaen kirkon olennaistuntomerkki vaan uskon hedelmä ja seuraus. Tähän perinteiseen käsitykseen verrattuna asiakirja varmasti painottaa enemmän kirkon luonnetta moraaliyhteisönä kuin perinteisessä luterilaisessa teologiassa.¹⁵ Toisaalta esimerkiksi Dietrich Bonhoeffer kritisoi *Kutsu seuraamiseen* -kirjassa, oikeutetustikin, sellaista ajattelua, joka irrottaa armon Kristuksen seuraamisen ajatuksesta ja käytännössä propagoi kvietismia, passiivista kristillisyyttä, joka ei ota vakavasti kristilliseen uskoon sisältyvää ajatusta arjen kristillisyydestä, uskon ja rakkauden yhteenkuuluvaisuudesta ja kilvoittelusta.

Raportin välitön teoreettinen tausta näyttää olevan anglosaksisessa etiikassa ja kommunitarismin ajatuksessa, jota vaikkapa Stanley Hauerwas on kehittänyt. Hän on puhunut moraaliyhteisöistä, joiden paikka yhteiskunnassa määrittyy niiden edustamista arvoista ja vakaumuksista käsin. Suomen matkallaan Hauerwas kritisoi muun muassa pohjoismaisia kansankirkkoja tällaisen ajattelun puutteesta. Amerikkalaisessa kontekstissa liberalismi ja kommunitarismi ovat kilpasilla. Liberalismi jättää yhteisöt moraalisesti neutraaleiksi, mutta kommunitarismin mukaan yhteisöt edustavat yhteiskunnan kannalta välttämättömiä arvoja ja hyveitä eikä niitä voi siten irrottaa etiikasta. Ajattelu suuntautuu siis pintapuolista moraalineutraalia liberalismia vastaan.¹⁶ Suomalaisessa ja pohjoismaisessa kansankirkkoajattelussa kirkon mieltäminen selväpiirteiseksi moraaliyhteisöksi on huomattavasti hankalampaa, vaikka kirkon toisaalta edellytetään olevan myös tiennäyttävä moraalikysymyksissä.

13 Saarinen 1999, 169.

14 *Costly unity* 87. Suom. Tomi Karttunen.

15 Saarinen 1994, 170.

16 Saarinen 1994, 170.

Hauerwas edustaa niin kutsuttua postliberaalia suuntausta, joka korostaa uskonnollisen kielen ja yhteisöllisyyden ominaislaatuja, kristinuskon omaa traditiota erotuksena yleisiin kulttuurisiin ajattelumalleihin. Jokainen liittyy henkilökohtaisen kertomuksensa kautta kristinuskon kertomukseen. Tämä liittyminen taas muovaa kristityn luonnetta ja minuutta. Yhteisölliseen ja narratiiviseen etiikkaan liittyvät myös luonteen hyveet osallisuudessa kristillisen yhteisön elämänmuotoon ja sen muovavaan vaikutukseen. Kristitty yksilö on mahdollinen vain kristillisen yhteisön, seurakunnan/kirkon jäsenenä. ”Vain suhteessa toisiin ihmisiin yksilö voi tietää, kuka hän on”.¹⁷ Tässä mielessä Hauerwas liittyy esimerkiksi Dietrich Bonhoefferin ajatteluun, jossa yksilön ja yhteisön samanaikaisuus korostuu osana Kristuksen ruumiin ajatusta.

Ekklesiologia ja etiikka -projektin toisessa julkaisussa *Costly Commitment* liitytään vastaavaan ajatukseen Kolmiyhteisen Jumalan kirkosta kuin *Costly Unity* -kirjasessakin:

”21. Kirkko on Jumalan armollinen lahja meille. Tämä armo kutsuu ja muovaa opetuslasten moraalista elämää. Luotamme Jumalan anteeksiantamukseen ja uudistavaan armoon uskollisuudessamme ja uskottomuudessamme, hyveessämme ja synnissämme. Kirkko ei nojaa moraaliseen saavutukseen, vaan vanhurskauttamiseen, Jumalan vanhurskauteen eikä omaamme. Tältä pohjalta me vahvistamme, että moraalinen osallistuminen, yhteinen toiminta ja pohdinta kuuluvat sisäisesti kirkon elämään ja olemiseen. Siten me vahvistamme, että Kalliin ykseyden alkuperäinen tarkoitus, artikla 7.2., sanoa, että vaikka kirkko ei perustu tai ole riippuvainen jatkuvassa olemisessaan jäsentensä moraalista aktiviteeteista, kirkon pyhyys kutsuu heitä jatkuvaan moraaliseen kamppailuun.”¹⁸

Kirkkokäsityksessä halutaan siis liittää armo ja Kristuksen seuraaminen yhteen – seuraten mm. Dietrich Bonhoefferin intentiota. Hänen teologiansa

lienee välittynyt tähän työryhmään mm. tunnettujen Bonhoeffer-tutkijoiden, eteläafrikkalaisen John de Gruchyn ja amerikkalaisen Larry Rasmussenin kautta. Bonhoeffer itse pyrki välittämään Lutherin ja jakamattoman kirkon perinnön omalle ajalleen. Niinpä sekä Lutherille että Bonhoefferille kirkko sanan ja sakramenttien ja uskon yhteisönä on myös rakkauden yhteisö, kutsuttu olemaan ’toisia varten’, kuten Kolminaisuuden persoonat ja Kristus Jeesus ovat. Myös luomakunta oli luotu olemaan toisiaan varten. Armon ja uskon kautta Jumalan kuva uskovassa uudistuu ja paranee, niin että hän voisi pysyä rakkaudessa. Kuten ekumeenisessa kommuunio-eklesiologiassa yleensäkin, myös *Costly Commitment* kytkee kristillisen etiikan eukaristiasta elämiseen. Kristillinen etiikka on suhteessa sekä kirkkoon että luomakuntaan laajemmassa mielessä. Kuten Vatikaanin II kirkolliskokouksen kirkkokonstituutio *Lumen gentium* toteaa: kirkon ykseyttä ei voi erottaa ihmiskunnan ykseydestä. Taustalla on itse asiassa se teologinen perusajatus, että luominen ja lunastus kuuluvat yhteen tai että Kolminaisuuden työt ulospäin ovat jakamattomat, vaikka kullakin Kolminaisuuden persoonalla on myös oma erityinen tehtävänsä.

Costly Commitment-asiakirjassa natsi-Saksan kirkkotaistelun sekä Etelä-Afrikan apartheid-tilanteen ekumeeninen irtisanoutuminen tietyistä harhaoppisista pidetyistä teologisista ja eettisistä positioista esitetään esimerkkeinä kirkon *status confessionis*-tilanteesta, jossa kirkon tunnustus pohja, oikea usko on vaarassa, ellei se ota jossain tietyssä asiassa selkeää kantaa. Rotuerottelu on ollut tällainen kysymys viime vuosikymmeninä. Esimerkiksi reformoitujen kristittyjen parissa on esimerkiksi epäoikeudenmukaisuus talouselämän kysymyksissä nähty kirkon kannanottoa edellyttävänä tunnustuskysymyksenä, samoin vaikkapa suhtautuminen ydinaseisiin tai ydinvoimaan. Näyttää siltä, että asiakirjan mukaan nykytilanteessa kansalaisyhteis-

17 Raunio 2007, 43.

18 Suom. Tomi Karttunen.

kunta ei oikein voi toimia ilman kirkkojen suurta moraalista vaikutusvaltaa sen sisällä. Taustalla on mainittu kommunitaristinen viitekehys.¹⁹

Parikymmentä vuotta sitten näihin näkemyksiin suhtauduttiin varsin yleisesti pidättyväisesti perinteisestä pohjoismaisesta kansankirkkoluterilaisuudesta käsin, joka on painottanut luonnollista moraalilakia, joka muodostaa sisällöllisen pohjan eettisille pohdinnoille, vaikka usko antaakin erityisen motivaation toimia rakkauden lain mukaan. Nytemmin tilanne on muuttunut. Esimerkiksi Antti Raunio on nähnyt kommunitaristisen etiikan esittävän kysymyksiä perinteiselle luterilaiselle käsitkselle. Hän toteaa: ”Teologisessa etiikassa on jo tapahtunut selvä siirtymä yleispätevästä etiikasta niin kutsuttuun kommunitaristiseen ajatteluun eli yleisinhimillisestä yhteisölliseen etiikkaan.”²⁰

Jos jälkimoderniksi luonnehditussa, moniäänisyyttä korostavassa kontekstissa ei enää ole yleisiä ja kaikkia koskevia periaatteita, etiikka muuttuu alkulttuurien tai yhteisöjen sisäiseksi tai individualistiseksi. Näin myös kristillinen etiikka eriytyisi aiempaa vahvemmin muista etiikan malleista eikä välitön liittyminen yleiseen eettiseen keskusteluun olisi enää samassa määrin mahdollista. Kirkko tai kristillinen yhteisö joutuu harkitsemaan aiempaa tarkemmin, kenelle se kulloinkin puhuu. Raunio summaa: ”Enää ei voi lähteä siitä, että ihmiset jakavat yhteiset arvot ja moraalin periaatteet ja että kirkon tehtävä on lähinnä sanoittaa niitä.” Pitää keskustella siitä, mistä voidaan olla yhtä mieltä ja miten voidaan olla eettisesti eri mieltä.²¹

Lutherin mukaan teologinen yksimielisyyys ei tarkoita sitä, että ollaan argumentaation tasolla yhtä mieltä vaan sitä, että on yhteinen pyrkimys selvittää, mikä on toiselle ja kokonaisuudelle hyväksi. Kyse on siis kultaisten säännön mukaan toimimisesta ja siitä, että yhdistävä tekijä on pohjimmiltaan toisia varten oleva rakkaus. Lutherin ajatus on mitä ilmeisimmin, että kristillinen yhteisö tarvitsee selkeää ’rationaalis-affektiivista’ yksimielisyyttä, jossa etsitään toinen toisemme parasta toisen sijaan asettuen. Ilmeisesti ei vain kristilliset vaan kaikki yhteisöt tarvitsevat yhteisen hyvän etsimistä eläkkeeseen, vaikka oltaisiin myös erimielisiä.²²

Viitaten esimerkiksi piispa Simo Peuran puheenvuoroihin ”toisia varten olemisen etiikasta” Raunio tulkitsee suomalaisen luterilaisen etiikan olleen 1900-luvun lopulta asti juuri toisia varten olemisen ajatukseen perustuvaa. Taustalla on ensinnäkin tietty tulkinta Lutherin teologiasta. Lutherin kirjoituksissa luomisen tarkoitus on juuri toisia varten oleminen. Kaiken tehtävä on palvella toisia. Myöskään ihminen ei elää itseään varten vaan toisia varten, kuten Luther lausuu esimerkiksi *Kristityn vapaudesta*-kirjan latinankielisessä laitoksessa. Luotujen lahjoittaessa hyvää toisilleen Jumalan valtakunta saa hahmoa. Kolmiyhteinen Jumala on rakkaus eli lahjoittaa itsensä luoduille jatkuvasti Isänä ja Poikana ja Pyhän Henkenä. Ihmisen tehtävä on siten osallistua tähän lahjoittavan rakkauden liikkeeseen ja saattaa hyvä kiertämään tarpeen mukaan.²³

Toisena juurena luterilaiselle ”toisia varten olemisen etiikalle” Raunio näkee 1900-luvun merkittävän

19 Saarinen 1999, 170–171.

20 Raunio 2017, 178–179. Vrt. myös jo Saarisen 1999, 176 esittämät pohdinnat: ”...ei ole ollenkaan varmaa, sopiiko perinteiseksi luterilaiseksi kannaksi kutsumani eettinen malli Suomen ev.lut. kirkon strategiaksi nyky-Suomessa. Meillä valtio on monissa suhteissa ottanut samalla lailla moraalineutraalin ja liberalistisen kannan kuin Yhdysvalloissa, eikä ole mitenkään selvää, että ev.lut. kirkko voi tosiasiaassa jättää moraalikasvatuksen perheen ja koulun harteille, vaikka se voikin esittää toivomuksen, että näin olisi. Empiirisesti tarkasteltuna näyttää siltä, että kansankirkko yleensä ja herätysliikkeet erityisesti ovat meilläkin moraaliyhteisöjä kommunitarismien tarkoittamassa mielessä. Tämä on muistettava ennen kuin KMN:n sosiaalietiikkaa aletaan hutkia sen epäluterilaisista piirteistä.”

21 Raunio 2017, 179.

22 Raunio 2017, 180.

23 Raunio 2017, 181.

luterilaisen teologin Dietrich Bonhoefferin (1906–45) vankilakirjeissään esittämän ajatuksen, että Jeesuksen olemus on juuri toisia varten oleminen ja että usko on osallisuutta hänen olemiseensa toisia varten. Bonhoefferin päämääränä oli suhteuttaa Lutherin ja luterilaista teologiaa 1900-luvun filosofiseen ja yhteiskunnalliseen ajatteluun sekä soveltaa sitä oman aikansa kirkollisen ja hengellisen elämän kysymyksiin. Ajatukseen ”uskonnottomasta kristinuskosta” liittyy juuri ”toisia varten oleminen”.²⁴ Bonhoefferin onkin sanottu olleen ensimmäisiä, jotka diagnosoivat länsimaaisen kristinuskon saavuttaneen niin kutsutun jälkikonstantinolaisen tilan, jolloin kristinuskon ja kirkko ei enää samalla tavoin ole osa länsimaisten yhteiskuntien todellisuutta kuin varhemmin.

Raunio tulkitsee yhtäpitävästi omien tutkimusteni kanssa:

”Luterilaiseen tapaan Bonhoeffer ajatteli, että jumalasuhde mahdollistuu ja toteutuu yhteydessä Kristukseen. ”Jeesuksen olemus ‘vain toisia varten’ on meidän kokemuksemme tuonpuoleisesta”, hän kirjoitti. Kun Kristus on vapaa omasta itsestään ja kun toisia varten oleminen ulottuu kuolemaan saakka, kasvavat kaikkivaltius, kaikkivisuus ja kaikkialla läsnäolo. Usko on osallisuutta tähän Jeesuksen olemiseen, lihaksi tulemiseen, ristin kärsimykseen ja kuolemaan sekä ylösnousemukseen. Yhteys Kristukseen tekee osalliseksi toisia varten olemisesta ja suuntaa ihmisen kohti lähimmäistä.”²⁵

Raunion mukaan Bonhoeffer ilmaisee omalla tavallaan saman perusasian kuin viimeaikainen suomalainen Luther-tutkimus: ”uskossa ihminen yhdistyy Kristukseen ja tulee osalliseksi Jumalan itsensä lahjoittavasta rakkaudesta. Tähän osallisuuteen perustuvat kristillinen elämä ja etiikka.” Tämä ajatus ei ole sama kuin Pohjoismaissa, etenkin Ruotsissa

ja Suomessa, varsinkin aiempina vuosikymmeninä yleinen käsitys etiikasta ainoastaan luonnollisen järjen asiana, koska kristillinen etiikka ja elämäntapa perustuvat osallisuuteen Kristuksen olemiseen. Näkemys oli Bonhoefferille teologinen ja hengellinen mutta samalla poliittinen. Niinpä kristillisellä uskolla ja kirkon sanomalla on samalla myös poliittinen ulottuvuus. Raunio arvioi Bonhoefferiä:

Näkemyksensä seuraukset hän näyttää ottaneen vastaan rauhallisin mielin, tavoittelematta omaa etuaan ja valmiina palvelemaan niitä ihmisiä, jotka tällä matkalla kohtasi. Tällaisessa elämässä ei varmasti ollut kysymys ’idealisisesta haihatelusta’ vaan syvästä sitoutumisesta todellisuuteen ja pyrkimyksestä arvioida, mitä ’hyvä’ tuolloisissa oloissa tarkoitti.²⁶

On kuitenkin selvää, että KM:n *Costly Unity*-asiakirjassa käytetään, monen ekumeenisen asiakirjan tapaan, käsitteitä epätarkasti. Vähän samaan tapaan kuin aiemmissakin esimerkeissä, dokumentissa puhutaan, itse asiassa varsin vahvaa ja perustavaa ilmausta käyttäen, ”koinonian luomisesta” kirkkojen ja kristittyjen yhteisen eettisen pohdinnan ja haasteisiin vastaamisen kautta. Jos tarkoitetaan sitä, että keskinäistä yhteyttä toteutetaan ja vahvistetaan tällaisen, kirkon uskosta kumpuavan toiminnan kautta, asia olisi pitänyt ilmaista selkeämmin. Nyt vastaava lähestymistapa toistuu monessa eri kohtaa, joten se vaikuttaa systemaattiselta ja haastaa kysymään selitystä asialle. On mahdollista, että kyse on myös retorisesti vahvan kielen etsimisestä asian menemiseksi perille, mutta vahvat ja ilmeisen epätasälliset kielikuvat voivat herättää myös voimakkaita vastareaktioita. Kritiikkiä oli ilmeisestikin kuunneltu, ja viimeisin julkaisu, *Costly Obedience*, onkin häivyttänyt juuri puhetta etiikan synnyttävästä, generoivasta merkityksestä.²⁷

24 Raunio 2017, 182.

25 Raunio 2017, 182.

26 Raunio 2017, 182–183.

27 Vrt. Saarinen 1999, 172–173.

Risto Saarisen arvion mukaan kaiken kaikkiaan KMN:n *Ecclesiology and Ethics* -kokoomateoksen taustalla on Yhdysvaltain itärannikon teologisten seminaarien eetikkojen pohdintoja, kuten mones- ti aiemminkin KMN:n eettisten mallien historiassa. Globaalia tietoisuutta ja vaurauden epätasaista jakautumista pohdiskellaan Bonhoefferin, Tillichin ja Niebuhrin eettisen käsitteistön avulla. Ylära- keena on nyt kommunitaristinen ajattelu ja holisti- nen luontoajattelu, jota on edistänyt ennen muuta Larry Rasmussen. Hänen myötänsä myös asetetaan kommunitarismin puolelle liberalismia vastaan. Kristillisistä yhteisöistä puhutaan siis moraaliyhtei- söinä ja vastustetaan liberaalia neutraaliutta.²⁸

7. Hararen yleiskokouksen 1998 jälkeinen kehitys

1990-luvun lopulla oli lähestymässä Zimbabwen Hararen 1998 yleiskokous, jossa oli määrä käsitellä julkaisua polttavasta teemasta, homoseksuaalisuu- desta.²⁹ Osaksi kaiketi juuri tämän aihepiirin vuoksi KMN joutui kuitenkin 90-luvun myötä ja viimeis- tään Hararessa kriisiin, jonka voittamiseksi muun muassa piti perustaa erityiskomissio käsittelemään KMN:n ortodoksisten ja muiden jäsenkirkkojen vä- listä yhteistyötä. Ortodoksisten kirkkojen kannan- otossa ennen Hararea todettiin mm. näin:

On kuitenkin joitakin kehityspiirteitä muuta- missa neuvoston protestanttisissa jäsenissä, jotka tulevat esiin KMN:n keskusteluissa ja ovat ortodokseille ei-hyväksyttäviä. Monissa KMN:n kokouksissa ortodoksit veloitettiin osallistu- maan keskusteluun kysymyksistä, jotka ovat täy- sin vieraita heidän traditiolleen. Seitsemännessä KMN:n yleiskokouksessa Canberrassa 1991 ja keskustukomitean kokouksissa vuodesta 1992 lukien ortodoksidelegaatit ovat voimakkaasti

ottaneet kantaa interkommuuniota vastaan, inklusiivista kieltä vastaan, naisten vihkimystä, seksuaalivähemmistöjen oikeuksia ja tiettyjä tendenssejä vastaan, jotka liittyvät uskonnolli- seen synkretismiin. Heidän lausuntojaan näissä asioissa pidettiin aina vähemmistölausuntoina ja sellaisina ne eivät voineet vaikuttaa KMN:n yleiseen trendiin ja eetokseen.³⁰

KMN:n raporttikirjassa *From Harare to Porto Alegre 1998–2006* todetaan edellä mainittuun keskuste- luun homoseksuaalisuudesta: ”Vaikka seksuaali- suuteen liittyvät aiheet eivät olleet virallisesti Ha- raren yleiskokouksen asialistalla, kiistat ja debatit, jotka heijastivat toimintalinjausten ja käytäntöjen suunnatonta kirjoa, erityisesti homoseksuaali- suuteen liittyen, väreilivät pinnan alla. Tunnistaen mahdollisuuden jakautumiseen kirkkoissa ja niiden välillä ohjelmasuuntaviivojen komitea pyysi tutki- musta ja dialogia ihmisen seksuaalisuuden teologi- sista, sosiaalisista ja kulttuurisista ulottuvuuksista.” Yleiskokous ei antanut mandaattia perustaa tee- maa käsittelevää ohjelmaa, vaan antoi valtuudet ainoastaan ”luoda tila” asian käsittelyyn.³¹

Vastauksena tähän KMN:n pääsihteeri kutsui Ha- raren jälkeen referenssiryhmän ja henkilökunnan työryhmän käsittelemään ihmisen seksuaalisuut- ta. Kahdeksan kirkollista lausumaa aihepiiristä analysoitiin ja järjestettiin eri alueilla seminaareja teemaan liittyvistä raamatunteksteistä. Saman- tyyppinen lähestymistapa on jatkunut myös 2013 Busanin yleiskokoukseen asti ja sen jälkeen. Tee- masta ei ole keskusteltu erillisenä aiheena muuten kuin referenssiryhmässä sekä KMN:n työntekijöi- den ryhmässä, jolle on osoitettu tehtävä käsitellä aihepiiriä. Ihmisen seksuaalisuuteen liittyvistä ky- symyksestä on keskusteltu myös Bossey’n semi- naareissa, HIV/AIDS-työssä ja työssä naisiin kohdis- tuvan väkivallan ehkäisemiseksi.

