

# RESEPTI<sub>o</sub>

Kirkkohallituksen ulkoasiain osaston teologisten asian tiedotuslehti 1/1998.

Toimitettu yhteistyössä Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan ekumenikan arkiston kanssa



- KATSAUKSIA KIRKKOJEN VALISIIN SUHTEISIIN
- KOKOUS- JA MATKA-RAPORTTEJA
- RESEPTION WWW-NURK-KAUS
- EKUMEENISIA KOULUTUS-MAHDOLLISUUKSIA

## 1. KATSUOKSIA KIRKKOJEN VÄLISIIN SUHTEISIIN

Oppituomiot ja jumalanpalvelusyhteisö - Raportti pohjoismaiselta oppituomietyöryhmältä	3
Von Bischof Dr. Walter Kasper (KNA): In allem Christus bekennen Einig in der Rechtfertigungslehre als Mitte und Kriterium des christlichen Glaubens?	18
Sanimeli Juntunen & Pirjo Työrinoja: "Kärsivällistä ja veljellistä vuoropuhelua eli symposium Pietarin virasta Roomassa Veli-matti Kärkkäinen: Yllänevä dialogi "ekumenian rajamailta": roomalaiskatolinen kirkko ja helluntaiset oppineuvotteluissa jo 25 vuotta	22
Juha Pihkala & Antti Saarela: Pohjoismainen Faith and Order -kokous Tukholmassa 29.-31.8.1997	30
	39

## 2. KOKOUS- JA MATKARAPORTTEJA

Juha Seppo: Uskonnon ja omantunnonvapaus perustuslaissa. VIII Kirkko ja valtio -konferenssi Granadassa 12.-17.5.1997	42
Timo Vasko: Pohjoismainen missiologian tutkimuksen yhteistyöelämä NIME painottaa kontekstualisuutta	50
Veli-Matti Kärkkäinen: Reformoitujen ja helluntailaisten kansainvälisten dialogin toinen istunto Chigagossa 10.-15.5.1997	56

## 3. RESEPTION WWW-NURKKAUS

Uusia internet-osoitteita	59
Matti Kotiranta: Ortodoksia www-sivustoja	59
Mikko Ketola: Katolisia www-sivustoja	62

## 4. EKUMEENISIA KOULUTUSMAHDOLLISUUKSIA

Jyri Komulainen: Teologisia kokemuksia Etelä-Intiassa	64
Sari Kuostola: Seemiläisyyden lähteillä – opiskelemahdollisuuksia Syriassa	77
Haettavana olevat stipendit	80

?????????????????Reseptio+tilauslomake

RESEPTIO/Kirkon ulkoasiain osasto, teologiset asiat  
osoite: PL 185, 00161 Helsinki, p. 09-1802 287, fax 09-1802 230  
yhteystieto: Helsingin yliopisto, p. 09-191 23025, fax 191 23033  
toimitus: Dos. Juhani Forsberg, TT Matti Kotiranta (toimitussihteeri), TT Antti Raunio, TK Antti Saarela; taitto: Seija Nieminen

Katsauksia kirkkojen välisiin suhteisiin

## Oppituomiot ja jumalanpalvelusyhteisö

Reseptio julkaisee tässä numerossa uunituoreen raportin pohjoismaiselta oppituomietyöryhmältä. Työskentelyn taustalla on Luterilaisen maailmanliiton aloite vuodelta 1993. LML toivoi, että Saksan luterilais-katolisen oppituomioselvityksen (*Lehrverurteilungen - Kirchentrennung* 1981-1985) tuloksia ja peruskysymyksiä käsiteltäisiin muissakin luterilaisissa kirkcoissa.

Pohjoismaiden luterilaisten kirkot nimesivät yhdeksänhenkisen työryhmän, joka ryhtyi selvittämään oppituomietyöskentelyn menetelmällisiä peruskysymyksiä. Ryhmän ensimmäinen raportti vuodelta 1996 käsitteili oppituomion käsitettä ja sen kirkkoja jakavaa merkitystä. Työryhmään ovat kuuluneet Suomesta teol. tri Pirjo Työrinoja ja piispa Juha Pihkala.

Reseptio julkaisee ryhmän uuden raportin alkukielellä englanniksi. Raportti viimeisteltiin Tampereen piispantaloissa syyskuussa 1997. (Ingressi Antti Saarela)

**Doctrinal Condemnations - Worshipping Community  
A report to The Lutheran World Federation from  
a Nordic working group  
March 1998**

**Preface**

In 1992 the Assistant General Secretary for Ecumenical Affairs in the Lutheran World Federation, Dr. Eugene L. Brand, asked the Nordic Churches to establish a regional working group to consider the recommendations presented in the documents from the German study project

*Lehrverurteilungen - kirchentrennung?* (1981-1985). This comprehensive work, initiated during a visit of Pope John Paul II to Germany 1980, pursued by an ecumenical working group of Lutheran and Catholic theologians in Germany, resulted in several documents on The Doc-

trine of Justification, Ministry and Sacraments. They recommended that the majority of the doctrinal condemnations from the Reformation Era concerning these issues, should be mutually declared as, no more applying to the other part. The Council Meeting of the LWF in Kristiansand 1993 recommended that the results of these studies were discussed in other parts of the Lutheran communion. On this basis, in a letter from August 30, 1993, Dr. Brand pointed out the resource material and asserted that the official German responses to the original study should neither determine nor in any way guide the responses of others. His main purpose of having groups of other regions responding to the German study was to see how much consensus there might be among various parts of the Lutheran communion in these issues.

The Nordic Lutheran Churches appointed following members of the group: Executive Secretary/Pastor Pirjo Työrinaja and Dean (now Bishop) Juha Pihkala from Finland, Professor Per-Erik Persson, Associated Professor Carl Axel Aurelius and Executive Secretary Johan F. Dalman from Sweden, Professor Erik Kyndal and Professor Peder Norgaard-Højen from Denmark, Professor Toreiv Austad and Executive Secretary (now Research Scholar) Olav Fykse Tveit from Norway.

At the first meeting of the Nordic group in Oslo May 27-28, 1994, Dr. Brand was present and gave an introduction to the German study project of the doctrinal condemnations and the responses so far. He also explained the intention and the goal of the whole process implemented by the LWF on this topic. The group decided not to repeat the detailed German study and reception process, discussing the entire list of doctrinal condemnations in *The Book of Concord*. The

group rather preferred to concentrate its work on the methodology of interpreting the *affirmatio* and *condemnatio* of the Lutheran Confessions, particularly in regard to what it might mean that these condemnations are "church dividing" or not.

The document which was sent to the Lutheran churches half a year after the group started its work, *Joint Declaration on the Doctrine of Justification (JD)*, influenced and, to some extent, caused amendments to the agenda of the group. Thus, the group paid extra attention to the actual discussion on the specific doctrinal condemnations concerning the doctrine of justification, as they were discussed in *JD* on the basis of the Lutheran-Roman Catholic dialogue. The group presented a response to the first version of *JD* to the LWF, under the title *Bemerkungen einer Nordischen Studiengruppe zur 'Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre'* (March 24, 1996). Naturally, the attention to this parallel project of the LWF prolonged our original plan.

In this final report of the group, we discuss the phenomenon of doctrinal condemnations in relation to the role of Confession in the life of the Church and the continuous work of formulating the common Christian faith through the ages. According to our understanding, a necessary complementary perspective to the main line of the German study considering the historical condemnations today, is that the *significance of these condemnations have to be proved in the worshipping community, i.e. the Gospel in use ("in usu")*. The relation between *affirmatio* and *damnatio* will be further elaborated in regard of the remaining validity of historical condemnations from the Reformation Era. Finally, we discuss the possibility of eucharistic fellowship

as the significant consequence of our common affirmation of the Apostolic Faith, confessed every Sunday, confirmed through an affirmation of *JD*.

## L. The worshipping community

### 1. Our point of departure

The words of the heading of the report *Lehrverurteilungen kirchentrennend?* include the two fundamental concepts *Lehre* (doctrine) and *Kirche* (Church). Neither of these concepts, however, is the subject of discussion or analysis in the report itself. Furthermore, in the heading of the English translation, *The Condemnations of the Reformation Era - Do They Still Divide?* both these concepts are lacking. Nevertheless, it might be fruitful to begin by reflecting on these fundamental concepts in an attempt to understand the role and meaning of the condemnations.

### 2. What does the term "Doctrine" mean?

The manifestation of the Church of Christ is not primarily found in the historically developed organizational structures or in the doctrinal formulations but in the local worshipping communities. It should not be forgotten that during the Reformation times the concept of "doctrine" first of all meant the teaching and proclamation of the Word and sacrament in the worshipping congregation, as a manifestation of the One Church. This explains why it is possible, as in the report, to talk about the doctrine of justification as "a summary doctrine of the sacraments" (*zusammengefasste Sakramentslehre*).

In the report, however, the study of the doctrinal condemnations was divided

into three different work groups: one on the doctrine of justification, one on the sacraments (especially the Eucharist), and one on the ministry. For this reason the interconnection between these three topics, which becomes visible precisely in the worshipping community, has been obscured, and the emphasis has instead been put on the separate doctrinal developments within the "churches". In this way the fundamentally pastoral perspective of the Reformers runs the risk of being lost.

### 3. Usus Evangelii

If one, like the Reformers, understands doctrine primarily as the teaching and proclamation of Word and sacrament, it cannot be dealt with apart from worship. It becomes a matter of the use of the Gospel and the communion of the table of the Lord" (*usus Evangelii et communio mensae Domini*). Nevertheless, doctrine is also a matter of written statements, which surely were never intended to be read in the service. How then is the relation between doctrine as liturgical act (*usus*) and doctrinal writings, articles of faith (*articuli*) to be understood?