28 Saarinen 1999, 177.

29 Saarinen 1999, 176.

30 *Orthodox Reflections on the Way to Harare*, 137.

31 *From Harare to Porto Alegre 1998–2006*, 45–46. Seksuaalisuusteeman käsittelyyn KMN:ssa liittyvä krono- logia: <http://www.wcc-coe.org/wcc/who/sexuality.html>.

Erityiskomission työskentelyn seurauksena otettiin päätöksenteossa käyttöön konsensus-menetelmä. Ortodoksit näet olivat kokeneet länsimaiset liberaalit protestanttikirkot jyräävät heidän näkemyksensä tehtyjen enemmistöpäätösten voimalla. Tähän tuli muutosta ja keskinäinen kuunteleminen on vähin erin parantunut. Erityiskomission työskentelyä on tutkinut Elina Hellqvist väitöskirjassaan ja sen työtä jatkavan pysyvääskomission ei-ortodoksinen puheenjohtaja on piispa Simo Peura, joka on myös KMN:n hallituksen ja keskuskomitean jäsen.

Yleisesti ottaen Saarinen tekee analyttisen huomion, jonka mukaan kirkot ottavat kantaa eettisiin ongelmiin kahden erilaisen perustelulinjan mukaisesti: lakietiikan ja vapausetiikan mukaan. Saarinen puhuu myös ranskalaiseen kulttuurifilosofiin ja kirjallisuustieteilijään René Girardiin liittyen utopistisesta ja realistisesta etiikasta³² Lakietiikassa laki, esimerkiksi Raamatun käskyt, voidaan tulkita elämän realiteetteja vastaavaksi; niitä on noudatettava yleissäännön mukaisesti, jotta yhteiskunta pysyisi toimintakunnossa. Vapausetiikassa puolestaan lait ymmärretään vain reunaehdoiksi, joiden puitteissa yksilö voi elää tahtonsa mukaan. Vapausetiikka voi olla evankeliumista käsin motivoitua kristityn vapautta tai sekularisoitunutta ja liberalistista yksilön vapautta tehdä mitä haluaa. Modernissa maailmassa sekulaari vapauskäsite on olennaisesti toisenlainen kuin kristityn vapaus. 90-luvun lopun KMN:n moraalihengellistä kommunitarismia henkivässä eettisessä mallissa Saarinen näkee olevan taipumuksena, että vapausetiikka taipuu käytännössä lakietiikaksi. Aiempaa voimakkaammin korostuu yksilön ja yhteisön moraalin merkitys.³³ Voidaan tietysti pohtia, mistä tämä johtuu – ajattelun esimerkiksi 1960-luvulla alkanutta liberaalin demokratian voittokulkua ja siihen kytkeytyviä arvoja talousliberaalin ajattelun muotoja.

Sama perusmalli, jossa tasapaino vapaus- ja lakietiikan välillä on huokuva, toistuu myös KMN:n myöhemmissä sosiaalieettisissä asiakirjoissa. Yhtäältä pyritään korostamaan kristillistä uskoa toivon antajana, toisaalta maalataan maailman tilanne varsin synkin värein ja painotetaan kirkkojen aktiivisen eettisen panoksen merkitystä. Voisi kai sanoa hieman yksinkertaistaen, että kannustettaessa on enemmän käytössä keppi kuin porkkana. Moraaliteoreettisesti viitekehystenä ovat edelleen olleet kommunitaristinen kirkkoja moraaliyhteisönä painottava lähestymistapa sekä holistinen luontoajattelu. Keskeisiä teemoja ovat olleet globalisaatioon ja ympäristökriisiin liittyvät aihepiirit sekä Busanin 2013 yleiskokoukseen johtavalla ajanjaksolla ja sen jälkeen rauhan tema.

Vuonna 2005 julkaistussa, Brasilian Porto Alegren yleiskokouksessa 2006 esillä olleessa asiakirjassa *Agape – Alternative Globalization Addressing People and Earth. A Call to Love and Action* on keskiössä vapautuksen teologiasta tuttu ajatus köyhien ensisijaisuudesta Jumalan silmissä: ”Tämä vakaumus rakentuu ekumeenisen sosiaaliajattelun ja toiminnan rikkaalle perinteelle, joka on keskittynyt Jumalan köyhille antamaan etusijaan uskon imperatiivina.” Kuten asiakirjan nimikin sanoo, se pyrkii tarjoamaan vaihtoehdon uusliberalistiselle globalisaatioajattelulle, jossa talouskilpailun logiikka läpäisee kaiken toiminnan ja ajattelun.

Asiakirja toteaa: ”Tämä prosessi on tutkinut taloudellisen globalisaation projektia, jota johtaa kahlitsemattomien markkinavoimien ideologia ja joka palvelee vallalla olevia poliittisia ja taloudellisia etuja. Kansainväliset talousinstituutiot ja Maailman kauppajärjestö sellaisten instituutioiden joukossa edistävät taloudellista globalisaatiota.” Myönteisenä pidetään Maailman talousfoorumin ”rakentavasta ja myönteisestä sanomasta”. Kirkoille annetaan viesti: ”...me voimme ja meidän täytyy saada

32 Saarinen 1999, 177 ja 60.

33 Saarinen 1999, 177–179.

aikaan muutosta tulemalla transformatiivisiksi yhteisöiksi, jotka välittävät ihmisistä ja maapallosta... meidät on kutsuttu tulemaan Jumalan armon muuttamiksi kaiken elämän tähden maapallolle, ylittämään maailman jakautumisen”.

Holistisen, trinitariseen uskoon ankkuroituvan ajattelun ytimessä on näin ollen ’elämän’ tai ’kaiken elämän’, ’transformatiivisten yhteisöjen’ ja armosta transformoitumisen tai ’kalliin opetuslapseuden’ ja ’muutoksen’ ajatus. Kommuunio, yhteys perustuu yhteyteen Jumalaan ja yltää kirkon yhteisöstä kaikkiin ihmisiin ja koko luomakuntaan. Tämän ajatuksen voi nähdä kiteytyvän myös asiakirjan nimessä *Agape*, joka viittaa Jumalan lahjoittavaan rakkauteen. Suomalaisessa keskustelussa pidettiin asiakirjan esittämää vaihtoehtoa Jumalan ja mammonan välillä varsin mustavalkoisena ja viitattiin ”ekklesiologisen idealismin” vaaraan, vaikka asiakirja herätti myös myönteistä kiinnostusta. Myös Euroopan kirkkojen konferenssin lausunnossa *Agape*-asiakirjasta ote oli analyttisempi. Siinä pyrittiin tarkastelemaan globalisaation hyviä ja huonoja puolia. Esiin nostettiin rajojen avautumisen hyöty köyhyyden poistamisessa ja vuorovaikutuksessa, vaikka nykyistä talousjärjestelmää ei pidettykään oikeudenmukaisena eikä kestäväenä.³⁴

Tarkastelutapojen erilaisuudessa näkyy myös kuilu taloudellisesti rikkaan pohjoisen ja vielä tuolloin varsin köyhän etelän välillä. Etelässä globalisaation negatiivisista puolista haluttiin puhua mahdollisimman selväsanaisesti ja ehdottomasti. Tällä hetkellä kuilu näyttää jossain määrin tasaantuneen, vaikka se on vielä olemassa ja hauraat valtiot hauraita ja epävakaita. Epävakaus on siirtynyt myös länsimaiden suuntaan.

Samantyyppiset ajatukset ovat esillä myös Busanin yleiskokousta 2013 varten vuonna 2012 valmistunut *Agape*-prosessin jatkoasiakirja: *Economy of Life, Justice, and Peace for All: A Call to Action*. Ytimessä

on jälleen ”transformaation” ajatus: ”Meidän tulee ruumiillistaa ’transformatiivista spiritualiteettia’... joka yhdistää meidät uudelleen toisiin (Ubuntu ja Sansaeng)... Kirkko on Jumalan agentti transformaatiolle.” Asiakirjan johdannossa asiat kiteytetään näin:

”Tämä kutsu toimintaan tulee polttavan välttämättömyyden aikana. Ihmiset ja maa ovat nääntymässä joidenkin ylikulutuksen vuoksi, epätasa-arvoisuudet kasvavat, mikä tulee ilmi monien jatkuvassa köyhyydessä vastakohtana muutamien suhteettomalle varakkuudelle, yhteen kietoutuneena maailman taloudelliseen, sosioekonomiseen ja ilmastokriisiin. Koko dialogimme ajan, osanottajina konsultaatioissa ja alueellisissa tarkasteluissa ilmaisivat erilaisia, joskus jopa vastakkaisia näkökulmia. Kasvoimme myös yhteiseen tietoisuuteen, että elämä maailmanlaajassa yhteisössä, sellaisena kuin me tunnemme sen tänään, loppuu, jos epäonnistumme itsekkyyden, räikeän välinpitämättömyyden ja ahneuden syntien kohtaamisessa, jotka ovat näiden kriisien juuressa. Tämä kiireellisyys on syntynyt perustavasta toivostamme ja uskosta: Elämän talous ei ole vain mahdollinen, vaan se on muotoutumassa – ja Jumalan vanhurskaus on sen pohjana!”

Ekumeeninen liike 1900-luvulla ja KMN perustamisestaan 1948 alkaen on keskittynyt ykseyden ohella lähetykseen ja rauhaan sekä tähän liittyen oikeudenmukaisuuden teemaan. Porto Alegren 2006 yleiskokouksen jälkeen palattiin rauhan teemaan kylmän sodan jälkeisessä ja uusien, erityisesti 2001 syyskuun 11. päivän jälkeisessä epävakaisuuksien maailmassa uudestaan rauhan teemaan entistä pontevammin. Jamaikan Kingstonissa järjestettiin 2011 rauhankokous, joka osaltaan huipensi ja summasi rauhan teeman käsittelyä, jonka kirjallisena tuotoksena on Busanissa 2013 esillä ollut asiakirja *Ecumenical Call to Just Peace*.

Tapani Saarinen toteaa väitökirjassaan, että jos perinteistä oikeudenmukaisen sodan syiden oi-

34 Rytkönen 2006, 68–70.

keutusta (*jus ad bellum*) oli täydennetty ensin oikeudenmukaisen sodankäynnin (*jus in bello*) sekä oikeudenmukaisen rauhan sodan jälkeen (*jus post bellum*) teorioin, Kirkkojen maailmanneuvoston ”oikeudenmukaisen rauhan” ajatus tekee pesäeroa tähän teoriakehitykseen. Se pitää koko oikeutetun sodan teoriaa vanhentuneena ja esittää uuden paradigman, mallin, jonka on määrä korvata oikeudenmukainen sota. Näin sivuutetaan monia tutkimuksia, joissa käsitellään oikeudenmukaisen rauhan teemaa läheisessä suhteessa sodankäynnin oikeudellisiin ja institutionaalisiin rajoituksiin sekä läheisessä yhteydessä 2000-luvun poliittisiin tilanteisiin. Silti KMN:n asiakirja itsekin käyttää oikeutetun sodan teoriaa esimerkiksi kuvatessaan suojeluvastuuta.³⁵

Busanin 2013 jälkeinen KMN:n ohjelmia kokoava yleisteema on Oikeudenmukaisuuden ja rauhan pyhiinvaellus. Otsakkeen tarkoitus on toteuttaa jo Canberrassa esitetty vaatimusta tuoda KMN:n ohjelmat lähemmäksi toisiaan, niin että esimerkiksi uusimuotoinen, entistä fokusoituneempi Faith and Order –komissio voisi luoda teologista perustaa tälle eri ohjelmakokonaisuuksia yhdistävälle teemalle. Kriittikö on kuunneltu, ja käytännön toimet pyritään entistä juurevammin ankkuroimaan toivon spiritualiteettiin ja teologiaan. Kirkkojen ominaispiirteet niiden tehtävässä maailmassa maailman puolesta halutaan siten saada paremmin esiin. Kommunitarismista ja holismista, joka ulottuu luontoon asti, ei ole luovuttu. Entistä selvemmin perustana on kolminaisuususkoon ankkuroituva kommuunio-ekklesiologia ja *missio Dei*-ajatus, jossa myös Hengen työn merkitys tulee esiin – samoin kuin uskontojen kohtaamisen merkitys rauhan rakentamisessa.

Teologisia perusteita tällaiselle ajattelulle luodaan myös Faith and Order –asiakirjassa *Kirkko: yhteistä näkyä kohti* (2012) sekä lähetymisen ja evankelioinnin asiakirjassa *Yhdessä kohti elämää* (2012). On

myös valmisteltu asiakirja, joka käsittelee ekumeenista diakoniaa. Tarkoituksena on kuunnella entistä herkemmin ja vahvistaa niiden osallisuutta ja toimijuutta, jotka ovat perinteisesti ajatellen marginaaliin painettuja, esimerkiksi etelän köyhät pohjoisen rikkaisiin verrattuna. Tavoitteena ei ole vain edetä paternalismista kumppanuuteen vaan nähdä, ettei kristinuskon keskus ja valo ole vain Euroopassa – ehkä pikemminkin päinvastoin, vaikka taloudellista valtaa ja monenlaista osaamista länsimailla ja niiden kirkkoille edelleen on.

Kutsussa oikeudenmukaisuuden ja rauhan pyhiinvaellukselle tämä sanoitetaan näin:

”Kristityt ja heidän yhteisönsä ympäri maailman ovat tänään tietoisia, enemmän kuin koskaan, että elämä itse on uhanalainen. Niin monet uhat – ilmastonmuutos varmasti, mutta myös köyhyys ja taloudellinen epäoikeudenmukaisuus, uhkaavat terveyttä ja hyvinvointia, väkivalta ja sota – vaarantavat ihmiskunnan ja voivat viedä toivomme. Kuitenkin juuri tästä syystä, kristittyjen yhteinen usko ja sitoutuminen kaikkialla ovat välttämättömiä, elämän Jumalaan turvaaminen ja elinvoimainen toivo, joka meille tarjotaan Jeesuksen Kristuksen elämässä, ristissä ja ylösnousemuksessa. Kristityt ovat kutsutut vahvistamaan, säilyttämään ja suojelemaan elämää.

Tämä on ekumeeninen kutsu. Elämän yksi Jumala, yksi luomakunta, yksi ihmisyyys kutsuvat Jeesuksen Kristuksen yhden kirkon sitoutumaan ja osallistumaan, missä rauha ja oikeudenmukaisuus ovat vaarantuneet tai tuhoutu...”.

Usko ja elämä kuuluvat yhteen, kuten spiritualiteetti ja etiikka. Näyttää kuitenkin siltä, että sosiaalilehtinen orientaatio helposti peittää teologian ja hengellisyden alleen. Vanha kumppani missio, lähetys evankeliumin julistamisena Jumalan laupeudesta, rakkaudesta ja syntien anteeksiantamuksesta ei ole niin vahvasti esillä. Paavi Franciscus esittikin KMN:lle haasteen puheessaan järjestön

35 Saarinen 2016, 34.

70-vuotisjuhlan kunniaksi Genevessä: ” -- ekumenia ja lähetys eivät enää ole yhtä läheisesti yhteen kietoutuneita kuin ne olivat alussa. Kuitenkin missioaarista mandaattia, joka on enemmän kuin diakonia ja inhimillisen kehityksen edistäminen, ei voida jättää huomiotta eikä tyhjentää sen sisällöstä. Se määrittää meidän identiteettiämme. Evanke-
liumin saarnaaminen maailman ääriin asti on osa kristittynä olemistamme. -- puoleensavetävyyden voima on täysin siinä valtavassa lahjassa, joka niin hämmästytti apostoli Paavalia: ”tuntea Kristus ja ylösnousemuksen voima ja jakaa hänen kärsimyk-

sensä” (Fil. 3:10). Tämä on meidän ainut ylpeyden aiheemme: ”tieto Jumalan kunniasta, joka säteilee Jeesuksen Kristuksen kasvoilta” (2 Kor. 4:6), jonka antaa meille Pyhä Henki, Elämän antaja. Tämä aarre, jota meidän, vaikka se on saviastioissa (vrt. jae 7), täytyy tarjota maailmallemme, niin rakastetulle, mutta niin syvästi rauhattomalle. Emme olisi uskollisia meille uskotulle lähetystehtävälle, jos muuttaisimme tämän aarteen puhtaasti tämänpuoleiseksi humanismiksi, sovitettuna ajan muotiin.”

Kirjallisuus

Ecclesiology and Ethics

1997 Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church. Ed. by Thomas F. Best and Martin Robra. WCC Publications, Geneva.

From Harare to Porto Alegre 1998–2006

2005 World Council of Churches, Geneva.

Kirkko: yhteistä näkyä kohti

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

Koinonia and Justice, Peace and Creation: Costly Unity

1993 Presentations and reports from the World Council of Churches' consultation in Rönne, Denmark, February 1993. Ed. by Thomas F. Best and Wesley Granberg-Michaelson. World Council of Churches Unit III (Justice, Peace and Creation) and Unit I (Unity and Renewal). Geneva.

RAUNIO, ANTTI

2007 *Järki, usko ja lähimmäisen hyvä*. Tutkimus luterilaisen etiikan ja diakonian teologian perusteista. STKSJ 252. Helsinki.

2017 *Toisia varten olemisen etiikka* – onko luterilaisella etiikalla annettavaa ajankohtaiseen eettiseen keskusteluun? Piispa Simo Peuran juhlaikirjassa Usko, elämä ja yhteys. Luterilaisuuden mahdollisuudet tänään ja huomenna. Toim. Jaakko Olavi Antila. Kirjapaja Helsinki. S. 177–191.

RYTKÖNEN, AARO

2005 *Kirkot ja globalisaatio – oikeudenmukaisuutta kaikille?* – Reseptio 2/2006, s. 68–71.

SAARINEN, RISTO

1994 *Johdatus ekumeniikkaan*. Kirjaneliö.

1999 *Kirkkojen maailmanneuvoston sosiaalietiikka* – Sosiaalietiikka ja uskonnon eetos. STKSJ 222 Helsinki. S. 168–180.

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*. A dissertation. The Catholic University of America. Washington D.C.

Turn to God. Rejoice in Hope

1998 Orthodox Reflections on the Way to Harare. The Report of the WCC Orthodox Pre-Assembly Meeting and selected resource materials. Ed. by Thomas Fitzgerald and Peter Bouteneff. WCC Orthodox Task Force, Geneva.

Yhdessä kohti elämää

2013 Lähetys ja evankelioiminen muuttuvassa maailmassa – Lähetysteologinen Aikakauskirja 2013, vol. 16.

Modernista metafysiikkakritiikistä Nietzschen yli-ihmisoppiin ja transhumanismiin.

Mitä luterilaisen teologian ja antropologian näkökulmasta tästä pitäisi ajatella?

Tomi Karttunen

Intellektualismista rationalismiin

Klassisen filosofian ja filosofisen teologian mukaan ihmisen intellekti tavoitti todellisuuden pysyvän rakenteen objektiivisesti. Tältä pohjalta voitiin nähdä kaikella olevan paikkansa olemisen ketjussa – olemus, alkuperä, tehtävä ja päämäärä. Ontologia eli oppi olemisesta ja epistemologia eli oppi tietämisestä liittyivät yhteen. Totuus oli tosi perusteltu uskomus. Tieto oli näkemistä (kr. *theoreeo*), eikä teoreettinen vielä tarkoittanut jotain todellisuudelle vierasta vaan todellisuuden olemuksen näkemistä. Platon ja Aristoteles ja stoalainen ajatus maailmanjärjestä loivat ajattelumallin filosofisia perusteita, joita kristillisestä näkökulmasta sitten etenkin Augustinus ja Tuomas Akvinolainen muokkasivat ilmoitususkon kanssa yhteensopivaksi maailmanselitykseksi.¹

Klassinen filosofinen realismi eli ajatus tietoisuudesta riippumattoman todellisuuden tavoittamisesta intellektin kautta alkoi murentua jo 1300-luvulta lähtien nominalistisen filosofian nousun myötä. Todellista eivät enää olleet käsitteet vaan yksittäisoliot. Tahto irrotettiin intellektin sille osoittamasta kohteesta.² Luotiin pohjaa uuden ajan

käänteelle subjektiin ja metafysiikalle, joka lähtee subjektin tiedonkyvystä kuten kartesiolaisessa *cogito ergo sum* -ajatuksessa sekä sittemmin Kantin filosofiassa, jossa filosofian lähtökohdaksi otetaan tietoteoreettisesti subjektin tietokyvyn edellytykset ja matemaattisen luonnontieteen eksaktiutta ihanteena pitävä rationalismi ja empirismi. Ontologia ja tietoteoria irtoavat toisistaan.

Eettisesti oli seurauksena se, että hyve-etiikasta siirrytään sääntö- ja velvollisuusetiikkaan. Vanhasta hyve- ja teleologisesta etiikasta on Kantilla vielä jäljellä ajatus siitä, että ihmisistä ei koskaan tule kohdella välineellisesti vaan aina päämääränä siinänsä. Nyt suhtaudutaan entistä skeptisemmin mahdollisuuteen tavoittaa objektiivinen totuus todellisuudesta. Empiirisen tieteen ja matematiikan avulla uskotaan kuitenkin vielä voitavan tavoittaa varmaa tietoa, mutta tieteen paradigman muutokset, kvanttimekaniikka ja epäeuklidinen geometria horjuttavat sittemmin uskoa myös luonnontieteen lopullisten totuuksien tarjoilijana.

1 Metafysiikasta teologian ja filosofian yhteisenä haasteena ks. Martikainen 1999, 11–24

2 Martikainen 1999, 15.

Nietzschen nihilismi ja "uusi ihminen"

Kant oli sijoittanut "teoreettisista" sisällöistä tyhjentyneen uskonnon käytännöllisen järjen eli moraalin alueelle. Uuskantilaisessa muodossa Kantin filosofia vaikutti laajalti myös teologiaan, etenkin niin kutsuttuun kulttuuriprotestantismiin tai liberaalin teologian koulukuntaan. Sen perustajaisista Friedrich Schleiermacher teki teologiasta teorian subjektiviteetista ja Albrecht Ritschl sijoitti uskonnon "arvonkokemuksen" alueelle sekä asetti "historiallisen Jeesuksen" teologian kriteeriksi. Wilhelm Herrmann puolestaan liitti kiinteästi uskonnollisen elämyksen ja moraalin yhteen.³

Kulttuuriprotestantismin ja uuskantilaisuuden käsityksen uskonnon ja kristinuskon eettisestä perusluonteesta omaksui myös filosofi Friedrich Nietzsche (1844–1900). Hänen mukaansa kristinuskon ei ole ensisijaisesti uskonoppia ja uskon relaatiota vaan moraalioppia ja moraalikasvatusta: "kristillisen sadun, käsiteverkoston ja teologian absurdi jäännös ei koske meitä". Keskeistä on kristinuskon moraalina ja että sen epäonnistuminen on synnyttänyt nihilismin. Sisäisen nihilismin lähde on Nietzschen mukaan jo siinä, että kristinuskossa ihmiselle annetaan absoluuttinen arvo. Se on "platonismia kansalle". Tällainen "metafysisointi" merkitsee kuitenkin N:lle kääntymistä pois elämästä ainoana todellisuutena. Hän tekee johtopäätöksen, että kristinuskon on tehnyt varsinaisen rikoksen elämää vastaan moraalikäsitteellään. Siksi kristinuskon liittyy turmeluksen, dekadenssin ja nihilismin ilmestymiseen ja syntyyn.⁴

Nihilismillä N. taas tarkoittaa metafysiikan murentumista, ateismin ja Jumalan kuoleman aikaa.

Siinä on kyse olevaisen todellisuuden kieltämisestä. Usko, ettei ole totuutta, on nihilismin uskontunnustus. Olennaisempaa on kuitenkin arvojen puuttuminen. Nihilismi on siis (masentunut) uskoa "absoluuttiseen arvottomuuteen". Tässä on taustalla klassisen metafysiikan hajoamiseen seuraus: tavoitteiden ja tarkoituksien katoaminen, josta on itsestään tullut uusi uskontunnustus. Olemassaolossa ei ole mieltä. On kyseessä usko "absoluuttiseen mielettömyyteen". Nihilismi on myös joko aktiivista uskoa hengen voimaan tai passiivista alistumista hengen voimattomuuteen. Voiman nihilismi katsoo, ettei voimantunnessaan tarvitse kokonaistulkintaa ja ulkoista merkityksenantoa. Kyseessä on aktiivinen "teon nihilismi".⁵

Nihilismi on N:lle historiallisesti syntynyt ilmiö. Sen edellytyksenä on juuri klassisen metafysiikan murtuminen, moderni historiallisuuden, muuttuvaisuuden, suhteellisuuden, individualismin maailma. "Jumalan kuolema" ja nihilismi kuuluvat tässä historiallisessa prosessissa N:n mukaan yhteen. Jumalan tilalle tulee "ei mikään". Eletään epävarmuuden aikaa, jossa mistään ei löydy lujaa maata jalkojen eikä uskota vankasti mihinkään: "Nihilismi seisoo oven edessä."⁶

N. pitää prosessia kohti nihilismia välttämättömyyden sanelemana. Tämä perustuu siihen, että nihilismi seurauksena perustuu omiin arvoihimme, suurten arvojen ja ideaalien välttämättömiin seurauksiin. Nihilismi tekee niiden olemuksen näkyväksi. Nämä arvot eivät N:lle ole mitään itsessään vaan ihmisen omia keksintöjä, löytöjä historian kuluessa. Subjekti on siis arvojen lähde. Niillä ei ole todellisuuden rakenteessa mitään oikeaa ja pysyvää paikkaa. Kantin ajattelua on viety askel eteenpäin ja pohjustettu postmodernismia. Arvoilla ihminen pyrki ottamaan elämän haltuunsa ja hallintaansa. Kristillinen johtoajatus lähimmäisenrakkaudesta

3 Pannenberg 1997, 46–76, 130, 141–166; Martikainen 1999, 17.

4 Weischedel 1983, 444.

5 Weischedel 1983, 439–440.

6 Weischedel 1983, 440–441.

on N:lle heikkojen keksintö, joka muuten katoaisi. Kyse on siis omasta näkökulmasta, jonka mukaisesti elämää halutaan muokata. Ajan kuluessa arvojen alkuperäinen tarkoitus unohtuu ja ne myyttistyvät ja menettävät ”paikkansa elämässä” ja menettävät merkityksensä. Niistä tulee elämälle vieraita ja sen vihollisia, dekadenssia. Elämästä irrottautuminen merkitsee nihilismiin pääymistä. Moraali ja sen näkyvin vaalija, kristinusko, ovat siten Nietzschen mukaan sisäisen logiikkansa mukaisesti johtaneet nihilismiin.⁷

N:n johtopäätös onkin, että kristillis-nihilistinen arvomaailma tulee paljastaa maskistaan ja tuhota. Mistä sitten löydetään uusi auktoriteetti? N. näkee, että hänen aikanaan johtopäätökset oli vielä jätetty puolitiehen. Kaikkien arvojen murentumisessa on olennaista ”luova, haluava, arvottava minä, joka on asioiden mitta ja arvo.” Tämä luova minä, ”filosofi”, luo ihmiselle päämäärän ja antaa maapallolle sen mielekkyyden ja tulevaisuuden. N. pitää itseään yhtenä näistä filosofiista: ”tiedämme uudesta maailmasta”. N. maalailee näkyä uudesta, tulevaisuuden ihmisestä, joka tuhoaa vanhan: ”Tämä tulevaisuuden ihminen, joka lunastaa meidät sekä tämänhetkisestä ihanteesta että antaa ihmiselle takaisin hänen toivonsa, tämä antikristus ja antinihilisti, tämä Jumalan ja ei-minkään voittaja – hänen täytyy kerran tulla”. N. näkee itsensä edelläkävijänä. Hän näkee olevansa ”ensimmäinen täydellinen nihilisti Euroopassa, joka kuitenkin on jo itse elänyt nihilismin loppuun, - joka on hänen takanaan, allaan, ulkopuolellaan.”⁸

Nihilismi arvojen merkityksen häviämisenä voidaan siis voittaa vain luomalla uusia arvoja ja asettamalla ne voimaan. Kaikki arvot tulee uudelleenarvioida. Vanhojen arvojen ongelmana on niiden ”metafyyminen” luonne. Ne ovat kohonneet todellisuuden,

elämän yläpuolelle. Näin ne ovat tuhoutuneet. Pohjana voi olla vain luonto, elämä – N:n vitalistisen filosofian mukaan ymmärrettynä. Kiistanalaista on, tarkoittaako N. tässä kuitenkin pelkkää arvojen naturalisointia.⁹

Yhtäältä N. vaatii kaiken fysikaalista biologisointia ja fyysistä voimankäyttöä, niin että naturalismista ei jää epäilystä. Hänen hahmonsä ”valkoinen peto” sekä N:n Cesare Borgiaa, Iivana Julmaa, Macchiavelliä tai Napoleonina kohtaan kohdistamansa ihailu on tunnettua. Toisaalta N. myös puhuu usein pelkkää fyysistä voimaa ja elinvoimaa vastaan. Hän erottaa vallan vallasta ja fyysisen fyysisestä. ”Luova” luo uudet arvot, mutta etsivä saa turhaan hakea näiden arvojen sisältöä N:n kirjoituksista.¹⁰ Hänen ”elämää” ja ”todellisuutta” kaipaava puheensa näyttää siis jäävän käsittepeliksi.

N. näki biologismin ja fysikalismia mahdollittomuu- den. Mitä sitten, kun henkiset arvot on kumottu? N. näyttää lopulta edustavan pelkän negatiivisuuden filosofiaa ja lupauksistaan huolimatta hän ei voita nihilismia vaan radikalisoi ja suurentaa sen. Hän lupasi arvioida arvot uudelleen, mutta hän vei ainoastaan arvot nykyisyydeltä. Jäljelle jää vain ”yli-ihminen”. Hänessä kiteytyy se, mitä N. tahtoo. Jumala kuoli, ja nyt halutaan, että yli-ihminen elää. Hän on ”lunastava ihminen”, ”antikristus ja antinihilisti”. Yli-ihminen jää kuitenkin tulematta. N. asettaa kyllä tehtävän ja vaatimuksen aina uusin sanoin. Hän kuvaa, miten kaunistaa ja suurta kaikki olisi, mutta siihen se sitten näyttääkin jäävän. Puuttuu sisältö, joka veisi puhtaan biologismin ja fysikalismia yli. Vaikeus on siis siinä, että N. hylkää vanhan moraalin, mutta ei tähtää yksinkertaisesti brutaaliin luonnonihmiseen vaan ”uuteen ihmiseen”, joka jättää kaiken taakseen. Myös Nietzsche itse näyttää aavistaneen, ettei ole saavuttanut sitä,

7 Weischedel 1983, 441–443.

8 Weischedel 1983, 446–447.

9 Vrt. Weischedel 1983, 448 ja Hirschberger 1980, 512–514.

10 Hirschberger 1980, 512–515.

mitä hän halusi: "... ah, miten olen väsynyt kaikkeen tavoittamattomaan."¹¹

Nietzschen vaikutus ulottuu esteettisestä nautiskelusta traagiseen hänen sanojensa poliittiseen väärinkäyttöön esimerkiksi kansallissosialismissa. Hänen vaikutuksensa tulee näkyviin myös Marxilla ja vasemmistohegeliläisillä. 1900-luvun Nietzsche-liikkeessä on erotettavissa esteettis-musikaalinen, poliittinen ja eksistentiaalinen suunta.¹² Mutta miten teologia reagoi N:n sanomaan? Selvää on, että pyrkimyksistään huolimatta N. ei voinut välttää puhetta Jumalasta eikä edes Kristuksesta, kuten hänen hahmonsa "antikristus" hyvin osoittaa.¹³ Esimerkkinä tästä otamme Dietrich Bonhoefferin Nietzsche-analyysin.

Bonhoeffer: historian mytologisoinnista sen yhteisen historiallisen pohjan näkemiseen länsimaiden kristillisessä perinteessä

Bonhoeffer (1906-45) oli Nietzschensä lukenut. Hän tähtäsi omista lähtökohdistaan käsin todellisuudenmukaiseen ja muodollisten, fraseologisten puheiden yli niiden kuvaamaan todellisuuteen ja sitä kautta todelliseen elämään. Lähtökohtana ei kuitenkaan ollut kaikkien arvojen uudelleen arviointi ja yli-ihmiskuvitelmat vaan Jumalan Pojan ihmiseksi tuleminen ja hänen seuraamisensa. Lähtökohta oli siis kristosentrinen. Bonhoeffer kirjoittaa:

Tulla ihmiseksitulleen kanssa samanmuotoiseksi – tätä tarkoittaa olla todellinen ihminen. Ihmisen pitää ja hän saa olla ihminen. Kaikki yli-ihmisyyys, kaikki pyrkimys kasvaa yli ihmisen itsensä, kaikki heroismi, jokainen puolijumalallinen olento menee ohi ihmisestä, sillä se on epätodellista.¹⁴

Bonhoeffer näkee Nietzschen yhtenä lenkinä ketjussa, joka pyrki tietoisesti antikristillisesti nykyistämään kreikkalaista perintöä. Renessanssin suuri ajatus oli antiikin perinnön ja alkuperäislähteiden ottaminen kulttuurin uudistumisen lähtökohdaksi. Takaisin lähteille -ajatus vaikutti myös reformaation lähtökohtiin ja Raamatun alkukielellä lukemisen tärkeyden korostamiseen. Bonhoeffer näkeekin Nietzschen filosofian voineen syntyä vain reformaation pohjalta. Luonnon ja armon välinen vastakohtaisuus asetetaan siinä jyrkästi vastakkain luonnon ja armon sopusoinnun kanssa sellaisena kuin se tavataan roomalaiskatolisessa perinteessä. Tästä käsin N. saattoi myönteisesti arvostaa reformaation perintöä. Antiikin perintö on länsimaissa joka tapauksessa aina jo kytköksissä Kristukseen, näkee Bonhoeffer. Ilman tätä kytköstä yleisestä antiikin perinnöstä tulee museaalista. Historialliseksi perinnöksi se tulee ainoastaan kristinuskon ja Kristuksen kautta.¹⁵

Bonhoefferin ajatus tulee historiallisesti ymmärrettäväksi sitä kautta, että kirkon merkittävän kulttuurivaikutuksen ohella myös antiikin perintöä omaksuneet muslimit olivat alun perin vastaanottaneet keskeiset antiikin lähteet paljolti nestoriolaisten ja monofysitististen kristittyjen kautta. Katolisen ja ortodoksisen kirkon vaikutus eurooppalaiseen kirjalliseen kulttuuriin keskiajalla ja aina uudelle ajalle asti oli taas äärimmäisen keskeinen konstantinolaisesta käänteestä ja keisari Theodosiuksen valtiokirkko-päätöksestä lähtien 380-luvulla. Sak-

11 Hirschberger 1980, 515–516.

12 Hirschberger 1980, 521–522.

13 Weischedel 1983, 457.

14 DBW 6, 81. Suom. Tomi Karttunen.

15 DBW 6, 97.

sassa oli vielä läsnä pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan perinnön muisto.