The same goes for the word "confession". On the one hand, it is something that occurs within the service - the congregation confesses Christ in the Creed, in prayers, in songs of praise, etc. The worship is in itself an expression of the faith and confession of the Church. On the other hand, "confession" applies to confessional writings, like the *Confessio Augustana*. What relation is there between the confession of the worshipping community and the articles of faith?

#### 4. The purpose of articles of faith

In the perspective of the reformers the purpose of the articles of faith, the doctrinal writings, could be described as twofold: to make explicit and to safeguard the "use of the Gospel" (*usus Evangelii*) within the worshipping community at times when this is obscured or challenged. The articles reflect a certain use of the Gospel and makes it explicit. Contradictory articles reflect contradictory ways of worship. The true articles of faith safeguard the proper use of the Gospel, which gives birth to and nourishes faith, whereas the false articles reflect an abuse (*abusus*), which causes distrust and ultimately despair. Abuse threatens the very existence of the Church as a fellowship of believers, causing them to place their trust in something other than the unconditional Grace of God. According to the Reformers, every abuse can become nothing less than "a new baptism".

This close relation between *articuli* and *usus*, as well as *articuli* and *abusus* explains why, for example an article in the *Schmalkald Articles*, such as the primary one on Justification, can stand in opposition to the Sacrifice of the mass, i.e. the centre of the medieval liturgy.

#### 5. Different opinions and articles of faith

Condemnations do not (or at least should not) concern mere opinions (*opiniones*). There is always a multitude of opinions in theological matters. As long as they remain opinions and are not made into articles of faith and doctrine, i.e. are used to shape the service and pastoral care, not even the worst ones will do any severe damage to the faith and life of the

congregation. The congregation is not a community of opinions, but a worshipping community, where the Father through the Spirit enables us to put our trust in the Son as our Lord and Saviour and express our gratitude in confession, prayers and songs of praise for the salvation.

#### 6. For the sake of understanding

For the sake of understanding what the condemnations as well as the affirmations in our confessional writings from the past really mean, it is essential to keep the correlation between articles and worship in mind. It is precisely this correlation, that allows, for example, the Swedish church to speak about "the faith, confession and doctrine of the Church of Sweden, which is manifested in its worship and life". The same circumstances make the synod of this church also regard the liturgical books "as fundamental documents and approve them "as expressions of the faith, confession and doctrine of the Church of Sweden".

#### 7. "Church" or "Churches"

The other concept to consider is *Kirche* (Church). As if no specific argumentation were needed, the report makes the assumption that "church dividing" refers to the relation between churches, as we know them today as confessional churches, denominations or Christian world communions. The whole discussion seems to be built upon this sociological and/or confessional definition of "church", as if the condemnations signify a division between, on the one side, the Roman Catholic Church and, on the other, the churches of the Reformation, especially the Lutheran ones. It might be, that the English translation of the Ger-

man word "trennen", into "divide", inspires such an understanding even more.

There is, however, a striking difference between this view and what is found in the New Testament, the Creeds from the Ancient Church, and, not least, in the normative documents of the Reformation Era. The latter are the very sources of the investigation. In the canons of the Council of Trent a condemnation means that those who are rejected are thereby excluded from the one Church of Christ. This position corresponds with the Lutheran distinction between the true Church and its counterpart, the false church. Therefore, the texts that the report is analysing do not know any other use of the term ecclesia than the One and worldwide Church of the Creeds and its local manifestations. The modern phenomenon of different "churches" or "denominations" does not even exist within the horizon of these documents.

#### 8. The purpose of Condemnations

Since the report does not discuss the relationship between the original meaning of the condemnations and their function today, it might imply a disregard for the seriousness of the doctrinal condemnations in their original situation. Something that once questioned the possibility of salvation has been transformed into a disparity between different church traditions. Because of their relationship to the doctrines of Justification and Church, it is important to keep this seriousness of the condemnations in mind in order to grasp their true meaning.

### II: The relation between *affirmatio* and *condemnatio*

#### 1. The close interrelation of affirmation and condemnation

In those doctrinal dialogues, which in recent decades have taken place among the churches, a method has been developed, according to which the dialogue partners have tried to positively express their common convictions (the affirmations of faith) and correspondingly to declare past doctrinal condemnations (the ecclesial *damnationes*) as no longer pertaining to the present doctrinal positions of the respective dialogue partners. Historically, confessions, resp. confessional writings express the understanding of the Christian faith in a certain epoch and in a certain area, while at the same time claiming to have ecumenical, catholic validity. This is unrestrictedly true not only with regard to the confessions of the Ancient Church, the Lutheran main confession (*Confessio Augustana*) and the doctrinal statements of the Council of Trent (although these can hardly be described as confessional writings in the proper sense), but also as regards the Reformed confessions, which according to their very nature are universal and ecumenical, although they always and explicitly were understood as particular confessions.

As a rule confessions have a positively formulated (affirmative) body, to which a *damnatio* is occasionally added with the purpose to repudiate teachings and dogmatic positions (heresies and aberrations) that are estimated to contradict the affirmations of the confessions in question. The positive expression of a particular doctrine (an *affirmatio*) is followed by a rejection (a *damnatio*) of all those who contest its truth. The condem-

nation indicates the *limes ad quem* of the positive doctrinal statement, the demarcation line on which all that darkens and distorts the Gospel is critically exposed and unmasked. An explicit indication of this demarcation line is, however, only necessary when, at a given point in history, the *affirmatio* is concretely threatened by a conception that by the church in question can only be understood as heresy. The formulation of a positive doctrinal statement obviously excludes all that disputes it, but a concrete historic occasion may be necessary to cause a clarification and to demand a more specific identification of the protest in the form of a doctrinal condemnation.

## 2. Confessions and confessing

The understanding of the confession as the specific (though in its very nature ecumenical) interpretation of the early Christian commitment to Christ by a particular church underlines the contextual character of confessional writings and statements. In the efforts to actualize, explicate and safeguard the Gospel the relation between confession and confessing, therefore, becomes decisive for the retention of the dynamic, without which the confession is no longer authentic and living, but at best a document that belongs to the history of theology. Without the permanent confessing of the ever living (in time and space) faith the confession becomes meaningless, because Scripture, resp. the proclamation then no more is capable to address humans and become the Word of God. On the other side, confessing without confession is discretionary and random, because the confession is the criterion that directs and corrects our confessing activity and gives it its orientation. Church and confession are never closed and finished entities, but

are in permanent development, submitted to the changeability and fluctuation of history. This can easily be exemplified through reference to the changing orders of worship in the Lutheran churches. To speak of the validity of a confession (or, for that matter, of a doctrinal confirmation) is to say more about its substance and concern than about its formulation. It is, therefore, the permanent task of any church to formulate its faith anew in a confession that corresponds to the time and situation, in which it is called to be the church of Jesus Christ. Confession is, in other words, as a consequence of the incarnate character of truth always confession on the conditions of history.

## 3. Contextuality and universality of confessions

Because of the different contexts, in which the confession is going to function, it will never be possible to avoid a *confessional pluralism*. The confession to Christ is always "only" contextual, but as *confession* (as the concretization of truth) it obviously claims universal validity. The one universal confession of Jesus as *Kyrios* and the Son of God expresses itself in the various contextual unfoldings of the early Christian confession of Christ. This knowledge of confessional contextuality defuses the confessional pluralism that is not to be understood, as in Corinth, as a legitimization of the formation of parties, but as the necessary form, in which the interpretation of the original confession of Christ takes shape, conditioned by time and space. In the New Testament confessions in the sense of parties are unambiguously rejected, because their approval would imply the splitting of the Body of Christ. Confessions in the sense of the term applied here, by contrast,

strengthen the unity, because they, in spite of differences in time and space, focus upon the confession of the one Lord and Son of God. Thus they contribute, through their specific interpretation, to an increased insight into the nature of the one Church and its one Lord.

## 4. Confessions and dialogue

In the inter-confessional dialogues confessions are no legalistic norms, on the basis of which the conversation is supposed to achieve a result in reality discounted in advance. They are rather orientating road signs with the aim of achieving a common confession of the Christian faith which, in the last analysis, is common to all believers. Confessional statements do not aim at consolidating confessional positions, on the basis of which one tries to convince the dialogue partner of the correctness of one's own standpoints, but the contribution of tradition to a common reformulation of the common Christian faith as a response to the challenge of the specific moment and situation. This, however, does not exclude that the dialogue is conducted in the indisputable conviction that all dialogue partners and their confessions are (as a point of departure) equally remote from the truth that is revealed and continues to be disclosed in Jesus Christ. The particular, confessional truth always finds itself, however convinced members of any single confession may be about its correctness, under the judgement of Truth itself, Jesus Christ.

This does not mean, of course, that all standpoints are equally good or equally unjustifiable, but it does imply that the one true Church of Jesus Christ emerges, where Christians, addressed by the Word and confronted with the challenge of time and space, try to express in common what it means to be a disciple of

Christ and to be his Church, and to formulate their response in liturgy, doctrine, and action, i. e., to interpret the continued history of God and his people with authority. In this sense confessional statements are only of consultative significance, and the ecumenical dialogue itself becomes an actual confessing of God. Indeed, inter-church rapprochements are successful to the extent, to which the partners in dialogue succeed in finding a common understanding of their identity in such an act of confessing as a response to the challenge to all contextual particular confessions. Is the development of the new common identity to be extended to also include the churches represented in the dialogues and not just remain a private experience of those, who participate directly and personally in the inter-confessional conversation, an ecclesial reception of the dialogue achievements is inevitably necessary. Without this reception the common identity remains docetic.