Bonhoeffer näkee Kristuksen ihmiseksitulon, inkarnaation, painottamisen kääntävän katseet väli­littömästi antiikin maailmaan sekä etsimään sitä, miten antiikin kulttuuri ja kristinusko löysivät so­puseinnun. Jos taas korostetaan Kristuksen ristiä, nähdään voimakkaammin katkos Kristuksen ja antiikin välillä. Bonhoeffer muistuttaa, että Kris­tus oli kuitenkin samanaikaisesti Ihmiseksitullut ja Ristiinnaulittu ja pitää siksi vielä toteutumattoma­na ja avoimena tehtävänä länsimaille kysyä, miten antiikin perintö otetaan oikein vastaan. Tätä kautta hän näkee myös länsimaiden yleisen ja saksalaisen perinnön löytävän enemmän yhteistä pohjaa. Bonhoeffer alleviivaa myös, että saksalaista, ranskalais­ta ja englantilaista historiaa on vasta kristinuskon kohtaamisen jälkeen – roomalaisen kristikunnan muodossa. Näissä maissa on luonnollisen proses­sin kautta kasvettu kristilliseen kulttuuriin, eikä siteen katkaiseminen paaviinkaan johtanut paluu­seen esikristilliseen menneisyyteen. Englannissa on jopa pieteetillä varjeltu roomalaista perintöä. Bonhoefferin mukaan reformaation uusi oppi ei muuttanut tässä mitään oleellista. Myöskään Sak­sa ei paluuta esikristilliseen perintöön haikailtu reformaatioissa, koska mitään aitoa historiallista perintöä ei ole.¹⁶

Nietzschen pyrkimykset sitoutua omaan esikristilli­seen menneisyyteen kulkevat käsi kädessä histori­an mytologisoinnin kanssa, mikä ei länsimaissa ole kestävä. Siten Saksan kontekstissa oma esikris­tillinen kansan menneisyys on B:n mukaan tosin luonnonmukaista ja taiteessa tai ”rodussa, jos niin halutaan” esiin tulevaa, mutta ei historiallista perin­ttöä, eikä siitä koskaan voi sellaista tulla. Kristillinen menneisyys sitä vastoin on historiallista perintöä ja yhteistä ekumeenista länsimaista perintöä. Jeesus

Kristus on yhdistänyt länsimaat. Se ei ole idea vaan historiallista todellisuutta. Tämän perinnön kanssa ei sovi mitenkään yhteen tuhoamissodan ajatus. Se palvelee ainoastaan kansallista itsesäilytystä. Kaikki on siinä oikein ja sallittua, mikä palvelee omaa asi­aa. Oikeutetun sodan ajatus oli mahdollinen, kun uskottiin oikeudenmukaiseen jumalalliseen maa­ ilmanhallintaan. Sodan yllä oli Jumalan tuomio. Totaalisen sodan ajatus tuhosi länsimaiden yhtey­den.¹⁷

Bonhoeffer analysoi länsimaisen ykseyden ajatuksen taustalla olleen keisarin ja paavin yhteis­pelin ihanteen. Se kuitenkin murtui reformaatioissa 1500-luvulla. Enää ei ollut paluuta kristikuntaan, jossa keisari ja paavi varjelevat yhdessä länsimai­den ykseyttä. Lutherin ja reformaation roolista B. kirjoittaa:

Reformaatioissa murtui uskon ykseys. Ei koska Luther olisi halunnut niin. Oli pikemminkin kyse Kirkon todellisesta ykseydestä. Hän tunnusti Raamatun sanan pohjalta, että kirkon ykseys voi perustua yksin sanassaan ja sakramentissaan elävään Jeesukseen Kristukseen, ei poliittiseen valtaan... Vain paavi, joka alistui varauksetta Raamatun sanan alle, saattoi olla yhdistyneen kristikunnan Paimen. Mutta koska paavi, traditi­on sitomana, ei voinut toteuttaa tätä alistumista, siksi kristikunnan ykseys rikkoutui.¹⁸

Bonhoeffer tulkitsee Lutherin kahden regimen­tin oppia nykykontekstissa ja näkee, että Lutherin mukaan poliittinen ykseys perustuu esivallan viran asianmukaiseen huomioon ottamiseen ja että oi­kealle esivallalle antaa uskon todellisen ykseyden tunnustaminen vankimman pohjan poliittiselle yk­seydelle. Sekularisaatioprosessin myötä Lutherin kahden hallintavallan oppi oli kuitenkin ymmärret­ty väärin maailman ja luonnollisen vapauttamise­na ja pyhäksi julistamisena. Unohtui alkuperäinen

16 DBW 6, 97–98.

17 DBW 6, 98–100.

18 DBW 6, 102. Suom. Tomi Karttunen.

reformatorinen ajatus siitä, että pyhyiden perusta on syntien anteeksiantamuksen sana. Katolisella puolella taas sekularisaatioprosessi muuttui pian vallankumouksellisen antikirkolliseksi ja antikristilliseksi. Tässä mielessä käänteentekevää modernin länsimaisen kulttuurin kannalta oli Ranskan vallankumous.¹⁹

Nietzschen ajattelu näyttäytyy siis protestanttisen reformaation tulkitseman kristinuskon maallistuneena muotona, joka on poiminut kristillisestä perinteestä uudestisyntymisen, jumalallistumisen tai pyhityksen ideat ja omaksunut radikaalisti valistuksen subjektivistisen ja individualistisen perinnön sekä romanttisen idealismin visiot – kuuluisana esimerkkinä yli-ihmisoppi ja kaikkien arvojen uudelleenarviointi.

Bonhoeffer kiteyttää tämän tapahtumaketjun:

Ihmisen vapauttaminen absoluuttisena ideoalana johtaa ihmisen itsetuhoon. Tien lopussa, jolle astuttiin Ranskan vallankumouksessa, on nihilismi. Uusi ykseys... on länsimainen jumalattomuus... Sen Jumala on uusi ihminen, onpa "uuden ihmisen tehdas" bolshevistinen tai kristillinen. Perustava ero kaikkeen pakanuuteen on siinä, että siellä rukoillaan ihmishahmoisia jumalia, mutta tässä Jumalan hahmossa, Jeesuksessa Kristuksessa, rukoillaan ihmistä.²⁰

Kristityn vapauden väärinymmärtäminen ja ylipoitiivinen ihmiskäsitys olivat johtaneet ihmisen jumalointiin, mikä taas johti mitä syvimpään ihmisten halveksimiseen.²¹

Tämän nihilistisen ajattelumallin seurauksia Lutherin ajattelun, erityisesti Jumalan lahjoittavan rakauden ajatuksen pohjalta, on tulkinnut myös esimerkiksi Tuomo Mannermaa kirjassaan Pieni kirja

Jumalasta. Jumalan lahjoittava rakkaus Kristuksessa ja siihen perustuva ihmisenä toisia varten oleminen olivat myös Dietrich Bonhoefferin sanoman keskiössä. Mannermaa kirjoittaa:

Nihilismi ulottaa vaikutuksensa ihmisen vastuuliseen elämäntoteutukseen... Iloton, tyhjyyden mustan aukon lumoama ihminen ei tunnusta, että itse todellisuus asettaa eettisen vaatimuksen ottaa vastaan se hyvä, joka jo on olemassa. Jumala koko ajan *tosiasiallisesti lahjoittaa* meille hyvää ja siis rakastettavaa ja ilahduttavaa. Tämän lisäksi hän on istuttanut jokaisen ihmisen sydämeen lakinsa eli *käskyn* ottaa tämä hyvä häneltä vastaan ja jakaa se muiden kanssa.²²

Nietzsche ja transhumanismi

DNA:n rakenteen selvittäminen on johtanut esimerkiksi merkittävään kasvien ominaisuuksien paranteluun 1980-luvulta lähtien. Tämä on saanut muutamia ajattelemaan, voisiko saman tehdä ihmiselle. Etenkin transhumanismiksi kutsutussa liikkeessä on luotu radikaaleja visioita "uudesta ihmisestä". Suomessa esimerkiksi Ilkka Niiniluoto on kiinnittänyt huomiota siihen, että liike on saanut vaikutteita jo 1800-luvun lopulla Nietzschen julistamasta yli-ihmisopista. Vuonna 1998 perustettiin World Transhumanist Association (WTA), myöhemmin Humanity+, jonka taustalla ovat Max More ja Nick Bostrom. Niiniluoto näkee liikkeen muistuttavan "uskonlahkoa". Tieteellisytopistisessa visiossaan se tähtää ihmisen ominaisuuksien paranteluun uuden tekniikan avulla, erityisesti kuolemattomuuteen. On myös vaikkapa visioitu, että puhuville roboteille annetaan sosiaaliturvatunnukset ja niistä tehdään oikeussubjekteja. Niiniluoto

19 DBW 6, 103–105.

20 DBW 6, 113. Suom. Tomi Karttunen.

21 DBW 6, 114.

22 Mannermaa 1995, 21.

näkee tervejärkisesti, että ”tässä mennään jo liian pitkälle”.²³

Edellä sanotun valossa Igor Viktorovits Aksjonovin tässä Reseption numerossa julkaistavat analyysit ”humanismin metamorfoorista” ja transhumanismin juurista ovat kiintoisia ja jatkopohdintaan kutsuvia. Aksjonov kirjoittaa: ”Emme voi olla huomauttamatta, että transhumanistinen maailman näkemys vastaa hyvin suuressa määrin Friedrich Nietzschen ideoita. Nietzsche oli jo 1800-luvun lopussa julistanut, että Jumala on kuollut. Ja jos Jumala on kuollut, kuka voi ja pystyy ottamaan Hänen paikkansa? Vain ihmisjumala, tarkemmin sanoen yli-ihminen.”

Diedrich Bonhoefferin analyysiin Aksjonov tuoman ortodoksisen lisänsä soveltaen Nietzschen ajattelun tulkinnan periaatteita siitä vaikutteita saaneeseen transhumanistiseen ideologiaan:

Transhumanismia voidaan hyvällä syyllä tarkastella uskonnollis-filosofiselta kannalta jumaloitumisen parodiana. Periaatteellisesti merkityksellinen on kuitenkin se tosiseikka, että transhumanismin vääristämä inhimillisen hengen ja lihan radikaali metamorfoosi, menettää synergisen luonteensa, eikä ihminen enää

kirkastu Jumalan luomattoman energian myötävaikutuksella: hän muuttuu spontaanisti jotenkin ’huonolla tavalla’. Nietzsche esittää uuden jumalankieltämisen muodon. Jumalan ja ihmisen tavanomainen vastakkainasettelu korvautuu ”Jumalan kuoltua” antiteesillä yli-ihminen – ihminen. Ihminen on se, mikä täytyy voittaa. Siksi Jumalan kuolema merkitsee myös ihmisen kuolemaa, jonka puolestaan voittaa yli-ihminen.

Vanha luterilainen korostus siitä, että pyhittymisen Jumalan työn etenemisenä merkitsee ihmisen ”alaspäin kasvamista” onkin terveellinen muistutus. Myös ortodoksisen perinteen kilvoittelijat ja vaikkapa Jeesuksen rukous antavat terveen pohjan ihmisenä kasvamiselle kristinuskon näkökulmasta: ”Herra Jeesus Kristus, armahda minua syntistä.”

Kirjallisuus:

BONHOEFFER, DIEDRICH

1992 DBW 6. *Ethik*. Hg. von Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green. München. Christian Kaiser Verlag.

HIRSCHBERGER, JOHANNES

1980 *Geschichte der Philosophie*. Band II: Neuzeit und Gegenwart. Komet.

MANNERMAA, TUOMO

1995 *Pieni kirja Jumalasta*. Helsinki: Kirjapaja.

23 Niiniluoto 2020, 211–213.

MARTIKAINEN, EEVA

1999 *Teologian perusmalleja klassisesta postmoderniin.* STKSJ 219.

NIINILUOTO ILKKA

2020 *Tekniikan filosofia.* Helsinki: Gaudeamus, 211–213.

PANNENBERG, WOLFHART

1997 *Problemgeschichte der neueren Theologie.* Vandenhoeck & Ruprecht.

WEISCHEDEL, WILHELM

1983 *Der Gott der Philosophen.* Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Zwei Bände in einem Band. Primus Verlag.

Humanismin metamorfoosi transhumanismiksi

Igor Viktorovitš Aksjonov

Tänä päivänä humanismista puhuminen ei ole mikään yksinkertainen tehtävä, sillä se, samoin kuin kaikki inhimillinen, jolle on ominaista ontologinen relatiivisuus, on muuttunut suuresti alkuajoistaan ja sirpaloitunut semanttisesti. Nykyisen humanismin pinnallinenkin tarkastelu osoittaa meille välittömästi muutamia humanismin alaryhmiä. Niihin kuuluvat esimerkiksi

- **antiikin humanismi**, jota edustivat Aristoteles, Demokritos, Epikuros, Lucretius, Perikles, Protagoras, Sokrates ja Konfucius. He elivät 400-100-luvuilla eKr.
- Valistuksen ajan **klassinen humanismi**, jota edustivat 1200-1500-lukujen ajattelijat, kuten esimerkiksi Roger Bacon, Giovanni Boccaccio, Erasmus Rotterdاملainen, Michel de Montaigne, Thomas Moore ja Francesco Petrarca.
- **teistinen tai liberaali uskonnollinen humanismi**, joka syntyi 1900-luvulla Yhdysvaltain unitaarisen kirkon papiston keskuudessa. He julistivat "vallankumouksen uskonnon alalla". Tähän vallankumoukseen kuului siirtyminen teokratiasta humanismiin ja autokratiasta demokratiin. Demokraattinen uskonto on yhden liberaalis-uskonnollisen humanismin isän, Curtis W. Reesen mukaan "toispuolista". Demokraattisen uskonnon mukaan ihmisen tärkein päämäärä on edistää ihmisten hyvinvointia tässä ja nyt¹.

- **ateistinen humanismi**, jota edustavat Jean-Paul Sartre ja Albert Camus. Jotkut lisäävät myös Friedrich Nietzsche tähän ryhmään.
- **kommunistinen tai sosialistinen humanismi**, joka omien sanojensa mukaan edustaa reaalista ja käytännön humanismia. Se siirtää painopisteen "abstrakteista käsitteistä... tieteelliseen kehitykseen, jonka päämääränä on vapauttaa työväestö ja taistella käytännössä sosialistisen ja kommunistisen yhteiskunnan luomiseksi. Tieteellisen kommunismin sanakirjan painos vuodelta 1983 määrittelee sosialistisen humanismin ydinajatuksiksi sen, että se tunnustaa työn olevan elämän ylin arvo ja taistelee aktiivisesti ihmisen... onnellisen... elämän puolesta².
- **naturalistinen tai tieteellinen humanismi** tuli laajalti tunnetuksi 1950-luvulla. Suosiostaan se saa kiittää amerikkalaisia filosofi ja Sidney Hookia (1902-1989) ja Corliss Lamontia (1902-1995). Hook sanoi, että naturalistinen humanismi eroaa teistisestä humanismista siinä, että naturalistinen kieltää kaikki supranaturalismin muodot, ja ateistisesta siinä, että se pyrkii välttämään pöyhistelyä. Kommunistisesta humanismista naturalistinen humanismi taas eroaa siinä, että se vastustaa kaikkia vakaumuksia, jotka eivät perustu vapauden ja individuaalisen ja poliittisen demokratian idealle. Sidney Hookin ja Corliss Lamontin naturalistinen humanismi on humanismin

1 Tšernyj, J.J. Sovremennyy gumanizm (Obzor) // Filosofija v XX veke I-II. Venäjän tiedeakateman katsaus- ja referaattikokoelma. Venäjän tiedeakateman yhteiskuntatieteiden tieteellisen informaation instituutti. Humanististen tieteiden tutkimuskeskus, filosofian osasto. Vastaava toimittaja I.S. Andrejeva, laatija A.I. Pantšenko. Moskova 2003. Osa II, 168 sivua. 1900-luvun humanististen ja yhteiskuntatieteiden julkaisusarja, s. 125-167. <http://www.humanism.al.ru/ru/articles.phtml?num=000142>

2 Nautšnyj kommunizm: Slovar' / Aleksandrov V.V.; Amvrosov A.A.; Anufrijeva J.A. et al. Toimittanut A.M. Rumjantsev. 4, täydennetty painos. Moskova, Politizdat 1983. <http://tapemark.narod.ru/kommunizm/025.html>

myöhemmän version, maallisen humanismin, pohjana³.

- **maallinen** tai **sekulaari humanismi** julistaa ihmisarvoa. Sen mukaan ihmisellä on oikeus onneen, oikeus kehittyä ja osoittaa positiiviset kykynsä – nämä ovat sen korkeimmat arvot. Sekulaari humanismi esitetään uskonnollisen humanismin vastakohtana, ja sen mukaan ihmisen on elettävä eettisten periaatteiden mukaisesti ilman Jumalan olemassaolon ja metafysisen todellisuuden ideaa. Uskonnollisesta humanismista sekulaari humanismi eroaa siinä, että jälkimmäinen hylkää uskonnollisuuden ja uskon virheellisenä ja illusorisena orientaatiojärjestelmänä.

* * *

Historiallisessa mielessä sekulaari humanismi muotoutui 1900-luvun puolivälissä. Sen kehityksen perusvaiheisiin kuuluvat julkaisut nimeltä *Humanistinen manifesti I* vuodelta 1933 ja *Humanistinen manifesti II* vuodelta 1973.

Vuonna 1980 sekulaari humanismi vastasi sitä kritisoiville konservatiivisille uskonnollisille ryhmille julkaisemalla Sekulaarin humanismin julistuksen, jossa julistettiin, että ”sekulaari humanismi on nyky maailmassa todellinen voima. Nykyään mitä erilaisimmat tahot hyökkäävät perusteettomasti ja hillittömästi sitä vastaan. Käsillä oleva manifesti puolustaa sitä sekulaarin humanismin muotoa, joka vastaa demokratian periaatteita. Se vastustaa kaikkia uskon eri muotoja, jotka etsivät yliluonnollisia sanktioita omille arvoilleen tai alistuvat sanelevan voiman alaisuuteen... Maallinen humanismi

uskoo pikemminkin ihmisälyyn kuin jumalalliseen ohjaukseen. Sekulaarit humanistit suhtautuvat skeptisesti lunastus-, kirous- ja reinkarnaatioteorioihin ja pyrkivät hahmottamaan inhimillisen olemassaolon realistisissa kategorioissa: ihmiset ovat itse vastuussa omista kohtaloistaan”⁴.

1990-luvulla ilmestyivät postmodernistiset ideat (Jacques Derrida, Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard ym.), joiden ansiosta nykyajan, ts. modernin ajan traditionaalisia ideoita ja Uuden ajan ja Valistuksen ajan rationalismia tarkasteltiin uudesta näkökulmasta. Se ei voinut olla herättämättä huomiota myös sekulaarien humanistien piirissä, omaksuihan postmodernismi avoimen antihumanistisen asenteen julistamalla, että objektiivinen tieteellinen tieto on myytin laji sekin, ja etteivät ihmiset kykene tekemään vapaasti valintoja tai vastaamaan teoistaan.

Sekulaarit humanistit olivat osittain samaa mieltä postmodernistien kanssa siinä, että 1900-luvulla oli todellakin syntynyt erittäin voimakkaita antihumanistisia tendenssejä, mutta ettei se tarkoita, että Valistuksen ajan ihanteet olisivat vanhentuneet. Humanistien mielestä tulevaisuus ei suinkaan johda dekonstruktioon, vaan inhimillisten arvojen rekonstruktioon, mikä puolestaan johtaa uuteen humanistiseen renessanssiin.

Tämä sekulaarin humanismin näkökanta ilmaistiin heidän uudessa ohjelmajulistuksessaan nimeltä *Humanistinen manifesti – 2000: kutsu uuteen planetaariseen humanismiin*. Tässä dokumentissa heijastuvat 1900-luvun lopun uudet reaalit: Neuvostoliiton ja sen myötä kommunististen ideoiden

3 Tšernyj, J.J. Sovremennyj gumanizm (Obzor) // Filosofija v XX veke I-II. Venäjän tiedeakatemia katsaus- ja referaattikokoelma. Venäjän tiedeakatemia yhteiskuntatieteiden tieteellisen informaation instituutti. Humanististen tieteiden tutkimuskeskus, filosofian osasto. Vastaava toimittaja I.S. Andrejeva, laatija A.I. Pantšenko. Moskova 2003. Osa II, 168 sivua. 1900-luvun humanististen ja yhteiskuntatieteiden julkaisusarja, s. 125–167. <http://www.humanism.al.ru/ru/articles.phtml?num=000142>

4 Lainattu kokoelmasta: Tšernyj, J.J. Sovremennyj gumanizm (Obzor) // Filosofija v XX veke I-II. Venäjän tiedeakatemia katsaus- ja referaattikokoelmasta. Venäjän tiedeakatemia yhteiskuntatieteiden tieteellisen informaation instituutti. Humanististen tieteiden tutkimuskeskus, filosofian osasto. Vastaava toimittaja I.S. Andrejeva, laatija A.I. Pantšenko. Moskova 2003. Osa II, 168 sivua. 1900-luvun humanististen ja yhteiskuntatieteiden julkaisusarja, s. 125–167. <http://www.humanism.al.ru/ru/articles.phtml?num=000142>

kaatuminen, globalisaatio, Internet ja tieteellis-tek-
nisen kehityksen vauhdittuminen. Tämä sekulaarin
humanismin uusi manifesti hahmotteli ohjelman
globaalin planetaarisen humanistisen yhteisön
luomiseksi.

Lopulta vuonna 2003 julkaistiin *Humanistinen ma-
nifesti III* nimellä *Humanismi ja sen pyrkimykset*. Se
on toistaiseksi viimeisin nykyajan humanismin ma-
nifesti, merkittävästi lyhyempi kuin edeltäjänsä ja
koostuu kuudesta teesistä, jotka ovat sekulaarin
humanismin varhaisempien manifestien kaikuja.

Paul Kurtz, joka vaikutti humanismin sekularisaati-
oon suuresti ja ryhtyi aktiivisesti käyttämään teks-
teissään termiä ”maallinen humanismi”, tarkasteli
käytännön humanismin kysymyksiä. Jos näet hu-
manismi erotetaan lopullisesti uskonnosta, herää
kysymys, millä tavoin humanismi pystyy tyydyttä-
mään ihmisen eksistentiaalisen tarpeen elämän
tarkoituksesta. Jos hylkäämme uskon Jumalaan
puhtaana hulluutena, mitä meillä on tarjota sen
tilalle?⁵

Todellakin, jos ihmiseltä riistetään hänen olemas-
saolonsa metafysisinen ulottuvuus, mikä on hänen
elämänsä tarkoitus? Kuolemassa ei ole mieltä. Ja
koska ihmistä kokonaisuutena ei voida pelkistää
ainoastaan hänen luontoonsa, tai kuten Vladimir
Lossky kirjoitti, persoona ei ole pelkistettävissä
pelkkään ihmisluontoon⁶, tällainen persoonan
transsendenttisyys vaatii myös luonnolta transsen-

denttisyttä, joka ylittää sen rajat ja on empiirisen
kokemuksen ulottumattomissa.

Vastatakseen tähän kysymykseen Paul Kurtz yrit-
ti luoda uuden käsitteen, joka ei tukeudu uskoon
transsendenssiin: käsitteen nimeltä *eupraxsopia* (kr.
eu (hyvyys, autuus), praxis (käytäntö) ja sofia (viisa-
us). Kurtz otaksui, että sekulaari humanismi pystyy
valloittamaan ihmissydämet vasta, kun se kehittyy
eupraxsofiaksi⁷. Ennen kuin humanismista tulee to-
dellinen vaihtoehto uskonnollisille kulteille, kuten
Paul Kurtz sanoi, sillä on ilmeinen riski jäädä vain
yhdeksi mielenkiintoiseksi intellektuellien liikkeek-
si, joka kiinnostaa vain rajallista määrää oppineita
filosoфеja, mutta jolla ei ole paljoakaan yhteyttä elä-
vään elämään⁸. Eupraxsopia yhdistää humanismin
käytännön ja teorian, ja uskonnon tavoin senkin pi-
tää olla kaikenkattava maailmannäkemyksessään.
Sen pitää kuitenkin kieltää yliluonnolliset kompo-
nentit ja välttää transsendenttistä kiusausta⁹. Tällä
tavoin sekulaari humanismi on nykyään ideaan pe-
rustuva liike, jossa teorian ja käytännön tulee olla
katkeamattomasti sidoksissa toisiinsa ja täydentää
toisiaan orgaanisesti¹⁰.

Samalla on huomautettava, että maallinen eli se-
kulaari humanismi on tätä nykyä globaalin huma-
nismin suuntauksista kaikkein vaikutusvaltaisain ja
laajin. Sitä edustaa Kansainvälinen humanistinen ja
eettinen liitto IHEU, johon kuuluu yli viisi miljoonaa
jäsentä ja kansallisia humanistisia yhteisöjä yli 30
maasta. Se edistää aktiivisesti ei-teistisen moraalin

5 emt.

6 Losskij, V. N. Bogoslovskoje ponjatje tšelovetšeskoj litšnosti // Po obrazu i podobiju. Moskova 1995, s. 114.

7 Kurtz P. Mužestvo stat': Dobrodeteli gumanizma. Moskova 2000, s. 150. (Zdravyj smysl: Žurnal skeptikov, optimistov i gumanistov; erikoisnumero).

8 Kurtz P. Mužestvo stat': Dobrodeteli gumanizma. Moskova 2000, s. 150. (Zdravyj smysl: Žurnal skeptikov, optimistov i gumanistov; erikoisnumero)

9 Cooke, Bill. Dictionary of Atheism, Skepticism, & Humanism, Prometheus Books, 2006, page 175.

10 Tšernyj, J.J. Sovremennyj gumanizm (Obzor) // Filosofija v XX veke I-II. Venäjän tiedeakateman katsaus-
ja referaattikokoelmasta. Venäjän tiedeakateman yhteiskuntatieteiden tieteellisen informaation instituut-
ti. Humanististen tieteiden tutkimuskeskus, filosofian osasto. Vastaava toimittaja I.S. Andrejeva, laatija A.I.
Pantšenko. Moskova 2003. Osa II, 168 sivua. 1900-luvun humanististen ja yhteiskuntatieteiden julkaisusarja,
s. 125–167. <http://www.humanism.al.ru/ru/articles.phtml?num=000142>

kehitystä ja toimii YK:n, UNESCO:n ja UNICEFin neuvonantajana¹¹.

* * *

Maallisen eli sekulaarin humanismin rinnalle syntyi 1900-luvun puolivälissä vielä yksi humanistisen maailmankatsomuksen laji, jota ryhdyttiin kutsumaan transhumanismiksi.

Termin transhumanismi loi vuonna 1957 Julian Huxley (1887–1975), englantilainen biologi, yksi evoluution synteestiteorian luoja. Tämä teoria on gnostisuuden, darwinismin ja muiden tieteenalojen synteesi.

Julian Sorell Huxley on yksi WWF:n, World Wildlife Fundin¹² ja UNESCO:n¹³ perustajista ja toimi viimeksi mainitun ensimmäisenä pääsihteerinä¹⁴. Julian Huxley on tunnetun darwinistin Thomas Henry Huxleyn pojanpoika. Aldous Huxley oli hänen veljensä ja Nobelin palkinnon saanut Andrew Huxley oli hänen velipuolensa. Hänen isoisänsä, Thomas Huxley, joka puolusti Charles Darwinin evoluutio-teoriaa innokkaasti, kutsuttiin Darwinin bulldogiksi. Omaa suhdettaan uskontoon Julian Huxley kuvasi agnostiseksi. Aldous Huxley oli humanisti, pasifisti ja kirjailija, joka nimitettiin Nobel-palkinnon ehdokkaaksi seitsemän kertaa. Aldous Huxley on kirjoittanut antiutopian *Uljas uusi maailma*. Andrew Huxley sai Nobelin palkinnon fysiologian ja lääketieteen alalta vuonna 1963.

Julian Huxley toimi aktiivisesti humanististen arvojen levittämiseksi. Hän oli monien humanististen organisaatioiden, mm. Kansainvälisen humanisti-

sen ja eettisen liiton, jäsen. Yhdessä Albert Einsteinin ja Thomas Mannin kanssa Huxley kuului New Yorkin 1. humanistisen yhteisön johtajistoon. Julian Huxley puolusti yhteiskuntaa, joka realisoi inhimillisen potentiaalin ja korvaa hyvinvointiyhteiskunnat. Huxleylle transhumanismi oli hänen evoluutiohumanisminsa toinen nimitys – evoluutiohumanismin mukaan ihmiskunta pyrkii voittamaan itsensä, ei vain sporadisesti, vaan kokonaisuutena, ihmiskuntana... Ihminen jää ihmiseksi, mutta ylittää itsensä tajutessaan ihmisluontonsa uudet mahdollisuudet¹⁵.

Huxley tarkasteli transhumanismia aivan uuden intellektuaalisen struktuurin avainkäsitteenä, uutena ideologiana tai uutena ideajärjestelmänä, joka vastaa ihmisen uutta tilannetta¹⁶. Hän piti transhumanismia järjen uutena positiona, jonka puoleen ihmiskunta kääntyy kriisitilassa ja käyttää tieteilistä tietoa rakentaakseen uuden, paremman maailman. Huxley otaksui, että ihmissuku on uuden olemassaolon kynnyksellä. Tämä olemassaolo eroaa meidän olemassaolostamme yhtä paljon kuin meidän olemassaolomme eroaa sinanthropoksen olemassaolosta. Ihmiskunta tulee tietoisesti toteuttamaan reaalista kohtaloaan¹⁷.

Emme voi olla huomauttamatta, että transhumanistinen maailmannäkemyks vastaa hyvin suurella määrin Friedrich Nietzschen ideoita. Nietzsche oli jo 1800-luvun lopussa julistanut, että Jumala on kuollut. Ja jos Jumala on kuollut, kuka voi ja pystyy ottamaan Hänen paikkansa? Vain ihmisjumala, tarkemmin sanoen yli-ihminen.

11 <http://iheu.org>

12 WWF. http://wwf.panda.org/who_we_are/history/sixties/

13 UNESCO — United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

14 UNESCO. <http://www.unesco.org/new/en/unesco/about-us/who-we-are/director-general/the-organization/the-directors-general/julian-huxley/>

15 Huxley J. *New Bottles for New Wine*. London : Chatto & Windus, 1957. P. 17.

16 emt. s. 255.

17 emt. s. 17.

Nietzsche esittää uuden jumalankieltämisen muodon. Jumalan ja ihmisen tavanomainen vastakkainasettelu korvautuu ”Jumalan kuoltua” antiteesillä yli-ihminen – ihminen. Ihminen on se, mikä täytyy voittaa¹⁸. Siksi Jumalan kuolema merkitsee myös ihmisen kuolemaa, jonka puolestaan voittaa yli-ihminen.

Nietzschen tuotantoa tutkinut T. A. Kuzmina kirjoittaa, että ”kukaan muu kuin Nietzsche ei ole ilmaissut yhtä paljon halveksuntaa ja inhoa ihmistä kohtaan. Nietzschen mukaan nykyajan ihmiset ovat todellakin muodottoman rumia... Nietzschellä ei ole minkäänlaista rakkautta tai myötätuntoa ihmistä ja hänen heikkouksiaan kohtaan, ei mitään puolusteluja virheille... Nietzschen mottona ei ole ihmisen tekeminen paremmaksi, vaan nimenomaan ihmisen voittaminen ja ylittäminen”¹⁹.

Tällä tavoin ihmisen korkein tavoite Jumalan kuoleman jälkeen on yli-ihmisen luominen. Vain Jumalan kuoltua ihmisestä tulee Nietzschen mukaan ensi kertaa tekojensa tekijä ja hän voi harjoittaa jumallista ajattelutapaa²⁰; ihmisen todellinen suuruus käy mahdolliseksi vasta Jumalan kuoltua²¹.

”Meidän edessämme on ei enempää eikä vähempää kuin ihmisen maailmoja rakentavat tai paremmin sanottuna maailmoja luovat pretentiot, sillä ihminen on Jumalan kuoltua jäänyt ainoaksi toimijaksi”²².

Mutta Jumalan kuoltua ihminen astuu toiseen todellisuuteen, jonka logiikka johtaa hänet kieltämään inhimillisen kulttuurin absoluuttiset ontologiset perusteet, etenkin hyvän ja pahan eron, synnin

ja kristillisen moraalien käsitteet. Kaikkein tärkeintä on kuitenkin se, että ihminen kieltää Jumalan ihmiselle asettaman olemassaolon moraalisen tavoitteen – Jumalan kaltaisuuden. Jumalan tilalla on nyt yli-ihminen, ja yli-ihminen on se, mikä luodaan, ja ihminen on se, joka täytyy ylittää tai voittaa.

Tässä tapauksessa, kuten eräs Friedrich Nietzschen tuotantoa tutkinut on osuvasti huomauttanut, syrjään jää kysymys, miksi ylipäätään pitää muuttaa jotakin sekä ihmisessä että hänen elämässään, mistä ylipäätään johtuu tämä pyrkimys parempaan (puhumattakaan tällaisen pyrkimyksen imperatiivisesta luonteesta, jolloin pyrkimystä täydellisyyteen pidetään velvollisuutena ja ihanteena). Ja – tämän kysymyksen me voimme esittää vasta, kun olemme saaneet vastaukset edeltäviin kysymyksiimme) – mistä me omaksumme arviointiasteikkomme, millaisin kriteerein me voimme arvioida pyrkimystämme parempaan?

Ei ole mikään sattuma, että kaikki nämä kysymykset, teismin puitteissa aivan lailliset ja hahmotettavat (tässä tapauksessa voimme jättää viimeksi mainitun erot huomioon ottamatta) jäävät sekulaarisessa ajattelussa ilmaan roikkumaan (ne ovat olennaisilta osiltaan jäänteitä menneisyyden selvittämättömistä ”reliiikeistä”) tai jäävät kokonaan vaille huomiota²³.

* * *

Selkiyttääksemme humanismin metamorfoosin transhumanismiksi meidän on välttämättä edes ylimalkaisesti määriteltävä humanismin käsite selaisenaan, sillä kuten jo mainitsimme, tämä käsite

18 Nietzsche F. Tak govoril Zaratustra, s. 190, 192.

19 Kuzmina T.A. Bog Umer: litšnye sud'by i soblazni sekuljarnoj kul'tury // <http://nietzsche.ru/look/xxc/etika/god-died/?curPos=1>

20 Nietzsche F. Volja k vlasti, s. 40.

21 Nietzsche F. Ecce Homo, s. 743, 766, 708.

22 Kuzmina T.A. Bog Umer: litšnye sud'by i soblazni sekuljarnoj kul'tury // <http://nietzsche.ru/look/xxc/etika/god-died/?curPos=1>

23 Kuzmina T.A. Bog Umer: litšnye sud'by i soblazni sekuljarnoj kul'tury // <http://nietzsche.ru/look/xxc/etika/god-died/?curPos=1>

on semanttisesti hyvin monikerroksinen. Kaikkein laajimmassa merkityksessään humanismi on maailmannäkemyks, joka on rakennettu ajatukselle, että ihminen on maailmassa keskeisen merkityksellinen ja että hänen arvoaan ja oikeuksiaan pitää kunnioittaa. Tässä merkityksessä humanismi ilmeni myös antiikin maailmassa, vaikka viimeksi mainitussa kosmos olikin kaikkein keskeisintä, kaikkein ensimmäiseksi kreikkalais-roomalaisessa sivilisaation korkean kulttuurin aikakautena, minkä vuoksi ensimmäiset uuden Euroopan humanistit Francesco Petrarcasta lähtien vetosivat nimenomaan antiikkiin.

Juutalais-kristillisen ilmoituksen peruselementtinä on kunnioitus ihmistä kohtaan ainoana luotuna, joka on luotu Jumalan kuvaksi ja kaltaiseksi. Kristinuskossa ihmisen paikka ontologisessa hierarkiassa on – Jumalan lihaksitulon jälkeen – jopa ylemmänä kuin Vanhan testamentin juutalaisuudessa. Tämän Uuden testamentin maailmankäsityksen erikoispiirteen absolutisoitumisesta syntyy myös uusi eurooppalainen humanismi, joka, kuten Aleksei Feodorovitš Losev on kirjoittanut, ”on aivan epäilemättä oppi vapaan individin oikeuksista, loogisista ja moraalisisista ja esteettisistä, jossa erittäin usein näkyy kirkonvastainen tendenssi (mikä ei muutoin renessanssin humanismille ollut lainkaan välttämätöntä), samoin kuin vahva pyrkimys vastustaa paavin maallista valtaa tieteellisten filologisten tutkimusten ja yhteiskunnallisten sekä poliittisten päätelmien pohjalta”²⁴.

Humanismin käsite, kuten Dmitri Kirillovitš Bogatyrov kirjoittaa, sisältää kolme semanttista tasoa.

1. Kapeassa historiallisessa aspektissa tarkasteltuna humanismi on länsieurooppalaisen historian ilmiö, joka perustuu antiikkiin Euroopan kulttuurin pohjakerroksena (erotuksena kristillisestä taivaasta) ja johon liittyvät esimerkiksi Francesco Petrarcan, Dante Alighierin, Lorenzo Vallan ja Albertin filologiset tutkimukset.
2. Laajemmassa historiallisessa merkityksessä humanismi on uuden kulttuurihistoriallisen kehityksen subjektin ideologiaa, joka on syntynyt etupäässä Italiassa, Saksassa, Ranskassa ja Hollannissa. Se on konseptuaalisesti ilmaistu ”oppina vapaan individin oikeuksista”²⁵, ja realisoitu erilaisina kulttuurin, filosofian, sosiaalipoliittikan ja uskonnon projektoina, sekä oman evoluutionsa omaperäisinä vaiheina.
3. Hengellisellä tasolla humanismi on maailmankatsomus, joka pitää ihmistä absoluuttisena arvona²⁶.

Tässä viimeisessä merkityksessään humanismin keskeisenä ytimenä on luovuuden idea – tai tarkemmin sanoen – myytti luovuudesta, mytologeemi. Tätä teemaa on sangen yksityiskohtaisesti tutkittu Venäjän uskonnollisessa filosofiassa; tutki-joista mainittakoon etenkin Nikolai Aleksandrovitš Berdjajev²⁷, sekä Semjon Ludvigovitš Frank²⁸, Sergei Nikolajevitš Bulgakov²⁹ ja Boris Petrovitš Vyšeslavitsev³⁰.

Dmitri Kirillovitš Bogatyrov on systematisoinut venäläisten filosofien ideoita ja kirjoittaa: ”Luovuuden idea tai myytti on yksi kristillisen kulttuurin fundamentaalisista universaaleista ja se erottaa tämän kulttuurin olennaisesti muista kulttuurihistoriallisen kehityksen tyypeistä...

24 Losev A.F. Estetika Vozroždenija. Moskova 1978. <https://litlife.club/br/?b=49342&p=25>

25 sama

26 Burlaka D.K. Gumanizm // Vestnik Russkogo hristianskogo gumanitarnogo instituta. Pietari 1999, s. 348.

27 Berdjajev N.A. Smysl tvortšestva : [opyt opravdaniya tšeloveka]. Moskova 2011 ; Berdjajev N.A. O naznatšeni tšeloveka. Moskova 1993; Berdjajev N.A. Opyt eshatologitšeskoj metafiziki. Moskova 2013.

28 Frank S. L. Dostojevskij i krizis gumanizma // Russkie emigranti o Dostojevskom. Pietari 1994, s. 196–203.

29 Bulgakov S.N. Dva grada: Issledovanie o prirode obštšestvennyh idealov. Pietari 1997.

30 Vyšeslavitsev B.P. Etika preobražennogo erosa. Moskova 1994.

Luovuuden ilmiön hahmottaminen on ollut asteittaista ja ristiriitaista. Keskiajan ihmisen itsetajunta perustui etupäässä tuntoon siitä, että hän on luotu ja syntinen olento, ja keskiajan maailmankatsomuksessa keskeisellä sijalla oli idea pelastuksesta, jonka sisällä toimi luovuus alisteisena elementtinä. Renessanssin aikakaudella kehittyneessä maailmankatsomuksessa havaitsemme ilmiön nimeltä humanismi. Sen elämänarvot ovat aivan toisenlaiset.