## 5. The relative validity of condemnations

The insight into the historicity of confessional formulas apparently renders the problem regarding the possible lifting of doctrinal condemnations more simple and easy to handle, because in that perspective no formulations can claim to be final. Confessional formulas are not the *ipsissima vox veritatis*, but only an approximation to the truth. Faith does not apply to these formulas, but rather to the reality to which they, however fragmentarily and preliminarily, give concrete shape. Under such circumstances it becomes much easier to correct them and to adjust them to new conditions. And in case the faith is actually confessed in common by churches, who have historically broken the unity among one another,

other, doctrinal condemnations that came about in an epoch, in which the partners were not capable of formulating this common faith, are actually in fact groundless and in so far irrelevant, although they may still be valid in principle. The lack of relevance of doctrinal condemnations in one particular historic epoch does not exclude their fundamental validity (cf. par. 1 above) that is revitalised in case the aberration from the right doctrine, which originally occasioned the formulation of the *damnatio*, should surface anew and be a threat to the unity of the Church. The controversial doctrinal condemnations cannot, of course, be rescinded as historical facts or be declared undone. They cannot be declared invalid either in so far as they are still a strong shield against heresies that are comparable and compatible with the aberrations that first gave rise to them. They can, however, as already stated be declared actually irrelevant, when the ecumenical and ecclesial mobility of the partners in dialogue implies a fundamental revision of traditional positions and leads them to a common confession of the Christian faith.

## 6. Condemnations and reception of dialogue results

If any progress in the issue of possibly declaring doctrinal condemnations irrelevant is to be achieved, also the present doctrinal positions of the churches in dialogue have to be reconsidered. This implies that the problematic of ecclesial reception must be taken seriously. In other words, it is not sufficient to draw one's attention to past controversies as much as these may be the background and the point of departure for the dialogue. It must be proved that Lutherans and Catholics today hold teachings different from those of the time, when the mutual con-

demnations were formulated (unless they have misunderstood each other), being at the same time continuously committed to the fundamental concern of the classical confessions, and it must also be proved that both confessions now in the main teach compatibly with regard to issues that have so far been controversial in the sense of church divisive. This being the case, doctrinal condemnations can as already said simply be declared to have lost their actual relevance.

The assessment of such a common doctrinal conviction is, however, not without difficulties - at least not, if the common formulation does not only pertain to the position of the dialogue commission in question, but also to that of the involved churches. Lutheranism has traditionally experienced ferocious predicaments when trying to reformulate a common Lutheran understanding of the content of faith (cf. e. g. the unsuccessful attempt to reword the doctrine of justification at the LWF General Assembly in Helsinki 1963), and even if Catholicism by virtue of its teaching ministry has probably not experienced comparable embarrassments, what is officially brought out as common Catholic doctrine (e.g. the new World Catechism) is sometimes so conservative and ecumenically reluctant that one could certainly doubt the possibility of expressing the common Catholic-Lutheran faith. Today, however, we witness an important change and improvement of the ecumenical climate and a *de facto* rapprochement between our churches. But it hardly justifies right away a cancellation of the condemnations, which to a great extent refer to false developments and fatal distortions that certainly no less today than in the past threaten an authentic understanding of the Gospel. The doctrinal condemnations remain an ever valid repudi-

ation of past and present menaces to the Christian confession, also when their historic shape does no longer apply to the dialogue partner, against whom they were originally levelled.

## 7. The derivative validity of condemnations

Thus, however intimate the connection between confession and doctrinal condemnations is conceived, it does not exclude the contingent character of the damnations, advanced as they are as a necessary reaction to a historic threat against the doctrine. Without losing their validity they are, in a way, no longer of interest, if this threat and their present reference are discontinued. This fact suggests that although affirmation as well as *damnatio* are both to be described as doctrinal statements there is a difference in the weight attributed to them. The affirmation is the primary statement, in the light of which the condemnation altogether comes into existence. The latter is a consequence of the former and has indeed the same validity as the active doctrinal statement, as sure as all possible implications of a truth are obviously also valid. Yet, compared to the affirmation the damnation is only valid in a derivative sense, confirming as the secondary, consecutive statement only what was already demonstrated in the position. Just as the light precedes the shadow and the latter altogether only appears, if and when something actually throws a shadow and in this sense supersedes the light, thus the position precedes the negation that only becomes necessary, if and when it actually exists and represents a threat to the positive doctrine. That is the reason why only the position is in itself meaningful, whereas the negation without connection with, what is negated, remains meaningless and intransparent.

## 8. Condemnations as permanent admonitions

That the doctrinal condemnations are secondary in relation to the positive exposition of the doctrine, does not, however, render the damnations superfluous - neither in a situation, in which they may have lost their actuality. However positively the German *Lehrverurteilungsprojekt* may be judged, it still has the weakness that the doctrinal condemnations are somehow belittled as an expression of a confessional, resp. confessionalistic and not universal and catholic attitude. This tendency hardly proves correct. Also the doctrinal condemnations have a universal purpose to warn against deviations from and to safeguard -the compliance with the positive confession. The doctrinal condemnations of the Reformation are directed against main types of heretical tendencies and do, therefore, in principle express a common Catholic and Lutheran concern that Lutherans and Catholics alike will always defend: the warning against putting one's trust in anything but the grace in Jesus Christ. That is the reason why they cannot be declared null and void. This, however, does not exclude that they in a given actual situation of obvious agreement about this concern lose their interest and in this sense can be declared irrelevant.

## 9. Consensus and convergence

The above exposition implies a specific understanding of the relationship between doctrinal condemnations and the consensus, resp. the convergence, against the background of which they appear as *damnationes* in the first place. As far as a confession expresses the possible degree of consensus that emerges as a result of discussion. Concerning doctrinal divergences, a consensus is, in

the last analysis, contextual and represents thus an approximation to what the partners in dialogue regard to be true. The perception of the contextuality and historicity of truth (and thus of its verbal expressions as e. g. the confessions) relativizes the concept of consensus and delivers it from the captivity and obligation to express the *ipsissima veritas*. Under historic preconditions this simply appears to be impossible and being beyond the reach of human efforts, *Consensus doctrinae* remains the ever anew obtainable achievement of a never ending process which only comes to a conclusion in the Second Coming that shall finally and indisputably overcome the frailties of human existence.

To that effect consensus and convergence tend to become expressions of one and the same reality, and it becomes ever more difficult to distinguish clearly between the two concepts. This is illustrated very well in the *Joint Declaration*, that normally would be described as a convergence document. In that document Catholics and Lutherans expose their convergent, but certainly not identical doctrinal statements on the justification by faith that are, however, clearly not considered sufficient for establishing church fellowship in the form of a common eucharist. Such a position not only endangers the insight into the contextuality of human existence and the historicity of truth, but also runs the risk of blocking any real ecumenical progress. The churches tend to simply require too much, before they seriously consider receiving ecumenical achievements and entering into ecclesial, i. e. eucharistic, communion. In this light a convergence, that may rightly be regarded sufficient for the declaration of church fellowship, must be understood as the serious attempt to comprehend divergences that

express dissimilarity, yet no contradictory, but rather perhaps complementary concerns. To this effect, in Church unity efforts emphasis should therefore be laid on the comprehensiveness of a given doctrine rather than on its exclusiveness.

This has not been the case in the Catholic-Lutheran dialogue on the justification by faith so far. Whereas Lutherans are disappointed that agreement in the *articulus stantis et cadentis ecclesiae* does not cause any real change in terms of engendering eucharistic fellowship, Catholics maintain additional *articuli stantis et cadentis ecclesiae*, which they make the condition for church fellowship. Both dialogue partners might, therefore, in the end ironically be led to see that there is no consensus achieved on the comprehensiveness and implications of the consensus established. This problem should be addressed not only as a matter of terminology (consensus/convergence), but moreover from the basic ecclesiological perspective of this study: The fundamental relation between the communio of salvation (the One Church) and the common sharing of the basis of salvation, the justification by faith. Focusing on the comprehensive concern that is certainly expressed in both the Catholic and the Lutheran version of the doctrine of justification, at least a certain degree of *koinonia* could doubtless be realised.

### III: Justification as criterion

#### 1. Consensus on justification as criterion for the One Church

If the doctrinal condemnations of the Reformation era originally considered positions that endangered the possibility of salvation, then a consensus on the

understanding of our justification by God's grace through faith in Christ should mean that all such *anathemata* were irrelevant as reason for exclusion from or division of the Church. If this common doctrine of justification/salvation is also seen as the criterion of the true Church (LV German text p. 75, Eng. text p. 68) then what is necessary for the true unity of the Church is there (CA 7) as well. How can there be any exclusion (Trennung) from the communion of salvation in the One Church, if there is a common understanding and participation in the doctrine of justification?

#### 2. The primacy of the doctrine of justification in any ecclesiology

As the formula "through faith alone", did not and does not imply a "no" to good works as such but signifies a "no", to every reliance on works in regard to salvation (and where it is possible on the level of ethics to take different positions), so it is also with the problems regarding the doctrine of the Church. If there is a consensus on the doctrine of justification in the meaning of what is necessary for salvation and if this agreement is seen as a criterion for ecclesiology (as is the case in LV), then there should also be an agreement that church structures that have developed in the history of the churches cannot be considered as something that you have to rely upon in regard of salvation (even if there may be ever so divergent meanings on their necessity on the level of ecclesiology). In both cases it is a question of the ultimate trust.

#### 3. Confessional identity reinterpreted

According to the primary purpose and place of the Christian confession *in usu* (as it is described above), the methodological starting point for an understanding of consensus and convergence in relation to the historical condemnations, is the doctrine of justification. This doctrine is substantially the affirming "yes" to God's "yes" to us in Jesus Christ. *JD97* expresses how the doctrine of justification for this reason has to be the criterion for all teaching and practice in the Church (18). This is closely related to the real place of this doctrine in the use of Word and Sacrament (16). It is the hermeneutical key to the witness of Scripture to Christ and to the justification of God's work alone.