Siinä luovuudesta tehdään ihmiselle hengellisesti tärkeämpi kuin pelastuksesta. Humanismissa ihmisen alkaa suhteuttaa luovuutta itseensä ja tuntee itsensä historian ja oman kohtalonsa vapaaksi tekijäksi (ja siten Jumalan kaltaiseksi). Aluksi vain harvat humanistit (Pico della Mirandola) esittivät vakaumuksenaan, että ihmisen luova luonto on etusijalla, mutta 1700-luvulta lähtien tämä näkemys kävi tavanomaiseksi ihmistä kuvattaessa³¹. Tämän tuloksena humanismi on vähitellen menettänyt kristillisen perustansa ja siirtynyt kohti epäuskoa.

Humanismin epäkristillistämisen avainhenkilöitä ovat Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche ja Sigmund Freud. D. K. Bogatyryjovin mielestä ”Nietzschen antikristillisuus on johdonmukaisempaa ja ontologisesti perustellumpaa, syvällistä ja aggressiivista. Hänessä ateismi lakkaa olemasta pelkkää jumalattomuutta, joka perustuu uskolle ihmiseen... Yli-ihmisen on voitettava ihminen. Ihminen ei ole Jumalan kuva eikä kaltainen, vaan vain silta kohti yli-ihmisyyttä. Sen, joka luo olemassaololle uusia muotoja, on oltava luja, sillä kaikki luojat ovat lujia. Yli-ihmisestä tulee universumin syvimmän ontologisen periaatteen – vallantahdon – adekvaatti ilmaus³². Nietzsche lisää Karl Marxin

sosiaalisen insinööriyden ideaan metafysisen iskulauseen ihmisen luonnon metamorfoosista.

Nimenomaan siinä piilevätkin transhumanismin eksistentiaalis-ontologiset juuret.

Humanismia pidetään tavallisesti jonkin sosiaalisen idean ilmenemismuotona, joka pitää maallista ihmistä ja hänen maallisia etujaan ja pyrkimyksiään kaiken keskipisteenä. Tämä näkemys on oikea, mutta pinnallinen. Antroposentrinen sivilisaatio, jonka jäseniä me vielä olemme, on yksi kristillisen keskiajan luonnollisista kehitysvaiheista (etupäässä läntisen, mutta siihen on vaikuttanut itäkin). Syvimmiltä arkkityypisiltä lähteiltään humanismi on erittäin merkittävässä määrin syntynyt reaktiona kristillisen keskiajan luomaan kuolemattomuuden mytologiaan.

Humanismi on pyrkinyt ratkaisemaan tämän ongelman eri tavoin. Siinä on pakanallinen osa, joka liittyy askeesiin vaatimusten aiheuttamaan uupumukseen ja kieltäytymiseen pyrkimästä Jumalan valtakuntaan näkemällä vaivaa, ja se lankeaa esikristilliseen nöyryyteen kuoleman väistämättömyyden edessä. Uuseurooppalainen materialismi ilmentää tätä mielenäilyä täydellisesti. Humanismissa on myös antiikin mytologiaan ja filosofiaan pohjautuva intellektuaalis-agnostinen aspekti, jonka tuloksena hyvin kristillisiltä vaikuttaneiden käsitteiden pohjalta löydettiin pakanallisia esikuvia.

On kuitenkin tärkeää mainita, että humanismi myös murtautuu evankelisessa mielessä keskiajan mytologisen iankaikkisen helvetin tuolle puolen. Etualalle nousee transsendenssi kohti Jumalaa, jota pidetään rakastavana Isänä eikä suinkaan vanginvartijana, joka laskee tarkkaan pienimmät synnit

31 Burlaka D.K. Tvortšestvo // Vestnik Russkogo hristianskogo gumanitarnogo instituta. Pietari 1998, no. 2, s. 199–200.

32 Burlaka D.K. Ateizm // Vestnik Russkogo hristianskogo gumanitarnogo instituta. Pietari 2001, no. 4, s. 441–442.

ja niiden hyvittämiseksi tehdyt askeettiset kilvoitukset.

Humanismin evankeliset ideat perustuvat ihmisen ja kirkon muuttuneisiin suhteisiin. Niiden tärkeimpinä julistajina voidaan pitää sekä Franciscus Assisilaista että pyhittäjä lisä Syyrialaista, joita yleensäkin pitäisi kutsua etupäässä humanisteiksi. Jos humanismin perustana on rakkaus ihmiseen, ontologisen voimansa se saa siitä, että Jumala itse rakastaa ihmistä Kristuksessa Jeesuksessa aina oman Ainosyntyisen Poikansa kuolemaan saakka.

Humanismin evankelisilla motiiveilla on ollut kahtalainen kohtalo. Yhtäältä lännen ja idän kirkot olivat jo suurelta osin humanisoituneet. Toisaalta humanistisen sivilisaation sisällä evankeliset impulssit olivat mielivaltaisesti nivoutuneet agnostisten ja jopa pakanallisten impulssien kanssa. Tämä on synnyttänyt ns. liberaaliteologian, joka on kokonaan hylännyt helvetin, mutta samalla se on marginalisoinut ja profanoinut ihmisen henkilökohtaisen kohtalon iankaikkisuudessa ja vaihtanut sen samanlaiseen ongelmaan täällä ajassa.

Keskiajan mytologinen elementti henkilökohtaisen kilvoittelun soteriologisesta arvosta on humanistisessa kulttuurissa vaihtunut ihmisen sosiaalishistoriallisen menestyksen eksistenssiin. On tapahtunut mitä syvällisin metamorfoosi. Ihmisen henkilökohtainen pelastus iankaikkisuudessa on muuttunut historialliseksi ”pelastukseksi” ajassa. Inhimillisen persoonan eheyden on korvannut työ tai vaikkapa rakennus, joka säilyy vielä tekijänsä kuoleman jälkeen. Lopputuloksena bisneksestä sanan laajimmassa merkityksestä on tullut sekulaarin maailman tosiasiallinen uskonto.

Kalvinismi piti maallisessa ammatissa saavutettua menestystä merkinä siitä, että menestyjä on taivaan valitsema. Humanismi ja protestantismi ovat kumpikin omalla tavallaan vapauttaneet individin ajan ja energian maallisia töitä varten ja sen tuloksena ne ovat luoneet ihmiskunnan maallisen

historian sosiaalisesti menestyksellisimmän sivilisaation. Niin menestyksellisen, että menestyksen arvo on melkein kokonaan syrjäyttänyt kuoleman käsityksestä tunnon siitä, että ihminen nukkuu kuolinuneen.

Luonnontiede on olennaisilta osiltaan konkretisoinut ja uudistanut käsitteen sielullisen rakenteen, mm. tietoisuuden, siteistä fyysiseen organismiin. Materialismi on absolutisoinut tämän siteen ja rakentanut sen perusteella doktriinin radikaalista kuolleisuudesta. Täytyy tunnustaa, että kristillisen platonismin tieteellinen kritiikki on monessa suhteessa oikeutettua. Emme voi olla huomaamatta, että painottaessaan ihmisen persoonan psykofyyssistä kokonaisuutta nykyajan tieteelliset ihmiskäsitykset muistuttavat jossakin suhteessa raamatullisia, etenkin vanhatestamentillisiä, käsityksiä. Platonisten käsitysten mukaan sielu elää itsessään ja sillä tavoin elämä ja ideaalisuus ovat tosiasiallisesti sama asia. Sielu elävöittää ruumiin, mutta elää jopa paljon paremmin sen ulkopuolellakin.

Oikeaoppisesta kristillisyydestä virallisesti hylätty platonismi on kuitenkin jäänyt kollektiiviseen kristilliseen alitajuntaan, etenkin kysymyksessä kunkin henkilökohtaisesta kuolemattomuudesta.

Sekä Raamattu että tieteellinen biologia vahvistavat elämän fyysisessä ja metafysisessä todellisuudessa. Raamatullis-kristilliseltä kannalta kuolema on jotakin fundamentaalisempaa kuin pelkkää materian hajoamista. Kuolemassa sielun elävöittäminen ruumis lakkaa hengittämästä – henki erkanee ihmisestä (vrt. *Kun otat niiltä elämän hengen, ne kuolevat ja palaavat maan tomuun: kun lähetät henkesi, se luo uutta elämää*) (Ps. 104:29-30) ja *Minun henkeni ei ole vallitseva ihmisessä iankaikkisesti, koska hän on liha. Niin olkoon hänen aikansa sata kaksikymmentä vuotta* (1 Moos. 6:3).

Jos sielu jatkaakin elämäänsä ruumiin hajottua, se tapahtuu laadullisesti aivan toisessa tilassa. Natium ja kloori ovat olemassa myös ilman ykseyt-

tään suolassa, ja vety ja happi ilman että ne muodostavat vettä, vaikka nämä analogiat ovatkin hyvin köyhiä verrattuina ihmisen hengellis-fyysiseen ykseyteen.

Rovasti Georgi Florovskin mukaan aristoteeliset käsitykset konkreettisen ihmisen kuolevaisuudesta, joita eivät vähennä käsitykset hänen henkilökohtaisen sielunsa kuolemattomuudesta, ovat tietyssä mielessä lähempänä kristillistä ylösnousemuksen ideaa kuin platonismi³³.

Subjektiiivinen idealismi on sekin antanut oman roponsa ja laimentanut filosofian vedellä klassisia kristillisiä käsityksiä kuolemattomuudesta. Kantin transsendentalismin logiikan mukaan Danten kuvaukset helvetistä ovat vain ihmisjärjen konstruktioita, jotka ovat sidoksissa meidän aistiemme apriorisiin muotoihin (transsendentaaliseen tilaan ja aikaan) ja joita mielikuvitus tuottaa. Kyseisessä tapauksessa ei kritisoitu kuolemanjälkeisen olotilan muotojen keskiaikaisuutta, vaan nimenomaan ihmisen kykyä kuvitella asioita, joista meillä ei voi olla kokemuksia.

1900-luvun psykologia on yhtäältä kokeellisesti vahvistanut ihmisen psyyken olevan sidoksissa fyysisen organismin vastaanottamiskykyyn. Toisaalta psykologia on esittänyt teesin siitä, että mielikuvitus perustuu tiedostamattomiin tekijöihin. Niinpä iankaikkisen helvetin idean takaa löytyvät orjille ja elämässään epäonnistuneille ominainen kostonhimo, sadistinen kompleksi, joka piilee paljon syvemmällä kuin sosiaaliset erot ja joka on tietyssä määrin ominainen jokaiselle ihmiselle, samoin kuin antiikin roomalaisille ominainen juridismi ja viehtymys seurata brutaaleja näytöksiä.

Murskatessaan iankaikkisen helvetin ja sieltä pakenemisen myytin Uusi aika on luonut oman myytin-

sä ihmisestä, joka on historian ja oman kohtalonsa luoja. Sivilisaatio, jonka eksistentiaalisena ytimenä on myytti alkuperäisestä historiallisesta luovuudesta, marginalisoi idean henkilökohtaisesta iankaikkisuudesta sellaisenaan, sekä helvetin että paratiisin ulottuvuudessa. Jos keskiaika ontologisoi synnin aivan liiallisessa määrin, ikään kuin ottamatta huomioon sitä, että Kristuksen Uhri on fundamentaalisesti murskannut sen, humanistinen sivilisaatio puolestaan lankeaa päinvastaiseen äärimmäisyyteen, koska se on radikaalisti deontologisoinut pahaa ja redusoinut sen moraaliseksi epätäydelliseksi.

Benedict Spinozan luonnehdinta on tässä tapauksessa hyvin tyypillinen: "Vapaa ihminen ajattelee kaikkein vähiten kuolemaa ja hänen viisautensa piileekin siinä, ettei hän ajattele kuolemaa, vaan elämää"³⁴. Se ei merkitse primitiivistä kiinnostuksen puutetta, vaan viittaa aivan toiseen eksistentiaaliseen tilanteeseen. "Autuus ei ole palkinto hyveistä, - filosofi konkretisoi ajatuksensa, - vaan hyve itse"³⁵. Useiden humanistiajattelijoiden suhde kysymykseen iankaikkisesta elämästä eroaa perinteisestä kirkollisesta käsityksestä.

Mutta syntyperältään humanismi ei pelkästään esitä epäilyksiä itse kunkin henkilökohtaisesta kuolemattomuudesta, vaan alkaa etsiä tietä realisoidakseen kuolemattomuuden keinotekoisesti. Uusimman luonnontieteen, biologian, lääketieteen ja geeniteknologian saavutukset ovat vain pahentaneet keinotekoisesta kuolemattomuudesta aiheutuvat ongelmat ja tehneet siitä julkisen keskustelun kohteen. Kysymyksillä eutanasiasta, klooneista ja elinten korvaamisesta on oma piilevä mytologinen perustansa: rajalliset hengelliset olennot tahtovat pidentää elämäänsä ajallisesti mahdollisimman pitkään ja vapautuakseen tämänpuoleisen olemassaolon kärsimyksistä.

33 Florovskij G., rovasti. O Voskresenii mertvyh [elektroninen versio] / <http://www.wco.ru/biblio/books/list095d/Main.htm> (tarkasteltu 17.11.2016).

34 Spinoza B. Sotšinenija I-II. / Benedict Spinoza. Pietari 1999, osa I, s. 440.

35 emt. s. 477.

Vailla synergisiä kilvoituksia Jumalan kanssa tätä ihmisten toimintaa, jonka pyrkimyksenä on päästä luonnon herroiksi, voidaan kutsua magiaksi. Kuolemattomuuden ongelman liitteenä sitä voidaan pitää yrityksenä saavuttaa loppumaton elämä. Tässä aspektissa pyrkimykset pidentää lihallista elämää maksimaalisesti täällä ajassa, ja halu rakentaa omin voimin uusi (astraalinen, hengellinen, hienorakenteinen ym.) ruumis ovat olennaisilta osiltaan identtisiä. Ne eroavat toisistaan vain eksistentiaalisesti. Niitä voidaan pitää maallisena ja taivaallisena projektiona strategiasta, joka pyrkii saavuttamaan kuolemattomuuden omin voimin.

Täten humanismi, joka perustuu historialliseen tosiseikkaan, kristilliseen käsitykseen Jumalan lihak-situlosta, on jo syntyessään menettänyt yhteyden käsitykseen Kolmiyhteiseen Lähteeseen perustuvasta ihmisen arvosta Jumalan kaltaisena, ja degeneroituu transhumanismiksi, joka palauttaa gnosisen välityksellä ihmisen takaisin ensimmäisen kiusauksen äärelle: hän tahtoo *tulla jumalaksi* (vrt. 1 Moos. 3:5).

Ihmiskunnan eteen avautuu kiusaus saavuttaa postinhimillinen pseudoparatiisillinen tila ilman Jumalaa ja niitä hengellisiä ja moraalisia rajoituksia, jotka Hän on asettanut ihmisen hengellis-fyysiselle luonnolle. Mutta samalla se tuo ilmi myös ikivanhan jumalaa vastaan taistelevan hengen, joka on transhumanistisen maailmankatsomuksen pohjana ja joka herättää adepteissaan säälettäviä pyrkimyksiä rekonstruoida pysyvästi omat ”nahkaiset pukunsa”.

Transhumanismia voidaan hyvällä syyllä tarkastella uskonnollis-filosofiselta kannalta jumaloitumisen parodiana. Periaatteellisesti merkityksellinen on kuitenkin se tosiseikka, että transhumanismin vääristämä inhimillisen hengen ja lihan radikaali metamorfoosi, menettää synergisen luonteensa, eikä ihminen enää kirkastu Jumalan luomattoman energian myötävaikutuksella: hän muuttuu spontaanisti jotenkin ”huonolla tavalla”.

Transhumanistisessa valo-opissa, optiikassa, ei todellakaan ole mitään esteitä sille, että ihminen muuttuisi Jumalaksi. Riittää, kun siihen tarjotaan vastaavat tieteelliset keinot. Yleisesti ottaen transhumanismin liike on jo sitä mieltä, että tiede on jo luonut kaiken siihen tarvittavan.

Transhumanismi – vapaus ja siveellinen vastuu

Igor Viktorovitš Aksjonov

Perusteet transhumanistisen perspektiivin pessimististä arviointia varten löytyvät siitä tosiasiasta, että kun meidän vapautemme toimia maailmassa kasvaa rajattomasti ja me törmämme vastuun uusiin ja odottamattomiin muotoihin, siveelliset resurssit, joita on meillä, pienentyvät samassa suhteessa. Tieteellis-teknisen edistyksen samat saavutukset, jotka lupaavat ihmiselle mahdollisuuden vaikuttaa rajattomasti maailmaan ja vapauteen omista biologisista rajoituksista, vähentävät ihmistä objektin statukseen, jota voidaan suunnitella ja muodostaa halun mukaan; järjen konseptio kuin koneena on samana konseptiona, joka sallii meille kuvitella mahdollisuutta muuttaa meitä itse, ja samaan aikaan se estää sitä, että me menettäen subjektiivisuutemme voisimme saavuttaa sen. Siinä, mikä julistaa meille näkymättömän vapauden, piiloutuu julmin välttämättömyys, joka poistaa yleensä esityslistalta kysymyksen siveellisestä vastuusta.

Avainsanat: transhumanismi, vapaus, vastuu.

The bases for a pessimistic estimation of transhumanistic prospect are found out in that fact that when our ability to operate in the world increases and we face new and unforeseen forms of responsibility, the moral resources which are available in our disposal, decrease in the same proportion. The same technological aspirations which are giving the chance to the person to influence on the world, reduce the person to the status of object which can be designed and generated at will; the concept of mind as machine is the same concept which allows us to imagine possibility to alter ourselves, and at the same time it interferes with that we fulfilled these new duties. That announces to us unprecedented freedom, there is concealed dire necessity remov-

ing from the agenda a question on moral responsibility in general.

Keywords: transhumanism, ethics, existence, meaning of life.

Tieteellis-teknisen edistyksen viimeiset saavutukset, erikoisesti tieteellisten tietojen sellaisilla aloilla, kuin biolääketieteelliset teknologiat, geeniteknologia ja informaatioteknologiat, herättävät kysymyksen mahdollisuudesta käyttää näitä saavutuksia parantaakseen ihmisen olemassaolon biologisia ehtoja. Se pakottaa uudella tavalla katsomaan hengellisen ja biologisen suhdetta ihmisen elämässä, perityn ja saatun rajoja ihmisen luonnossa ja sitä uutta sisältöä, jolla käsite ”inhimillinen” täyttyy silmämme edessä.

Kaikki nämä kysymykset poikkeavat luonnontieteen kompetenssin puitteista ja saavat selvästi ilmastuja siveellisiä, uskonnollisia ja filosofisia aspekteja. Yhden tai toisen teknologian käyttämisen mahdollisuus asettaa kärkevästi kysymyksen sen sallittavuudesta tai epäsallittavuudesta eettiseltä näkökannalta katsoen, mikä on johtanut bioetiikan syntymiseen, joka on tietojen uusi tieteidenvälinen ala.

Aivan lainmukaisia ovat perusteelliset maailmankatsomukselliset kiistat ihmisen luonnon mahdollisesta muutoksesta, ihmisen populaatioiden genotyypin ”parantamisesta” ja perheliittojen suhteiden olevan struktuurin muutoksesta. Vapauden uuden horisontin ilmestyminen – nyt ihmisen vapaus on vapaa oman luontonsa biologisista rajoituksista – ei ainoastaan vie näitä kysymyksiä akateemisten

keskusteluiden ulkopuolelle, vaan myös asettaa kysymyksen vastuusta niiden käytön tuloksesta.

1900-luvun loppupuolella muodostui erityinen filosofinen, poliittinen ja jopa, jonkinlaisessa mielessä, uskonnollis-maailmankatsomuksellinen liike, jonka kiinnostusten keskipisteessä on ihmisluonnon parantamisen mahdollisuus uusien teknologioiden avulla, joihin kuuluu geeniteknologia. Tämän liikkeen perustajia ovat:

- professori Robert Chester Wilson Ettinger (1918–2011), Immortalistisen yhdistyksen ja Kryoniikan instituutin perustaja;
- professori Marvin Lee Minsky (1927–2016) Massachusettsin teknologisen instituutin tekoälylaboratorion perustaja;
- tieteiliskirjailija ja filosofi Fereidoun M. Esfandiary (1930–2000);
- Raymond Kurzweil (1948), Google-yrityksen tekninen johtaja koneoppimisen alalla;
- Max More (1964), Ekstropian instituutin perustaja;
- professori Nick Bostrom (1973), Oxfordin Ihmiskunnan tulevaisuuden instituutin johtaja ynnä muut.

Tästä liikkeestä käytetään «transhumanismi» -käsitettä, jota alkoi käyttää vuonna 1957 englantilainen biologi Julian Huxley (1887–1975). Juuri hän perusti Villin luonnon kansainvälisen rahaston¹ ja UNESCO² - kansainvälisen järjestön, jossa hän oli sen ensimmäisenä johtajana³.

Välttämättömiä tässä maailmankatsomuskuvassa on 2 periaatetta: ensiksi vakaumus, että teknologioiden avulla ihmisen laji voidaan parantaa, ja toiseksi tämä mahdollinen parantaminen ei ole ainoastaan toivottava, vaan myös se pystyy ratkaisemaan mo-

net akuuteimmat ongelmat, jotka ovat seuranneet ihmiskuntaa sen historian ensimmäisistä vaiheista. Nälkä, sairaudet, köyhyys – se kaikki ja moni muu, uusien teknologioiden käytön vuoksi, jää kaukaiseen menneisyyteen. Ihminen itse transhumanistisessa perspektiivissä muuttuu niin, että hän saa reaalisen kuolemattomuuden tai ainakin elämän radikaalisen pidentämisen. Transhumanistit toivovat teknologioiden konvergenssia, joihin kuuluvat nanoteknologia, bioteknologia, informaatioteknologioita ja kognitiivinen tiede.

Täytyy huomata, että ihmisen muutoksen transhumanistinen perspektiivi saa erikoisen viehättävyyden antropologisen kriisin taustaa vasten. 2000-luvun alussa on luonteenomaista se, että ihmisen vaikutus luontoon laajentuu. Samaan aikaan ihmiskunta alkaa ymmärtää, että on olemassa sellaisen vaikutuksen rajoja, joiden rikkominen uhkaa ihmistä itse odottamattomilla negatiivisilla tuloksilla. Luonto ei ole ainoastaan ihmisen voimien ja kykyjen käytön passiivinen objekti, vaan myös se on erikoinen "subjekti", joka pystyy vastaamaan ennustamattomilla seurauksilla. Tämä luonnon päinvastainen vaikutus voi olla erittäin huomattava.

Alkaen 1900-luvun loppupuolelta tämä vastakkainen vaikutus ilmenee erilaisissa globaalisissa ongelmissa, muun muassa ilmastomuutoksessa, makean veden puutteessa, myrkyllisten kemiallisten ja radioaktiivisten jätteiden kokoamisessa, maailman valtamerten saastumisessa ja muissa ekologisissa ongelmissa sekä ihmisten huonontuvassa psyykkisessä ja fyysisessä terveydessä, uusien sairauksien ilmestymisessä, erilaisissa demografisissa ongelmissa ja niin edelleen. Ihmisen olemassaolon biologiset perusteet eivät ole ehdottomia. Monet tutkijat osoittavat, että ongelmien kokonaisuus tarkoittaa antropologista kriisiä.

1 WWF. http://wwf.panda.org/who_we_are/history/sixties/

2 UNESCO — United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization — специализированное учреждение Организации Объединённых Наций по вопросам образования, науки и культуры.

3 UNESCO. <http://www.unesco.org/new/en/unesco/about-us/who-we-are/director-general/the-organization/the-directors-general/julian-huxley/>

Tällä kriisillä on kaksi erillistä, jopa päinvastaista aspektia. Ensiksi ekologisen balanssin rikkominen ihmisen sivilisaation ja luonnon kesken vaikuttaa negatiivisesti luonnonympäristöön ja ihmiseen itseensä. Ihmislaji on sopeutunut luonnonympäristöön, joka on ollut pitkään aikaan muuttamaton ihmiskunnan historiassa tai se on muuttunut hyvin hitaasti. Tänään ihmisen toiminnan vaikutus ympäristöön on johtanut sen radikaalisiin ja nopeisiin muutoksiin, ja ihminen joutuu uuteen, keinotekoisesti muutettuun ympäristöön, jota uusi polvi vastaanottaa kuin luonnollisena, mutta johon ihminen biologisena lajina joutuu uudestaan sopeutumaan. Sellaisen adaptaation efektiivinen mahdollisuus riippuu tämän ympäristön muutoksen nopeudesta, ja siksi ihmisen toiminnan vaikutus luontoon johtaa välttämättä sekä erillisten populaatioiden että koko ihmiskunnan geenivarannon tuhoon.

Toinen aspekti koskee tieteellisen ja teknologisen kehityksen saavutuksia. Nämä menestykset geenitutkimuksissa, neurotieteessä, biolääketieteellisissä teknologioissa ja geeniteknologiassa, jotka avaavat manipuloinnin huimaavat mahdollisuudet elämän biologisissa muodoissa alkaen bakteereista ja viruksista ja päätyen eläimiin ja ihmisiin. Käytännössä on kysymys elämän keinotekoisesta uudistuksesta, muun muassa ihmisen elämän, kloonauksesta ja ihmisen tekogenomin luomisesta. Se kaikki muuttaa radikaalilla tavalla ihmisen ikäikäisen suhteen sekä omaan luontoonsa että luontoon yleensä. Nykyaikainen ihminen kykenee oman luontonsa muutokseen, mikä herättää välttämättä ihmisen entisten käsitysten uudelleenarvioinnin ja uusien käsitysten muodostamisen. Siis ihmisen uudet mahdollisuudet, jotka ovat syntyneet tieteellisen edistyksen tuloksena, ovat antropologisen kriisin lähteenä.

Transhumanismi asettaa ja yrittää sekulaarisen maailmankatsomuksen puitteissa ratkaista ongel-

mia, joiden filosofinen aspekti ilmenee ihmisen ja luonnon välisten suhteiden uusissa tyypeissä, sillä on ilmaantunut uusia teknologioita ja uusia mahdollisuuksia vaikuttaa luontoon. Herää kuitenkin kysymys: onko transhumanistisen projektin vaatimus, joka pyrkii vapauttamaan ihmisen antropologisesta kriisistä, perusteltu?

On ilmeistä, että tieteellis-tekninen edistys itse, jos yhteiskunnassa ei ole kokonaista ja reaalista maailmankatsomusta, joka antaa mahdollisuuden nähdä ja pyrkiä ihmisen todelliseen hyvyyteen, tekee edistyksestä hallitsematonta, ja se ei salli tulla yksimielisyyteen sen saavutusten käytöksestä. Yhteiskunta joutuu kriisiin, joka kreikaksi tarkoittaa "oikeutta" («κρίσις»)⁴.

Mitä tässä maailmassa voidaan panna syytteeseen? Voimmeko me panna syytteeseen tieteellisen edistyksen ja tehdä päätöksen sen lopettamisesta? On ilmeistä, että emme. "Ei" tarkoittaa sitä, että on järjetöntä panna syytteeseen jokin. Voi panna syytteeseen vain jonkun, jolla, Immanuel Kantin sanojen mukaan, on "kyky omaehtoisesti eli itsestään" (*kursiivi rovasti Igor Aksjonov*) alkaa uusi olotila⁵. Siksi kaikkien kriisien pohjalla on maailmankatsomuksellisia ongelmia, ja jokaisessa kriisissä syytteeseen pannaan yhteiskunnan hengellissiveellinen olotila.

"Ajattelu tekniikasta" -teoksessaan 1900-luvun espanjalainen filosofi José Ortega y Gasset huomasi hyvin herkästi:

"Ihminen **a natiuite** (oman luontonsa mukaan, synnystään – espanjankielinen käännös) on ylijäämän tekninen luoja.

Ihmisen tarpeet ovat sellaisia, jos niillä on poikkeuksellinen yhteys hyvinvointiin. Mistä voimme tietää, mitä ihmiselle tarkoitti, tarkoittaa ja tulee tarkoittamaan hyvinvoinnilla?...

4 См., например: Яндекс.Переводчик [Электронный ресурс]. Яндекс, 2011–2018. URL: https://translate.yandex.ru/?utm_source=slovari&lang=el-ru&text=κρίσις (дата обращения: 01.03.2018).

5 Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 478.

Juuri tämän keksityn ja kuvitellun, kuin romaanina tai teatterinäytelmänä, elämän nimittää ihminen ihmisen elämäksi tai hyvinvoinniksi... Meidän elämäämme on luomassa ihminen itse, ja luominen alkaa keksinnöstä. Eikö meidän elämämme ole tässä erityisessä merkityksessä – vain... mielikuvituksen hedelmä?”⁶

Tänään, ja muuten koko edellisen 1900-luvun aikana, me kaikki olemme olleet sellaisen hengellissiveellisen kriisin todistajia, jonka syynä mielestäni on sekin, että ihminen on menettänyt ontologiset perusteet sekä omassa elämässään että ympäröivissä realiteeteissa. Kuten oikein huomasi filosofi José Ortega y Gasset:

”Oman olemassaolonsa tuskin ymmärtäen ihminen löytää itsensä ympäriltä esineiden ja erillisten keinojen satumaisen määrän, jotka on luotu tekniikalla ja jotka muodostavat hänen edessään etualalla olevan eräänlaisen tekemänsä, joka kaihtaa hänen katseeltaan alkuluontoa”⁷.

Martin Heideggerin mukaan ongelma osoittaa ei ainoastaan ”olemassaolon unohdusta”, vaan myös sen unohdusta, että kysymys olemassaolosta on unohdettu.

On ilmeistä, että kaikki elävät pyrkivät omaan hyvinvointiin. Mutta tänään hyvinvointi erottamattomasti liittyy ”edistys”-käsitteeseen.

”Valtio”-teoksessaan Platon määrittää ”hyvinvoinnin” (τὸ ἀγαθόν) ei ainoastaan jonakin, joka on eettisen myönteinen, vaan myös sillä on ontologinen täydellisyys. Platonin mukaan hyvinvointia ei saa määrittää mielihyvänä, koska mielihyvät voivat olla

huonoja. Hyvinvoinniksi ei saa nimittää sitä, joka antaa meille hyödyn, koska hyöty minulle voi olla vahinkona toiselle. ”Hyvinvointi” on ontologinen kategoria: Jumala on todellisesti ”hyvä” (Matt. 19:17). Kuten pyhittäjä Johannes Damaskolainen kirjoittaa, että

”Hän [Kolmiyhteinen Jumala] on luomassa poikkeuksetta kaikkea, sekä näkyvää että näkymätöntä”.⁸

Kuudennessa kirjassaan ”Valtio” Platon sanoo:

”Tiedostettavat esineet voidaan tiedostaa vain hyvyyden vuoksi”.⁹

Hyvyys on ontologinen periaate. Olemisen ja hyvyys ovat jakamattomia, sillä maailman Luoja ja olemisen ja elämän Antaja on hyvä. Ja jokainen olento pyrkii hyvyyteen itseään varten. Pahuus on henkilökohtaisen harhaosuman tulos hyvyyden ohi, jonka lähteenä on kaiken olemassaolevan Kolmiyhteinen Luoja. Sellainen henkilökohtainen harhaosuma – vanhakreikaksi ἀμαρτία, ἀμαρτία – tarkoittaa ”syntiä”. Sellainen ”harhaosuma” tarkoittaa myös ulospääsyä Jumalassa elämän rajoituksista, joiden ulkopuolella ei ole elämää eikä todellisuutta eikä olemista.

Siksi hyvyys ei ole ainoastaan olemisen periaate, vaan myös se on normatiivinen periaate. Enkelien ja ihmisen olemassaolo ei ole autonominen, vaan suhteellinen, ja se riippuu Kolmiyhteisestä Lähteestä ja elämän ja olemisen Antajasta.

Tässä täytyy tunnustaa, että hengellissiveellinen kriisi on syvimpien maailmankatsomuksellisten

6 Хосе Ортега-и-Гассет. Размышления о технике. Журнал «Вопросы философии», № 5, 1993. С. 164–232. // Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. — 01.03.2010. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/5483>

7 Хосе Ортега-и-Гассет. Размышления о технике. Журнал «Вопросы философии», № 5, 1993. С. 164–232. // Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. — 01.03.2010. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/5483>

8 Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М.: Ладья, 2000. С. 117.

9 Платон. Государство. Книга VI, 509b // <http://psylib.org.ua/books/plato01/26gos06.htm>

liikuntojen lainmukaisena tuloksena, joiden syyt ovat arvokkaiden peruskiintopisteiden vaihdossa. Humanismi loogisessa kehityksessä johti perustavaan muutokseen arvojen järjestyksessä, rakkauksen järjestyksessä ("ordo amoris"), Max Schelerin sanojen mukaan, sekä konkreettisen ihmisen että koko ihmiskunnan.

Sen muutos on alkanut renessanssikauden humanismista, kun ihminen tunnistettiin absoluuttisena arvona ja hän asettui Jumalan paikalle. Mutta onnettomuus on, että ihmisellä ei ole absoluuttista olemista. Ihminen ei ole syntynyt oman tahtonsa mukaan, ja hänen täytyy kuolla. Ihminen oleminen on suhteellinen ja riippuu Luojaista, joka antaa hänelle mahdollisuuden osallistua Jumalan olemiseen ja elämään.

Koska oli syntynyt uuden subjektin ideologia, joka on ilmaistu "opissa vapaan individin oikeuksista"¹⁰ ja realisoitu erillisissä kulttuurisissa, filosofisissa, sosiaalipoliittisissa ja uskonnollisissa projektioissa, humanismi alkoi vähitellen menettää sen kristillisen pohjan ja kiinnittyä epäuskon puolelle. Jos ihminen on absolutisoitu, Jumalan oleminen on suhteellinen. Ihminen ei vertaa elämäänsä Jumalaan, vaan Jumalan täytyy muuttua absolutisoidun ihmisen tarpeiden mukaan. Mutta Jumala todellisen absoluuttisena olemisena on muuttamaton ja ikuinen, ja ihminen on kuolevainen.

Siten humanismi menettää absoluuttiset elämän perusteet Jumalassa. Seuraa loogisesti ei ainoastaan Jumalan ja ikuisen elämän kieltäminen, vaan myös usko tieteellis-tekniseen edistykseen, joka on uskon ja toivon kohde. Se järjestää mukavan, "paratiisillisen", entistä pitemmän elämän maapallolla.

Transhumanismi on humanismin kehityksen loogisena lopputuloksena, joka on kieltänyt kristillisen alkuperänsä. Ihminen, joka on Jumalan luoma, – kerran tai evoluutiolla, jota Jumala hallitsee, – ja

ihminen yksilövastuuttoman evoluutioprosessien tuloksena – nämä ovat kaksi absoluuttisen erilaista ihmiskäsitystä.

Ensimmäisessä tapauksessa ihmismuoto on vakaa, ja toisessa tapauksessa se on muuttuvainen. Siksi sekulaarisessa maailmankatsomuksessa ihminen voi parantaa luontonsa geenimanipulaatioiden kautta luoden hybridialkio-khimairoita tai vaihtaa mielivaltaisesti oman sukupuolensa tai laajentaa biologisia mahdollisuuksiaan asettaessa luontonsa elektronisia laitteita.

Mutta sellaisessa tapauksessa ihminen menettää olemassaolonsa merkityksen ja tavoitteen. Siis me menetämme reaaliiteetin. Samanaikaisesti meidän täytyy kieltäytyä hyvyyden ja pahuuden erottamisesta, sillä satunnaisuus ei salli meitä valita ihmiskulttuurin suuntaa, koska on epäselvää, millaista ihmisen kehitys on ja millainen on hänen luokituksensa arvojärjestyksessä. Kuka on täydellisen ihmisenä – nyrkkeilijä vai runoilija, pörssikeinottelija vai vapaaehtoinen sairaalassa?

Olevan ja ihmisen satunnaisuus harhauttaa hänet arvojen alalla ja lakkauttaa arvon käsityksen sekä järjestelmällisen siveellisuuden ja siveellisen vastuun. Jos ihminen on satunnaisuuden tulosta, kuinka voi perustella hänen pyrkimyksensä parhaaseen ja täydellisyyteen? Miksi täytyy pyrkiä johonkin, jos ihminen ja kaikki olemassaolevat ovat satunnaisuuden tulosta?

Jos puhutaan luodusta ihmisestä, juuri Luoja on kaiken olemassaolevan syy, ontologinen pohja, merkitys ja tavoite.

"The Human Condition" -kirjassa, joka on julkaistu vuonna 1958, tunnettu filosofi Hannah Arendt (1906-1975) on huomannut hyvin tarkasti:

10 Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения // М.: Мысль, 1978. // <https://litlife.club/br/?b=49342&p=25>

”Ihmisen kyky luoda keinomaailma erottaa ihmisen olemassaolon muusta eläinkunnasta, mutta elämä itse jää tämän keinomaailman rajoitusten ulkopuolelle, ja elämän kautta ihminen liittyy kaikkiin muihin eläviin organismeihin. Nyt, joksikin aikaa, monet tieteelliset pyrkimykset on kohdistettu elämän luomiseen, myöskin ”keino-elämään”, ja viimeisen yhteyden katkaisemiseen, jonka vuoksi jopa ihminen kuuluu luonnon lapsiin... Tämä tulevaisuuden ihminen, jonka, kuten meille kertovat tiedemiehet, he luovat maailmassa sadan vuoden kuluttua, on kapinan vallassa ihmisen olemassaoloa vastaan, jona se on annettu meille..., jonka hän haluaa vaihtaa johonkin itse tekemäänsä”.¹¹

Transhumanistinen haave vastustaa lopullisesti ei ainoastaan Luojaamme Jumalaa, vaan myös meidän luomisemme tosiasiaa. Transhumanismin kapina on hienostuneempi, selvempi ja perusteellisempi kuin kapina ihmisen kuolevaisuutta vastaan, koska tässä hylätään mielikuva siitä, että meidän elämämme on meille Jumalan lahja. ”Ihmiset häpeilevät, että heidät on synnytetty eikä luotu” – niin saksalainen filosofi Günther Anders karakterisoi kapinan olemuksen eksistentiaalis-ontologisia ihmisperusteita vastaan ”Ihmisen vanhentuneisuus”-kirjassaan, joka on julkaistu vuonna 1956.¹²

Transhumanistinen Prometheuksen projekti on seuraava maaginen yritys tulla jumaliksi ilman Jumalaa ja absolutisoida olemassaolo, joka samanaikaisesti tuo ilmi taistelun Jumalaa vastaan: ihmisen ”triumfi” tieteellis-teknisen edistyksen saavutuksissa ja hänen pyrkimyksessään ihmisen parantamiseen alentaa samalla ihmisen ”vanhentuneeksi” asemaksi ja vie hänet pysyvän parantamisen turmiolliseen piiriin, jonka lopussa hän riskeeraa menettää ymmärryksen ”ihmisestä”.