This growing consensus between Lutherans and Catholics concerning the basic meaning of justification is, therefore, making the foundation of faith more clearer. The doctrine of justification is both a fundamental locus of our Church doctrine and an indispensable criterion. Our confessional identity in relation to the Roman-Catholic church must now be understood in the perspective of this new ecumenical situation.

The affirmation of a consensus of the basic understanding of justification has consequences for the understanding of the other condemnations and for the different understanding of ecclesiology which might be causing division. As theme is touched in *JD97*, 43, but in an open and unfulfilled way. This consensus has to prove itself. It is a crucial task for those g this joint declaration of the doctrine of justification to implement the then ecclesial consequences. The common understanding of this doctrine can not be isolated from the ecclesiological

expression of this unity in faith. In our reading of *JD97* as well as Church and Justification we cannot find any difference between Lutherans and Catholics in the understanding of the ecclesiology and the ordained ministry of the Church that has to question the consensus on justification. For Lutherans this would imply a sharing in the gifts of the Eucharist, although we recognize that for full communion Catholics are themselves "bound also by other criteria" (*JD97*, 18).

#### 4. Consensus - not identical formulations

Not a specific formulation of the locus of justification, but the fundamental confession to Jesus Christ as our only Saviour and the unconditional grace of God, which can only be received in faith, is the meaning of the doctrine as the criterion of all teaching and life of the Church. (*Smalcald Articles* II.1, cf III.13). From the perspective of the primary purpose and place of the common confession of faith, it is important to emphasize that, in the worshipping community, the doctrine of justification could and should not be formulated by only one set of terminology or through one type of images, i.e. the forensic/juridical one. This is the case in the Old and New Testament as well as in the history of dogma of the Church. The content of this doctrine of the Church is formulated in different ways in creeds, confessions, liturgy and ecumenical texts. This diversity is first of all showing the comprehensiveness of this doctrine. The antagonism in the definitions of justification in the doctrinal documents from the 16th century is partly caused by one-sided emphasis on one aspect, partly due to misunderstanding of the other position (i.e. the Tridentine understanding of *sola fide* in the Lu-

theran Theology). This has been shown in the German study project on the doctrinal condemnations.

#### IV. Ecumenical consequences

##### 1. The understanding of the One church in a new ecumenical era

In our time, influenced by the ecumenical movement, none of the "churches" identifies itself with "the Church". There is a huge difference between what was once said by Boniface VIII: "Porro subesse Romano Pontifici... diffinimus omnino esse de necessitate salutis, (DS 875) and the understanding that the One Church exists in (*subsistit in*), but is not to be identified with, the Roman Catholic Church (*Lumen gentium*, 8, 2nd Vatican Council). All the churches involved in the dialogue are then recognized as participating in the common task of making visible the Church which is believed and confessed. Cf. Church and *Justification*, 1994, 78: Catholics and Lutherans together understand that the communion with God mediated through word and sacrament leads to communion of the faithful among themselves. This takes concrete shape in the communion of the churches: the one holy catholic and apostolic church, the *una sancta* of the creed, is realized in the *communio ecclesiarum* as local, regional and universal communion, and so as church fellowship."

##### 2. In status confessionis

Although the church dividing effect of doctrinal condemnations is broken if there is a consensus on the doctrine of justification in the sense which is described above, some new situations, nev-

ertheless, adequately can be described as being *in status confessionis*. It has been and will be necessary to confirm define a limit to avoid supporting or accepting a position or a practice contrary to the consensus on and implications of the common basis of the doctrine of justification (as this is understood above III.4). When the basis for our ultimate trust in God is obscured or the Church is obviously used for the sake of evil, the Church has to address this in a definite way as threats to the unity of the Church. Often, but not always, the goal of such an understanding is to implement a process which might change the opposing position to the common Christian faith (cf. the exclusion of Lutheran churches supporting apartheid from the communion of the LWF).

##### 3. "Donatism", the real potential separation from the Church

When in Confessio Augustana, article 8, the "donatists" are condemned, the heart of the matter is not this old heresy as such. What is really at stake is that people are led to doubt whether the Word and sacraments, because they are given by some "evil" ministers, keep their saving power, in other words: They are led to ultimately trust something else than God's grace alone, the ability or standards of the ordained minister. When someone today, in the Roman Catholic Church or in other churches, questions whether the Eucharist in a Lutheran worship is a true sacrament because of the lack of ordination of the minister in the episcopal succession, is this not an exact parallel to what is considered in this article of the CA? The point is that every teaching is condemned that leads people to a false trust and - at the end - to despair. And a false confidence puts them as well as the ordained minister re-

sponsible for this teaching outside the Church. The question can be raised, after all, if this is not the only form of "Church-dividing" that the Lutheran Confessions know about. This word of warning is directed to every worshipping congregation, even the so called Lutheran ones. It definitely is another understanding of "Church dividing", than the perspective focused in the report *Lehrverurteilungen - Kirchentrennend?*. In paying attention to what is separating from the Church as the communion of grace, other potential issues for division in and among churches might be properly understood and handled.

#### 4. Authority and condemnations

The question of authority is not avoidable in this context. It has been sharpened in the Lutheran-Catholic relations through the doctrine of the infallibility of the Magisterium. The reinterpretation of the dynamic between Scripture and Tradition in the 2. Vatican Council as well as in the 4th World Conference on Faith and Order (Montreal 1963) has opened for a new common understanding of this between our churches. The common understanding of justification as fundamental criterion implies emphasis on self-criticism by anybody exercising authority in the Church, especially in matters of defining exclusions of any kind. Authority cannot be only a matter of formality and position. It will always be a question of being trustworthy, being in truth and open for conversion to the common consensus of justification as the basis of our faith. The common priesthood of all believers and the role of the local churches should be taken more seriously in the ecumenical understanding of authority in the Church. We might be in danger of reinforcing the tendency of centralisation if the question of authority

is limited to a discussion of the ministry of the bishop of Rome. According to our common basis in the understanding of justification, there should be initiated conciliar consultations to exercise mutual accountability across confessional boarders on important matters in the Church, concerning our interpretation and use of Scripture today. In this way the new ecumenical situation could be taken seriously.

### 5. Reception as interpretation

The reception of confessional, liturgical and ecumenical documents is not only a question of Church Law. It is also a matter of the ongoing interpretation of the Christian faith within the Church. Reception is, therefore, a permanent process. In this perspective we have to deal with the condemnations of the confessional writings which are not applying today. Since the Lutheran Church does not consider to change and adapt historical confessional texts to the conditions of our time, the interpretation of those texts will be of great importance within a new ecumenical context. For central church bodies and for local congregations and pastors as well this is a continuous task.

The question of doctrinal condemnations ("Lehrverurteilungen") was not implied in the reception of i.e. the *Porvoo Common Statement*. It did not impinge on the Church's fundamental confessional documents presently in force. If, in the reception of JD, we conclude that doctrinal condemnations of the Reformation Era should not longer be used to exclude or separate Lutherans and Catholics from one church fellowship, it would imply a much greater step. At stake then is a deliberate, official re-interpretation of the proper use of confessional documents in this particular relation.

In all our Nordic Lutheran churches, regardless of their relation to the state, we accept the principle that the churches, faithful to their own tradition, define in each age the content and foci of their faith and confession. In practice it happens in different ways in different churches. The definitions of the faith have always been influenced by ecumenical relations - both positively and negatively.

The Nordic Lutheran churches are not aiming at a final and definite theological interpretation of the authoritative confessional, liturgical and ecumenical documents. A reception of ecumenical documents like the *Porvoo Common Statement* and *JD97*, nevertheless, extend the horizon for interpreting the condemnations of the "old" confessions and emphasise their non-applying character on specific points, e.g. the doctrine of justification by faith. The teaching authorities in the churches should consider the totality of fundamental doctrinal documents as an expression of our understanding of the Apostolic faith.

The task of interpreting the faith, as it is understood by the Lutheran churches in the Nordic countries, has its most significant context in the worship service, especially as it is fulfilled in the service of preaching and teaching in the Church. In our reflections on the task to interpret the Apostolic faith for people of today in the light of the fundamental documents of our churches, we would emphasise the common worship as an expression of faith, confession and doctrine. This implies a responsibility to interpret and confess the faith without excluding confessionalistic attitudes towards other churches and congregations on false premises.

### 6. The consensus on the doctrine of justification *in usu*: Together at the table of the Lord

If the reception-process of *JD97* is pursued in such a way that both the Roman Catholic Church and most of the Lutheran Churches accept *JD97*, and consequently the justification as an indispensable criterion, then we must ask, what kind of concrete ecclesiological consequences this consensus will have.

As we have stated before, if there is a primacy in the doctrine of justification, it should be possible in the light of this primacy to reconsider the status and validity of condemnations regarding ecclesiology and ministry. Both of them are touchstones to us and our ecumenical relation to the Roman Catholic Church.

The common faith finds its most profound expression in the Eucharist. A common Eucharist helps us to grow closer to each other, making visible the unity of the one Church of Christ.

Now is the proper time to ask, on the basis of *JD97* and the perspectives of our deliberations above: Are there any real hindrances that the people of God in the One Church can go to the same table of the Lord? If we, on the basis of our common understanding of and participation in justification, are not excluded from the One Church and the salvation of God, how can we hinder communion among us in the original meaning of *communio sanctorum*: The sharing of the holy gifts, that is the Eucharist? If it might not, at this stage, mean common celebrations of Eucharist, why cannot the members of our churches be mutually invited to the table of the Lord?