Edellä mainittu antropologinen kriisi esittää toista paradoksia, joka on juurtunut ihmisen babylonialaisiin ambitiioihin, kenellä ei ole valtaa oman seu-

raavan päivän suhteen: halutessaan muuttaa meitä ympäröivää maailmaa ja ottaa Luojamme paikan ihminen ei pysty kontrolloimaan tekojen seurauksia.

Ihmisen vapaus, jos ei ole siveellisen vastuun kokemusta, pyrkii aina voittamaan jokaisen rajoituksen ja tuhoamaan kaiken, mikä vastustaa sitä. Siksi ihminen, jolla ei ole ontologista yhtenäisyyttä Luojan kanssa, tekee kaiken alistaakseen itselleen koko maailman ja muuttuakseen omaksi luojaksi – sitten ihminen on velvollinen vapaudellaan vain itselleen.

Mutta tässä ilmestyy uusi paradoksi: enemmän luontoon vaikuttaa ihminen, enemmän joutuvat kasvamaan siveelliset resurssit, jotka sallivat ihmiselle vastuullisesti suorittaa vapauttaan ympäröivän maailman suhteen säilyttääkseen maailman ja itsensä kuin tämän maailman osana. Kuitenkin transhumanistisessa optiikassa ei ole sekä maailman, että ihmisen kulttuurin absoluuttisia ontologisia perusteita. Satunnaisesti syntyneessä maailmassa kaikki pohjautuu satunnaisuuteen. Vastaavasti ei ole eikä voi olla absoluuttista kriteeriä erottaa valo pimeydestä sekä hyvyys pahuudesta.

Siksi tieteellis-teknisen edistyksen samanlaiset saavutukset, jotka lupaavat ihmiselle ennen kuulumattomia mahdollisuuksia muuttaakseen ympäröivän maailman ja vapauttaakseen hänet omista biologisista rajoituksistaan, alentavat ihmisen objektiksi, jota voidaan suunnitella ja muodostaa halun mukaan. Järjen konseptio kuin koneena on samanlaisena konseptio, joka sallii meille kuvitella mahdollisuutta muuttaa itsemme, ja samaan aikaan se estää sitä, että me voisimme saavuttaa sen menettämättä subjektiivisuuttamme. Siihen, mikä julistaa meille näkymättömän vapauden, piiloutuu julmin välttämättömyys, joka poistaa yleensä kysymyksen siveellisestä vastuusta.

11 Arendt H. The Human Condition / Hannah Arendt. – 2nd edition. Chicago : University of Chicago Press, 1998. P. 2–3.

12 Anders G. Die Antiquiertheit des Menschen : 2 bd. Bd. I : Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution / Günter Anders. Munich : Beck, 1980.

4. AJANKOHTAISTA EKUMENIASTA JA TEOLOGIASTA

Lausunto Sanna Urvaksen väitöskirjasta Theology of sin and evil in classical Pentecostalism

SANNA URVAS Theology of sin and evil in classical Pentecostalism. Two case studies. Academic dissertation. Helsinki University 2020. 236 s.

Jaakko Rusama

Klassista helluntailaisuutta ja sen teologiaa voidaan tutkia eri käsitteiden ja kontekstien näkökulmasta. Liikkeelle ominaisia piirteitä ovat henkilökohtainen kokemus, suullinen viestintä eli julistus, saarnat ja puheet, spontaanisuus, tuonpuoleisuuden korostus ja Raamatun auktoriteetti. Luontaisina tutkimuskohteina olisivat henkikaste ja kielilläpuhuminen. Helluntailaiseen teologiseen ajatteluun yleensä liittyvät pneumatologiaan, Raamatun auktoriteettiin, henkilähjoihin, profetioihin ja henkiparantamisiin liittyvät kysymykset. Synnin ja pahan olemusta helluntailaisessa teologisessa ajattelussa ei ole liiemmin tutkittu. Suomessa helluntailais-luterilaisissa neuvotteluissa on vuodesta 1989 alkaen käyty keskusteluja muun muassa kastekysymyksestä, muttei synnin teologiasta, syntiopiasta eikä helluntailaisten esittämänä pohdintaa perisyntisistä.

Teologian maisteri, tanssitaiteen maisteri Sanna Urvas puolusti 16.10.2020 Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa ekumeniikkaan kuuluvaa väitöskirjaansa, jossa hän kuvasi ja analysoi synnin ja pahan teologiaa klassisessa helluntailaisuudes-

sa. Väitös oli kahdessa suhteessa kansainvälisestiikin poikkeuksellinen: aihe käsitteli helluntailaista systemaattista teologiaa ja väittelijä oli helluntailiik-
keessä vaikuttava nainen. Jälkimmäiseen asiaan ja opetustehtäviin liittyy edelleen koko liikkeessä suuria haasteita.

Tutkimuksessa käsitellään sellaisia käsitteitä, kuten Saatana, demoni, demonologia, noita, noituus ja eksorsismi. Profetoiminen helluntailaisuudelle luontaisena piirteenä ei ole tarkastelun kohteena. Tutkimustehtävänä oli tutkia synnin ja pahan teologiaa klassisessa helluntailaisuudessa suhteessa teologiseen antropologiaan, metafysiikkaan ja pahan toimintaan. Tutkimuskysymyksiä käsiteltiin synnin luonnetta, syntiinlankeemusta ja perisyntiä sekä synnin inhimillistä luontoa. Klassisessa helluntailaisuudessa paha sijoitetaan ihmisen ulkopuolelle, materiaalittomaan todellisuuteen. Korostus on langenneissa enkeleissä.

Runsaat 100 vuotta sitten muotonsa saaneen helluntailaisuuden käsityksiä Sanna Urvas tarkastelee kahden tuotteliaan teologin, alkuaan malesialai-

sen ja Kaliforniassa sijaitsevan Fuller Theological Seminaryn professori Amos Yongin ja ghanalaisen kirkonjohtaja Opoke Onyinahin ajattelun valossa. Amos Yong on suomalaisen tuotteliaan, nykyään luterilaisen teologin Veli-Matti Kärkkäisen läheinen työtoveri. Amos Yong on tällä hetkellä yksi merkittävimmistä helluntailaisteologeista. Lähdeaineistona hänen laajasta tuotannostaan ovat tutkimusteeman kannalta merkittävät julkaisut vuosilta 2001–2018. Ghanalainen Opoku Onyinah on puolestaan ollut aktiivinen kansainvälisessä ekumeenisessa liikkeessä. Onyinahin tarkastelu tuo mukaan länsiafrikkalaista helluntailaista ajattelua demonologiasta ja teologisesta antropologiasta.

Johdantoluku sisältää kuvauksen kokemuksen roolia helluntailaisessa traditiossa, synnin ja pahan teologiasta helluntailaisteologian viitekehyksessä, yleispiirteitä helluntailiikkeen teologiasta sekä kuvauksen lähteistä ja käytetystä metodista.

Toinen pääluku on yleisesityksiin pohjautuva eräänlainen dogmihistoriallinen katsaus. Luku sisältää 14 esimerkkiä siitä, miten synnin ja pahan teologiaa on selitetty patristisella ajalla ja läntisen kirkon mittavien teologioiden ajattelussa. Kuvauksen saavat muun muassa Justinos Marttyyri, Origenes, Gregorios Nyssalainen, Augustinus, Lombarduksen sentenssit 1200-luvulta, Anselm Canterburlainen ja Tuomas Akvinolainen. Reformaation aikakaudelta mukaan ovat päässeet Martti Luther, Jean Calvin ja arminiolainen teologia synnistä. Synnin ja pahan esiintymistä käsitellään aina 1700-luvun lopun John Wesley'n ajatteluun asti. Charles ja John Wesley'n, erityisesti John Wesley'n saarnojen, sekä Keswick-liikkeen merkitys on huomattava pyhitysliikkeessä.

Suomalaisille tutkijoille esimerkiksi Jouko Martikaisen tutkimukset Efraim Syyrialaisesta, Kari Kuulan eksegeettiset ja teologianhistorialliset tutkimukset, Tarmo Kunnaksen paha-teeman käsittelyt sekä Eila Helanderin väitöskirja naisten asemasta helluntailiikkeessä saavat Sanna Urvaksen tutkimuksesta merkittävän lisän.

Tutkimuksen kolmas pääluku keskittyy Amos Yongin teologiaan synnistä ja pahasta sekä sisältää tarkastelun Yongin hermeneutiikasta ja metodista. Kosmologisen pahan teologia avaa synnin ja pahan käsitteitä Yongin ajattelussa. Yong pyrkii löytämään siltaa luonnontieteiden ja teologian välille prosessi-ajattelun ja prosessifilosofian kautta. Hänen laajalaiseen teologiseen tuotantoonsa kuuluu myös pohdintaa syntiinlankeemuksesta neurotieteiden kautta. Milloin ihmiselle on kehittynyt kyky tehdä huonoja tai itselleen ja ympäristölleen vahingollisia valintoja? Yong hylkää perinteisen teologisen ajatuksen Saatanan lankeamisesta, sillä hänen mukaansa Raamattu ei tue ajatusta tarpeeksi. Kysymykseksi nousee se, miten oletetun persoonallisen pahan olemassaolo voidaan selittää. Yongin mukaan ihmiset ovat itsenäisesti ajattelevia olentoja. Sama on voinut tapahtua myös materiaalittomassa todellisuudessa. Kun ihmiset tekevät kollektiivisesti pahaa, pahat olennot syntyvät sen seurauksena. Yongin mukaan pahasta ei päästä eroon ajamalla demoneita pois eksorsismilla, vaan yhteisön tekemän parannuksen kautta. Uskonnollisen uskon ulkopuolella oleva ihminen voi olla demonien vallassa. Silloin tarvitaan eksorsismia.

Yongin malli on Sana, Henki ja yhteisö. Malli herättää monia hyödyllisiä kysymyksiä. Kun puhutaan hengellisestä yhteisöstä, niin silloin käytetään helposti ilmausta, että henkilö on ”löytänyt” itselleen sopivan yhteisön. Kuitenkin kyse on pikemminkin siitä, että yhteisöä ei välttämättä löydetä, vaan se täytyy luoda ja rakentaa. Perinteisesti yhteisö liittyy lokaatioon, työhön, harrastuksiin, naapureihin jne. Ne eivät elä vain pelkällä staattisella olemassaolollaan, vaan niihin vaikuttavat kaikki lyhyt- tai pitkäikäisen yhteisön jäsenet. Dietrich Bonhoeffer totesi, että ne, jotka unelmoivat kristillisestä yhteisöstä enemmän kuin rakastavat kristillistä yhteisöä, heistä tulee kristillisen yhteisön tuhoajia.

Tutkimuksen neljännessä pääluvussa tutkimusote poikkeaa edeltävästä luvusta. Siinä Sanna Urvas avaa Opoku Onyinahin teologiaa synnistä ja pahas-

ta, hänen käsityksiään ihmisen vastuusta yhteiskunnassa suhteessa pahuuden voimiin ja kontekstuaalisuuden painotuksia. Pyhityselämä ja synnin karttaminen ovat yhteydessä sosiaalisiin yhteyksiin ja yhteisölliseen elämään. Langennut ihmiskunta ja sen ilmeneminen konkreettisissa ihmisten kanssa käymisissä ovat Onyinahin mielenkiinnon kohteita. Urvas pohtii myös Ghanan eteläosien akan-kansan tradition käsityksiä suhteessa Siegmund Freudiin ja Carl Jungiin, joihin Onyinah viittaa tutkiessaan noituutta. Merkittävä havainto on lankeemuksen käsitteen erilaisessa ymmärtämisessä akan-ajattelussa suhteessa perinteiseen kristilliseen (jota tekijä kutsuu raamatulliseksi) käsitykseen lankeemuksesta. Protestanttisen lähetystyön alkuvaiheet suhteessa paikallisväestöön eivät kerro hyvää kontekstuaalisuudesta.

Onyinahin kontribuutio liittyy noituuteen. Kun jotain paha tapahtuu, yhteisön keskuudesta pyritään ensimmäiseksi löytämään syyllinen eli noita. Yhden ihmisen tehdessä väärin koko yhteisö kärsii teon seurauksista. Paha konkretisoituu noituuden kautta yhteen ihmiseen. Noidissa vaikuttavat demonit. Onyinahin mukaan ikävien asioiden takaa täytyy tutkia ihmisen omaa synnillistä olemusta noidan etsimisen sijasta. Siksi Onyinah puhuu noitademonologiasta. Hän varoittaa myös menestysteologiasta ja pitää sen ajattelua vääränä etiikan. Menestysteologialla on huomattavaa kannatusta Afrikassa ja Latinalaisessa Amerikassa, mutta se on kohdannut kritiikkiä helluntailiikkeen ja karismaatikkojen taholta. Sitä on pidetty epäraamatullisena ja yhteiskunnallisesti vahingollisena.

Systemaattisen teologian tutkimuksiin ei tavanomaisesti kuulu kenttätutkimusta. Tekijä on kuitenkin perehtynyt Opoke Onyinahin helluntaikirkon, The Church of Pentecost, luonteeseen ja käytänteisiin. Näin on ollut mahdollista havainnoida Länsi-Afrikassa esiintyvän noituuden ja demonologian olemusta. Samalla on tutkimuksessa tuotu esille kokemuksellista materiaalia suhteessa kansanuskontoihin. Onyinah ja Yong kritisoiivat kolmannen

aallon helluntailaisuuden vahvaa ja vääristynyttä demonipainotusta. He painottavat helluntailaisuuden alkuperäisiä juuria vähemmistöjen ja tavallisten ihmisten liikkeenä ja puolustajana. Sanna Urvas pitää tutkimustulostaan tärkeänä.

Suhteessa metafysiisiin ulottuvuuksiin tekijän käsityksen mukaan tutkitut teologit korostavat Jumalan kaikkivaltiota ja Kristuksen merkitystä. Esille tulevat suorat yhteydet yhteiskunnallisiin haasteisiin, ympäristökysymyksiin ja yhteisölliseen elämään. Tällainen sosiaalieettinen korostus olisi kaivannut asettamista laajempaan kontekstiin. Tekijä on halunnut nähdä tutkittujen teologien pyrkimyksenä luoda sellaista teologiaa, joka on yhteisöllisesti merkityksellistä. Silloin teologia voisi olla transformaation lähde koko yhteiskunnassa. Tekijä kuvaa tutkitut teologit köyhien puolestapuhujina.

Tekijän toiveena on jatkuva vertailu synnin ja pahan teologioista helluntailiikkeessä, mikä edellyttää liikkeelle uskollista Raamatun tulkintaa Pyhän Hengen voimalla. Se tapahtuu kontekstuaalisesti. Pidän yhteisöllisen uskontulkinnan esille nostamista yhtenä tutkimuksen tärkeimmistä tuloksista.

Tutkimuksen fokuksena ei ole syntikäsityksen ekumeeninen vertailu. Tekijän loppupäätelmänä on kuitenkin yllättäen, että helluntailaisesta syntikäsityksestä olisi lyhyempi matka katoliseen ja ortodoksiseen antropologiaan kuin esimerkiksi Lutherin käsitykseen langenneen ihmisen syntisestä olemuksesta. Tutkimus voikin myönteisellä tavalla vaikuttaa ekumeenisiin, myös Suomessa käytäviin dialogeihin.

Tämän numeron kirjoittajat

AKSJONOV, IGOR VIKTOROVITŠ

FL, Viipurin hiippakunnan uskonnollisen kasvatuksen ja katekisaation osaston johtaja, Viipurin pyhän Eliaan seurakunnan kirkkoherra

HILDÉN, JUKKA

Seurakuntapastori, Turun Martinseurakunta

HUTTUNEN, HEIKKI

Rovasti, Helsingin ortodoksisen seurakunnan venäjänkielisen työn pappi

HÄKKINEN, SEPPO

TT, Mikkelin hiippakunnan piispa

KARTTUNEN, TOMI

TT, dosentti, johtava asiantuntija, ekumenia ja teologia

KOPONEN, ARI

TT, tutkija, Itä-Suomen yliopisto

KÄÄRIÄINEN, KIMMO

TT, VTM, dosentti, kirkkoneuvos

LAPTEV, IVAN

Inkerin kirkon piispa

OJELL, ARI

TT, asiantuntija, ekumenia ja teologia

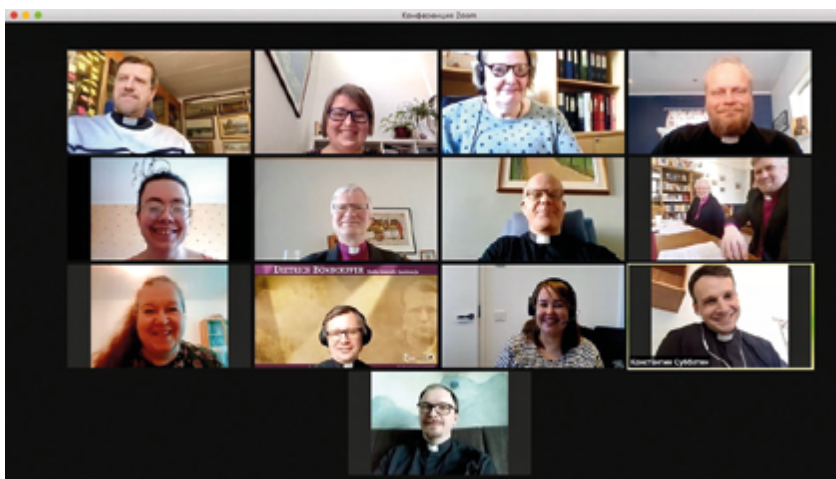
PORKOLA, RIIKKA

TM, FM, vs. viestintä- ja tapahtumakoordinaattori

RUSAMA, JAAKKO

Ph.D., dosentti

Tässä numerossa julkaistaan dokumentaatiota kirkkomme oppikeskusteluista Suomen ortodoksien kanssa sekä kohtaamisista Venäjän luterilaisten ja ortodoksien kanssa. Koronapandemian ajalle tyypillisesti ja sen tuomaa "digiloikkaa" kuvastaen tuoreimmat aineistot ovat peräisin verkkopohjaisista kokouksista, joissa niistä on keskusteltu etäyhteyksien varassa. Temaattisesti käsitellään apostolisen evankeliumin ymmärtämistä kirkon traditiossa ja nykyään sekä kirkkojen ajankohtaisia kysymyksiä korona-aikana. Käsitellään myös eettisiä kysymyksiä ekumeenisessa keskustelussa sekä ajankohtaisena teemana transhumanismin haastetta humanismille ja kristinuskon ihmiskäsitykselle. Päätteeksi tarjotaan vielä katsaus uuteen teologiseen tutkimukseen kahdesta helluntailaisesta nykyteologista Yhdysvalloissa ja Afrikassa.



Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Inkerin evankelis-luterilaisen kirkon neuvottelukunnan kokous 16.4.2021.