# In allem Christus bekennen Einig in der Rechtfertigungslehre als Mitte und Kriterium des christlichen Glaubens?

Von Bischof Dr. Walter Kasper (KNA)

Die wichtigsten Ereignisse bei der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes vom 8. bis 16. Juli 1997 in Hongkong für die künftigen ökumenischen Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen aus der lutherischen Reformation des 16. Jahrhunderts waren die Diskussion und die überaus positive Aufnahme der "Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (GE). Kardinal Edward Cassidy hat dieses Ereignis zu Recht als große Ermutigung und als Eröffnung einer neuen Phase und Dimension unseres Dialogs bezeichnet.

Es fehlt freilich nicht an kritischen Stimmen, vor allem aus der akademischen Theologie im deutschen Sprachraum, die den glücklicherweise erreichten Grundkonsens nochmals in Frage stellen. Die kritische Anfrage richtet sich nicht so sehr auf den Grundkonsens in den ma-

terialen Einzelfragen als auf die Frage, ob die "Gemeinsame Erklärung" der zentralen und der kriteriologischen Stellung, die der Rechtfertigungslehre in der lutherischen Reformation zukommt, gerecht wird. Dieser Frage soll im folgenden nachgegangen werden.

## Vorgeschichte der Gemeinsamen Erklärung

Der Text der "Gemeinsamen Erklärung" stellt das genannte Problem vom ersten Abschnitt an klar heraus. Er beginnt mit der Feststellung: "Die Lehre von der Rechtfertigung ist für die lutherische Reformation des 16. Jahrhunderts von zentraler Bedeutung." Sie galt hier als der "erste und Hauptartikel", der zugleich "Lenker und Richter über alle Stücke der christlichen Lehre" sei. In der Rechtfertigungslehre liegt darum aus reformato-

rischer Sicht "der Kernpunkt aller Auseinandersetzungen" (GE 1); hier lag "der Hauptgrund für die Spaltung" (GE 13). Für die lutherische Tradition hat die Rechtfertigungslehre diesen besonderen Stellenwert bewahrt (GE 2). Sie ist für das lutherische Verständnis nicht nur ein Teilstück des Glaubens neben anderem, sondern ein Kriterium für das rechte Verständnis aller Glaubenswahrheiten; deshalb wollen die Lutheraner mit Nachdruck "die einzigartige Bedeutung dieses Kriteriums betonen" (GE 18).

Wegen ihrer besonderen Bedeutung stand die Rechtfertigungslehre von Anfang an im Mittelpunkt des katholisch-lutherischen Dialogs. Bereits der sogenannte Malta-Bericht "Das Evangelium und die Kirche" (1972) behandelt das Problem ausführlich und stellt einen weitreichenden Konsens fest. Der US-amerikanische Dialog geht dieser Frage in seiner siebten Dialogphase unter dem Thema "Justification by faith" nochmals ausführlich nach (1985) und kam zu demselben Ergebnis. Umfassend behandelt wurde die Frage in den Gesprächen des "Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen" in Deutschland unter dem Titel "Lehrverurteilungen - kirchentrennend?" (1986). Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Verständnis der Kirche wurde im Internationalen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Dialog unter dem Titel "Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Lichte der Rechtfertigungslehre" ausführlich behandelt (1994). Nach diesen umfassenden, detaillierten und sich über drei Jahrzehnte hinziehenden Gesprächen ist es nunmehr an der Zeit, daß sich die beteiligten Kirchen offiziell und verbindlich in einer Gemeinsamen Erklärung zu den Gesprächsergebnissen äußern.

## Anfragen aufgrund einer späten Änderung des Textes

Die Frage des zentralen und kriteriologischen Stellenwerts der Rechtfertigungslehre wurde in der zweiten, nochmals überarbeiteten Fassung der "Gemeinsamen Erklärung" ausdrücklich behandelt (GE 18). Aufsehen erregt hat jedoch, daß die endgültige Textfassung von der ursprünglichen abweicht. Im jetzt vorliegenden endgültigen Text wird die Aussage, wonach die Rechtfertigungslehre "als Kriterium die gesamte Lehre und Praxis unserer Kirchen unablässig auf Christus hin orientieren" will, nicht mehr als gemeinsame römisch-katholische und evangelisch-lutherische Aussage gemacht, sondern lediglich festgestellt, die Rechtfertigungslehre sei "ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will", wobei die Katholiken, ohne die "besondere Funktion der Rechtfertigungsbotschaft" zu verneinen, sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen".

Diese Änderung ist offensichtlich aufgrund von Einwänden und Anregungen der römischen Glaubenskongregation zustande gekommen. Auf evangelisch-lutherischer Seite hat die Tatsache, daß die Rechtfertigungslehre jetzt nur noch ein Kriterium und nicht mehr das Kriterium schlechthin ist, zu der Frage geführt, ob damit alles, was sonst an Gemeinsamkeiten festgestellt wird, nicht in der Luft hängt, so daß die Lehre von einem weitgehenden Konsens für die lutherische Seite einen Selbstbetrag darstellt, weil der vermeintliche Konsens nichts anderes als ein Konsens auf vorreformatorischer Basis sei. Die Rechtfertigung als unverzichtbares, aber nicht exklusives Kriterium.

Eine erste Antwort auf diese Anfrage ergibt sich aus der Kommentierung durch das Straßburger "Institut für Ökumenische Forschung". Dieser Kommentar verweist auf die gemeinsame Feststellung, die Rechtfertigungslehre sei "ein unverzichtbares Kriterium". Als unverzichtbares Kriterium ist sie nicht einfach ein Kriterium neben gleichberechtigten anderen Kriterien; sie hat auch nicht nur eine besondere, sondern eine unverzichtbare Funktion. Das heißt: Es ist nicht ins Belieben gestellt, ob man sie anwendet oder nicht; sie ist als Kriterium immer und in jedem Fall anzuwenden und kann nicht durch andere Kriterien außer Kraft gesetzt werden.

Zum anderen verweist dieser Kommentar darauf, daß offensichtlich nicht alle theologischen Fragen allein mit Hilfe dieses Kriteriums entschieden werden können. Man denke etwa – um nur einige wenige Beispiele zu nennen – an die Frage der fortduernden Präsenz Jesus Christi in der Eucharistie, an die Frage der apostolischen Sukzession oder an die Frage der Frauenordination. Das Kriterium der Rechtfertigungslehre steht in diesen und in anderen Fragen in einer gewissen Spannung zu der kriteriologischen Bedeutung, die gerade nach reformatorischer Auffassung der Heiligen Schrift zukommt. Die Heilige Schrift kennt aber zur Bezeichnung der ein für allemal geschehenen Heilstät Gottes in Jesus Christus außer dem Verkündigungswort "Rechtfertigung" noch andere Bilder und Begriffe wie Befreiung zur Freiheit, Versöhnung, Frieden, neue Schöpfung, Leben, Heiligung und andere (GE 9). Bei aller besonderen und herausragenden und sogar unverzichtbaren kriteriologischen Bedeutung der Rechtfertigungslehre kann es sich also – wenn man den ganzen Reichtum des biblischen Zeugnisses verkürzen will – nicht um eine exclusive Bedeutung handeln.

### Konvergenz zwischen reformatorischer und katholischer Position

Die eigentliche Antwort auf den Einwand, die "Gemeinsame Erklärung" enthalte keinen Konsens über die kriteriologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre, ergibt sich aus einer genaueren Analyse des Textes selbst. Der Text sagt nämlich sehr präzise, worin der unverzichtbare Charakter der Rechtfertigungslehre begründet ist; nämlich darin, daß diese "unablässig auf Christus hin orientieren will". "Lutheraner und Katholiken haben gemeinsam das Ziel, in allem Christus zu bekennen, dem allein über alles zu vertrauen ist als dem einen Mittler (I Tim 2,5f.)".

Mit dieser christologischen Fokussierung hat die Gemeinsame Erklärung im Grunde auf den Malta-Bericht zurückgegriffen, der bereits 1972 "eine gewisse Konvergenz" zwischen der katholischen Lehre von der "Hierarchie der Wahrheiten" und dem lutherischen Verständnis der Rechtfertigungslehre als Mitte des Evangeliums feststellte (vgl. dort Nr. 25). Die katholische Lehre von der "Hierarchie der Wahrheiten" besagt ja, daß die einzelnen Glaubenswahrheiten nicht nur nebeneinander aufgezählt werden dürfen, sondern entsprechend ihrer Nähe zum christologischen Fundament und Zentrum des gesamten christlichen Glaubens interpretiert werden müssen (vgl. Ökumenismus-Dekret, 11). Genau dies will aber im Grunde die Rechtfertigungslehre auf ihre Weise leisten.

Die zentrale und unverzichtbare Bedeutung der Rechtfertigungslehre ist ja darin begründet, daß Jesus Christus selbst unsere Gerechtigkeit ist (1 Kor 1,30) (GE 10; 22). Die Aufgabe der Rechtfertigungslehre ist es also, bei allen theologi-

schen Fragen herauszustellen, "was Christus treibt". In der christologischen Begründung und Zielrichtung des unverzichtbaren Charakters der Rechtfertigungslehre liegt der Konvergenzpunkt zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Tradition.

Wenn also die Rechtfertigungslehre in der endgültigen Fassung der Gemeinsamen Erklärung für die Katholiken nicht mehr das einzige Kriterium ist, dann heißt dies nicht, daß sie nivelliert wird zu einem Kriterium unter anderen Kriterien. Die christologisch orientierte Kriteriologie läßt keine gleichberechtigten anderen Kriterien zu. Denn daß Jesus Christus allein das Heil ist, steht zwischen Lutheranern und Katholiken vom Neuen Testamente her unbezweifelbar fest (GE 16). Darum wäre es auch nach katholischem Verständnis völlig widersinnig, etwa das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes gleichberechtigt und alternativ neben die Rechtfertigungslehre zu stellen.

### Versöhnte Verschiedenheit

So betrachtet bedeutet die endgültige Fassung der Gemeinsamen Erklärung keinen Rückschritt, sondern einen Fortschritt gegenüber der ursprünglichen Fassung. Ihre Leistung besteht darin, daß es ihr gelungen ist, das altkirchliche katholische Modell einer christologischen Konzentration aller Glaubenswahrheiten in Konvergenz zu bringen mit dem am Verkündigungsgeschehen orientierten und in der Rechtfertigungslehre konzentrierten reformatorisch-lutherischen Modell der Theologie (vgl. R. Frieling, Ökumenischer Grundkonsens in der Rechtfertigungslehre, in: Materialien des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 48, 1997, Nr. 2, S. 31f.). Der Gemeinsame Erklärung ist es also gelungen, die konfessionalistischen Verengungen auf-

zubrechen und ökumenisch miteinander zu versöhnen. Sie hat es verstanden, das zentrale reformatorische Anliegen, die Rechtfertigung allein aus Glauben, in den mainstream der – nicht im konfessionell verstandenen Sinn – katholischen Tradition der Alten Kirche einzubringen und diese zugleich durch die Akzentuierung der Rechtfertigungslehre zu bereichern.

Diese Leistung greift weit über die Eingang in der Rechtfertigungslehre hinaus; sie impliziert eine positive Verhältnisbestimmung von katholischer und reformatorischer Tradition überhaupt und eröffnet einen neuen Zugang zu den noch offenen und kontroversen Fragen, die zwischen unseren Kirchen stehen. Diese noch offenen Fragen sind nun aber keine Zusätze und keine zusätzlichen Kriterien, sondern sind – wie die "Gemeinsame Erklärung" immer wieder sagt – Entfaltungen (GE 5; 14; 40). Sie sind innere Voraussetzungen oder Konsequenzen. Dazu gehören übereinstimmend die Trinitätslehre, die Christologie und die Pneumatologie (andeutungsweise GE 18), aber auch die mit der Lehre von der Rechtfertigung zuinnerst verbundene Lehre von der Taufe (GE 25; 28).

Mit der Taufe ist der Zugang zur sakralen Dimension der Kirche überhaupt eröffnet. Hier bestehen nach wie vor die schmerzlichsten Unterscheidungen. Denn sowohl nach altreformatorischer wie nach katholischer Auffassung bis heute ist die gemeinsame Teilnahme am Tisch des Herrn bislang nicht möglich. Der erreichte Grundkonsens in der Rechtfertigungslehre muß uns deshalb ein kräftiger Ansporn und eine Ermutigung sein, alles uns menschlich Mögliche zu tun, um in der Frage der gemeinsamen Feler des Sakraments der Einheit einen Schritt weiterzukommen.

# “Kärsivällistä ja veljellistä vuoropuhelua” eli symposium Pietarin virasta Roomassa 4.-6.12.1997

Sammeli Juntunen & Pirjo Työrinoja

Centro pro Unione eli roomalaiset sovitukseen fransiskaaniveljet järjestivät korkeatasoisena Pietarin virkaa, paaviutta ja kirkon olemusta käsittelevän seminaarin. Tämä oli jo toinen Centron järjestämä seminaari ja se oli samalla *Society of Atonementin 100-vuotis juhla, 1898-1998*. Ensimmäinen symposium käsitteili kirkon apostolisuutta, nyt aiheena oli yksi ekumeenisen liikkeen vaikeimmista ongelmista, jota ei vielä ole laajemmin kansainvälisellä tasolla kiisitelykään. Kokouksessa Suomesta olivat mukana luterilaisen kirkon lähettämänä Pirjo Työrinoja ja Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen edustajana vs.prof. Sammeli Juntunen.

Roomassa 4.-6. joulukuuta 1997 pidetty ekumeeninen symposium “Pietarin virka ja kirkon ykseys” (*Petrine Ministry and the Unity of the Church*) oli historiallinen tapaus. Kokouksen järjestämisen syynä oli paavi *Johannes Paavali II:n* vuonna 1995 julkaistema kiertokirje *Ut unum sint*, jossa hän kutsui eri kirkkojen edustajia “kärsivälliseen ja veljelliseen dialogiin” hänen ja hänen edustajensa kanssa primaatista. Kuten symposiumin nimen alaotsakkeesta “towards

*a patient and fraternal dialogue*” voi päätellä, kyseessä oli ensimmäinen, varovainen ja epävirallinen ele ja tilanteen kartoitus, jolle katolinen kirkko kuitenkin näyttää toivovan jatkoa virallisemmasta dialogista.

Kokouksen järjestäjä *Centro pro Unione* oli saanut ilmeisen nopeassa aikataulussa kokouksen alustajiksi ekumeenisen liikkeen merkittävimpia teologeja. Vaikka järjestäjänä ei ollutkaan itse Ykseyden

neuvosto, sen läsnäolo oli havaittavissa monella tapaa, mm. kardinaali *Edward L. Cassidy* toimi puheenjohtajana päätöristunnossa ja lähes kaikki ykseyden neuvoston jäsenet olivat paikalla joko jonkin ajan tai koko kokouksen kulun seuraamassa keskustelua. Myös alustajien audienssilla paavin luona informoitiin hänestä kokouksen kulusta. Kokouspaikkana toimi vuorotellen Angelicum (Pontifikaalinen Tuomas yliopisto) sekä Rooman pontifikaalinen orientaali-instituutti, joiden opiskelijoilla oli myös mahdollisuus osan aikaa seurata luentosarjoja. Symposiumissa oli kaiken aikaa reilu kaksi sataa kansainvälistä koostuvaa kokousosanottajaa.

Kokous ilmeisestikin saavutti tavoitteensa. Tunnelma oli lämmin, mutta samalla avoin ja rebellinen. Ilmassa leijui selvästi havaittava “ekumeenisen kairos-hetken” tuntu, vaikka toisaalta esitelmät toivat esille syviä ja ei-roomalaiskatolisille kirkkokunnille pitkälti yhteisiä epäluuloja paaviiden nykyistä tulkintaa kohtaan. Silti kaikki esitelmöitsijät aina baptisti Prof. Dr. *Erich Geldbachia* myöten olivat halukkaita myöntämään paaville jonkinlaisen primaattiaseman kristikunnan ykseyden näkyvänä merkinä, tai ainakin ilmaisivat avoimuutensa tällaiselle tulkinnalle. Ilmeisesti dialogi jatkuu ja siirtyy virallisemmalle tasolle.

Esitelmät aloitti katolinen professori *Klaus Schatz* Frankfurtista. Hänen paaviiden historiaa käsitelleen katsauksessa pääsanoma oli ilmeisesti se, että paavius on historian eri käännekohdissa muotoutunut erilaiseksi ja se toteuttaa tiettyjä erilaisia funktoita. Esitelmästä oli kuultavissa arka ehdotus siihen suuntaan, että nykyisinkin paaviiden olisi mahdollista muuntautua Kristuksen kirkon palveluksessa ajan haasteiden vaatimalla tavalla. Tosin mitään konkreettisia muutoksia Schatz ei esittänyt.

Seuraavan esitelmän piti luterilainen Dr. *Harding Meyer*. Siinä hän esitti ensin, että Lutherin ja Melanchtonin paavia kohtaan esittämä kritikki ei kohdistunut paaviuteen sinäsä, vaan kolmeen paaviuteen liittyvään viitteesee. Paavi oli reformatorien mukaan osoittanut olevansa anti-kristus, koska hän a) vaati eksklusiivisen ja erehtymättömän oikeuden tulkita Raamatua, b) koska hän sorvasi uusia uskonartikloja, joihin oli luotettava pelastuksen ja c) vältti, etti ihminen ei voi pelastua vailla hänen valtaansa tai osoittamatta kuuliaisuutta hänelle. Paavin väitämisen antikristuksksi oli Lutherin kaikkein rajuimmassakin, 1545 vuoden kritiikissä “empiristä”, ts. se perustui sille havainnolle, että paavi vastusti evankeliumia ja turmeli Kristuksen uskon tekijöiden vanhurskaudeksi. Jos paavi sallisi evankeliumin, hänen voitaisiin sallia primaatti *iure humano*. Tämä perusteella Meyerin mukaan paavius jää reformaation jälkeen avoimeksi kysymykseksi. Jää heikko toivo (thin hope), että paavin primaatti voitaisiin jossain muodossa hyväksyä. Meyerin mukaan luterilaisen ortodoksian kaan aikana tälläinen toivo ei aivan tiyysin hävinnyt.

Seuraavaksi Meyer käsitteili paaviin primaattia koskevaa ekumeenista dialogia luterilaisesta näkökulmasta. Dialogi on ollut mahdollista siksi, että suhtautuminen paaviuteen ei luterilaisuudessa ole koskaan ollut täysin kontroversialista. 1950-luvulta lähtien dialogeissa on käytetty termiä *petrine funktion*, jolla on tarkoitettu paavia universaalin kirkon yhteyden näkyvänä merkinä, jota ei pidä hylätä, jos se toimii alisteisena evankeliumille ja sen palveluksessa. Meyerin mukaan varsinkin USA:ssa käydyt kahden väliset neuvottelut ovat nostaneet esille kysymyksen siitä, onko Pietarin virka kirkon yhteydelle välinämätön vaikko mahdollinen ja fundamentaalinen.

Meyer esitti seuraavan mahdollisuuden päästää neuvotteluissa eteenpäin: On tehtävä ero sen välillä, mikä on *välittämätöntä kirkon yhteydelle* ja sen, mikä on *välittämätöntä kirkon olemiselle kirkko*. Ero on tärkeä sen vuoksi, että esim. luterilaisten hiippakuntien ei tarvitse hyväksyä paavin primaattia tullakseen täydesä mielessä kirkoksi, sillä ne ovat Kristuksen kirkon osa jo ilman paavia. Mutta ne tarvitsevat (ehkä) primaattia voidakseen osoittaa näkyvällä tavalla kirkon näkyvää ykseyttä. Korostus nousee suoraan kansainvälisen luterilais-katolisen dialogin kolmannen vaiheen tuloksista (erityisesti työskentelyasiakirjasta Kirkko ja vanhurskauttaminen).

Muita esitelmää olivat anglikaanipiispa John Hindin esitelmä *Primaatti ja ykseys*. *Anglikaaninen kontribuutio kärsivalliseen ja veljelliseen dialogiin*; prof. Geoffrey Wainwrightin esitelmä *Mahdolin metodistinen lähestymistapa primaatinvirkaan sen pysisessä rakkauden ja totuuden säilyttämisessä*; prof. Dumitru Popescu Bukarestista ei ollut saanut viisumia kokoukseen, mutta hänen esitelmänsä *Patristinen traditio orientalisesta näkökulmasta luettiin kokousvaielle*; Pergamonin metropoliitta John (Zizioulas) *Primaattiongelma - Kreikkalaisortodoksisen kirkon teologinen, ekklesiologinen ja kanoninen asennointumiainen*; Apostolisen armenialaisen kirkon arkkipiispa Mesrob K. Krikorian *Primaatin viran roolista Armenian kirkon näkökulmasta*; prof. Nicolas Lossky (ort.) *Konsiliaaristius-primaattius*; tri Lukas Vischer *Ykseyden virka ja kirkkojen todistus tänään; helluntailiikkeen edustaja* prof. Miroslav Volf *Trinitetisti, ykseys, primaatti; Ykseyden trinitaarisesta olemuksesta ja sen vaikutukset primaattikysykseen sekä prof. Jean-Marie Tillard, joka laati yhteenvodon keskustelusta sekä*

*esitelmistä teemanaan Pietarin viran merkitys näkyvälle ykseydelle.*

Ensimmäisen istunnon puheenjohtaja kristittyjen ykseyden neuvoston sihteeri piispa *Pierre Duprey* totesi avajaispuheenvuorossaan, että tämän symposiumin lähtökohtana on paavin ensyklika *Ut unum sint*. Tavoitteena on esittää ensin historiallinen yleiskautasus teemaan ja sen jälkeen tuoda eri kirkkojen sekä kristillisten yhteisöjen käsitykset aiheesta. Hänen viittasi myös siihen, että prof. Tillard tekee yhteenvodon symposiumista.

Anglikaanipiispa John Hind toi esiin mahdollisuuden hyväksyä universaalin primaattin. Hänen myös toi esiin ARICIC-prosessin (anglikaanien ja roomalaiskatolien virallisten oppikeskustelujen) keskeneräisyyden ja avoimet kysymykset. John Hind toi esiin myös sen, ettei aiempi ekumeeninen kastetta, ehtoollista ja virkaa käsittelevä keskustelusarja (BEM-prosessi) kerännyt ole maininnut mitään viitteitä paaviiden suuntaan, mikä osoittaa kysymyksen polttavuutta. Anglikaanisuuden piispuuskorostukset (jotka tulevat selvästi esiin Porvoon asiakirjassa) ovat kollegaalisuus, sydodaalisuus ja persoonallinen kaitse. Paaviudesta ykseyden merkinä ei juuriakaan puhuta, mutta Hind ei myöskään sulje tällaista mahdollisuutta pois, jos paavius nykyisellään uusiutuisi. Primaatti on aina hänen mukaansa kuitenkin asetettava kollegaalisiin yhteyksiinsä. Kirkkojen on myönnättävä, että sekä Pietarin että Paavalin virkoja tarvitaan. Primaatin on aina myös toteuduttava paikallisurakuntien yhteydessä. Myös Canterburylla on hänen mukaansa annettavaa ykseyden merkinä olemiselle.

Metodisti Geoffrey Wainwright värikässä liturgisessa esitelmässään päätti ehkä symposiumin konkreettisimpaan ja persoonallisempaan esitykseen, kun hän ehdotti, että paavin tulisi kootta ympäri-

leen ekumeeninen kollegio tai konsiliaarinen ryhmä, joka voisi lausua ääneen ekumeenisia kannanottoja ja ryhmä samalla säälyttää yhteytensä apostoliseen opetuksen. Kyseessä olisi todellinen reseptioprosessi, jossa roomalaiskatolinen kirkko todella eläisi toisten kristillisten kirkkojen ja niiden dialogituosten yhteydessä. Wainwrightin esitys sai aikaan voimakkaan keskustelun, jossa korostettiin sitä, että ennen kollegaalisuuden struktuurien synnytyämistä pitäisi löytää yhteisyyttä uskon ymmärtämisessä. Tähän taas vastattiin, että substantiaalista yhteistä uskon ymmärtämistä onkin tapahtunut huomattavassa määrin mm. Yhteinen julistus vanhurskauttamis-prosessissa.

Seuraavan päivän esitelmässä prof. Taft oli todennut, että primaattia löytyy muiltaakin kirkkokunnilta, mutta niin vahvaa teoriaa kuin katoliselta kirkolta ei löydy muualta.

Apostolisen armenialaisen kirkon arkkipiispa Mesrob K. Krikorian alustuksessaan *Primaatin viran roolista* toi ainoana esiin ekumeenisesti merkittävän käsitteen sisarkirkosta. Hänen piti merkittävänä Vatikaanin toisen konsilin antia ja sitä ettei roomalaiskatolinen kirkko enää identifioi yksin itseään Kristuksen kirkkoon, vaan näkee, että Kristuksen kirkko ilmelee muissakin yhteisöissä. Hänen viittasi nestoriaanisten kirkkojen piirissä 1971-1985 neuvotteluihin ykseyslausumiin ja kristologisten formulointien tärkeyteen. Samoin hän esitti, että orientaalisen kirkon kaikille apostoleille tulisi myöntää sama auktoriteetti kuin länessäkin. Krikorian toi myös esiin kaikkia koskevan ongelman siinä, että teologiset keskustelut ja ykseyslausumat jäävät kauaksi kirkkojen elämästä, eli eivät todella ole reseption kohteina. Samoin hän painotti sitä, että nyt olisi tutkittava entistä enemmän ensimmäisen vuosihuannen ykse-

yttä esimerkkinä tulevalle vuosihuannelle. Eraalla tavalla koko toinen vuosihuhat kalpenee ja kolmatta olisi tarkasteltava niemenomaan ensimmäisen antaman perspektiivin välityksellä. Tähän liityen hän viittasi Vatikaanin toisen kosiilim asiakirjaan Unitatis redintergraatio (§14), joka puhuu idän ja lännen välisestä alkuvuosisatojen yhteydestä.

Tämä korostus nähdä ensimmäisen vuosihuhat ratkaisevana poikkesikin kaikista ekumeenisista keskusteluista, joissa ainakin allekirjoittanut (PT) on ollut mukana. Kun tällä alkuvuosisatojen yhteyttä tarkastellaan Krikorianin mukaan tulisi sen pohjalta luoda ykseysmalli, joka sopisi sekä idälle että lännelle. Tämä malli sisältiisi palvelun ja ykseyden yhteenkuuluvuuden, ykseyden merkinä olemisen ja keskinäisen anteeksipyynnön. Kaikki nämä nousisivat yhteisestä sidoksisuudesta ja uskollisuudesta yhteiselle apostoliselle perinnölle. Tästä seuraisti edelleen Krikorianin mukaan kiistämättä konsiliaarisuden ja kollegaalisuuden keskinäisen sidoksitus toisiinsa. Tällöin myös maallikoiden osuus olisi rikastamassa kirkon kokonaisuutta.

Viisumitta jälleen Popescun esitelmä oli lähinnä eksegeettinen analyysi Matt. 16:18 jakeesta ja esitelmän luki orientaalisen instituutin opettajana toimiva Salvatore Manza. Kyseisen Raamatun kohdan tulkintongelma on Popescun mukaan siinä, viittaakö kohta Pietariin vai Kristukseen. Toisaalta kohtaa voidaan tulkita siten, että jokaisesta kristitystä tulee "kivi" - Pietari - jolle on annettu tehtävä. Samalla siinä viitataan koko seurakunnan muodostamaan yhteyteen, josta kukaan ei saa jäädä ulkopuolelle. Jokainen meistä on "kivi", jolle kirkko rakentuu. Vaikka voidaan puhua Pietaria apostolien päännä, viime kädessä Kristus on se, joka johtaa kirkkoaan. Edelleen Popescu jatkoi eksegesiään ja tulkitsi niin, että "kivi" on

jokaisen kristityn usko Kristukseen. Tämä usko pitää saattaa kaikkien kristittyjen yhteiseksi omaisuudeksi ja se auttaa kaikcia kuoleman tuhoa tuottavia valtoja vastaan. Tästä eksegeesistä Popescun mukaan seuraan, että vaikka Pietari tulee korostuneesti esiiin, kaikki apostolit ovat samanarvoisia. Erityisesti usko Kristuksen jumalalliseen luontoon korostuu ja kivenä on itse Kristus. Kaikki nämä mainitut ulottuvuudet ovat yhteydessä toisiinsa ja ne muodostavat sen uskon perinnön, "joka kaikkialla, kaikkien taholta ja kaikkina aikoina on uskottu". Tämä avaa myös sen eskatologisen ulottuvuuden, joka viittaa yksin Kristukseen, jota paikkaa kukaan - ei Pietari - eikä hänen sijaisensa voi koskaan ottaa.

Yksi kokouksen vaikuttavimmista esitelmistä oli Pergamonin metropoliitta Johann (Zizioulas) esitelmä, jonka hän aloitti vuoden 1054 vaikutuksilla roomalaiskatolisuden ja idän välille. Filioque -kysymys on edelleen jäljellä lännen ja idän välillä. Hänen esitelmänsä koostui kahdesta osasta: ensimmäinen oli historiallinen käsittely, jossa hän puuttui kahden-toista apostolin unikkeihin virkaan. Koska hänen mukaansa Kristuksen kirkko on kolmiyhteisen Jumalan kirkko, eukaristinen rakenne on avain sen tarkastelulle.

Toisen osan hänen esitelmässään muodostivat teologiset perustelut kirkon ymmärtämiselle. Hänen mukaansa kirkko ei voi olla yhden ja monien yhteys yhtäältä, vaan kolmiyhteisessä Jumalassa on ensi sijassa löydettävissä ykseys - ei moninaisuutta. Pneumatologia muodostaa ratkaisevan viitekehyn hänen mukaansa kristologialle. Kristus on samalla yksi, mutta hänessä on myös löydettävissä moninaisuus. Tämä tulee esiiin myös eukaristiassa. Jokaisessa ehtoollisessa - eukaristiassa - tarjotaan koko kirkon moninaisuus, jossa ykseydessä on tarjolla koko kirkon moninaisuuden mys-

teerinen samanaikaisuus. Myöskään ekklesiologiia ei voi irrottaa tästä pois.

Edelleen Zizioulas korostaa paikallisen ja universaalisen kirkon yhteenkuuluvuutta. Myös eukaristia aina ja kaikkialla heijsata molempia ulottuvuuksia, joita ei voida erottaa toisistaan, vaan lokaalisuus ja universaalisuus ovat toisistaan riippuvia ulottuvuuksia. Tästä seuraa, että piispus on aina olemukseltaan samanaikaisesti paikallista ja universalia.

Edellä mainitun pohjalta Zizioulaksen mukaan synodaalinen prinsiippi nousee väistämättömistä esiiin. Tällöin demokraattinen henki voittaa monarkisen hierarkian. Sydonaalisuus nousee primaatin yläpuolelle. Synodaalisuus säilyttää sen, mikä on totta ja tärkeää eli apostolisuuden ja katolisuden. Tämä implikoi hänen mukaansa myös sen, että kenelläkin piispalla ei ole oikeutta puuttua toisen alueen piispaan hiippakunnanasioihin. Piispus on nimenomaan ymmärettävä seurakunnan keskellä olevana sureena, ei sen vastapäätä.

Tästä seuraa Zizioulaksen mukaan, että primaatti löytyy jokaisesta paikallisseurakunnasta piispaan ympäriltä. Samoin metropoliittajärjestelmä on aina ymmärettävä tiiviissä vuorovaikutuksessa ympäriivien hiippakuntien piispojen kanssa, ei siitä irrallisena. Vuoden 1054 tapahtumat avasivat hänen mukaansa ovet myöhempälle kehitykselle ja jos joiain tulevaisuudeessa tapahtuu, sen tulee olla neuvoitelytiedyessä kaikkien kristikunnan haarojen kanssa. Paaviuden yhteydessä voidaan puhua nimenomaan "kunnian primaatista", jos halutaan antaa yhdelle piispalle erityisasema. Kysymyksessä ei ole - mm. Rooman suhteet - historiallinen, vaan teologinen selitys. Rooman primaatti ei hänen mukaansa ole kirkolle "bene esse". Jos Rooman primaatti kuitenkin pidetään yllä, sen tulisi olla teolo-

gista perusteltu kristikunnan yhteinen ratkaisu. Tällä hetkellä primaatti on olemassa vain lännelle ja universaalisuuden vaatimus johtaisi suuriin jännitteisiin. Nykyhetkellä paaviuden universaalista hyviäsymisen näyttää hänen mukaansa mahdottomalta. Se merkitsisi paikallisseurakuntien ja kirkkojen asioihin puuttumista. Primaatti ei pidä ymmärtää paikalliskirkkojen piispojen yläpuolella olevana rakenteena, vaan osana koko kirkon kommuuniota. Kommuunio on ymnärettävä ennenkaikkea kirkkojen yhteyteni, ei yksittäisten piispojen yhteyteni. Primaatti tulee harjoittaa hänen mukaansa synodaalisessa kontekstissa. Primus toimii aina yhdesä toisten kanssa. Pysyvä strukturi hänen mukaansa voi merkitä ainostaan kirkkojen kommuuniota, jossa primaatti ei ole "pääna" toisten yli, vaan yhteydessä toisiin. Pietarin virka voisi siihen tapauksessa olla hyväksytty, jos paikalliskirkkojen itsenäisyys voitaisiin taata. Tällöin kommuunioekklesiologia voisi vallata alaa, jota jo Vatikaanin toinen konsiliili myönteisellä tavalla on viitoittanut.

Zizioulas käsitteli myös erityiskysymystä, mikä merkitys on piispoilla, joilla ei ole omaa hiippakuntaa. Ns. "titulaaripiispat" olivat alkuseurakunnalle tuntematon käsitle. Niiden olemassaolo on seurausta siitä, että piispus nähdään individuaalisti ilman ykseysulottuvuutta. Myös historialliset seikat - eksiilitilanteet - ovat vaikuttamassa siihen, että jotkut piispat eivät voi mennä vieraileville omaan hiippakuntaansa. Näissä tapauksissa ainoana suositteluvana vahitoehtona Zizioulas esittää sen, että kyseiset piispat toimivat aina alueen piispaan yhteydessä ja neuvoitelytiedyessä heidän kanssaan. Historia ja sen kehitys asettaa joskus kirkon sellaisten tosiasioiden eteen, jossa ei ole hyviä valintoja, vaan on tarkasteltava, mikä on *esse* ja *bene esse* kirkolle.

Nicolas Lossky käsitteli esitelmässään konsiliaarisuutta ja primaattia. Hän kiinnitti huomiota siihen historialliseen seikkaan, että nyt paavin käsittelyssä ensimmäistä kertaa itsensä paavin aloitteesta. Hänen mukaansa näkökulmaa ei pidä kuitenkaan rajoittaa vain yhteen perspektiiviin. Vain katolilaisilla on ennen kaikkea paavi - ortodokseilla konsiliaattelu. Ortodokseille seitsemän ensimmäisen vuosisadan ykseys on merkinnyt enemmän kuin lännen "kunnian primaatti". Idiässä korostus on ollut pikemminkin siinä, että eukaristinen täyteys toteutuu jokaisessa ehtoollisyhteydessä. Primaatin nähdään enemmän heijastavan valtarakenteita kuin armoa ja rakkautta. Jokaisen paikallisseurakunnan on sallittava olla autonominen ja itsenäinen. Universali primaatti voisi näyttää hyväksytävänä, jos sitä hallitsisi valtapyteiden siajan enemmän rakkauden ja palvelun ulottuvuudet (viitteen UUS 88,94). Myös hän tuo esin sisarkirkko-käsiteet ja keskinäisen anteeksipyynnön mahdollisuudet. Autokefaalisuus on oikeus, joka hänen mukaansa olisi tarjottava kaikille kirkolle ilman keskitettyä rakennetta. Samalla on nähtävä, ettei mikään paikalliskirkko voi elää ilman mitään yhteyttä universaliin kirkkoon.

Piispalle myönnettävä valta ei ole mikään kohteliaisuuden myöntymys, vaan moderni ykseysmalli kirkolle, jolla on ykseys jo olemuksessaan. Kolminaisuus antaa ohjenuoran paikallistasolle, kansoille ja kaikkien kristittyjen konsiliaarisuudelle. Piispaa silläkin laoksen osa, kansan osa, joka kulkee vierellä. Konsiliili voi toimia vain konsensuksessa, joka on sen syvin tarkoitus. Tämä ei suinkaan hävitä erilaisuutta, vaan se on jo ykseyttä, jos se nähdään syvälli tavalla. Kommuunio ei siten ole fuisio, vaan se on elävien kivien rikastuttava yhteys. Persoonat eivät häviä, vanne ne rakentavat omalaatuisuudellaan

kokonaisuutta. Tämä avaa näkökulman myös todistajien ketjuun, jossa jokaisella on vastuu ekclesiologisen univeraalin kokonaisuuden eteenpäin viemisestä. Eukaristisuus ei ole yksityinen teko, vaan nimenomaan universaalinen kirkon ilmentymä, jonka varaan kukin kristitty voi rakentaa arkielämässä väeltamisen sa. Jokaisella piispalla on tässä yhteydessä Pietarin tehtäviä, jossa yhdessä voi tunnustaa apostolisen uskon täyteyden. Tällä kaikeilla on eettisiä ulottuvuuksia, joita kirkkojen tulisi yhdessä pohtia (ja joita ei Rooman kokouksessa päästy käsittelymään). Losskyn mukaan suurin puute tällä hetkellä kirkossa on se, ettei konsiliaari-suus toteudu eikä sen merkitystä nähdä. Konsiliaarisuutta ei ole nähtävä enemmistön päätkösenä, vaan yhteytenä Hengessä, joka pyrkii kommuunion rakentamiseen.

Kokouksen kriittisimmät äänenpainot tulivat ehkä Lukas Vischeriltä, joka tarkasteli reformatiota perinnettä paaviutta vastapäätä. Kalvinin vedoten hän totesi, ettei yhtä henkilöä ole koskaan nimetty Kristuksen seuraajaksi. Mikäli tällainen henkilö olisi nimetty se merkitsisi Kristuksen saattamista varjoon. Hänen mukaansa pastorien ja vanhinenten yhteys takaapäätä hänen esityksessään tuli esiin epäluulo persoonallista valtaa vastaan. Kaikki virat ovat kirkon suhteen yhtä tärkeitä ja samoin kaikki seurakunnat yhtä tärkeitä. Epäluulo kohdistuu siis persoonallista valtaa kohtaan. Kukaan, tai ei mikään, voi dominoida yksittäisen seurakunnan yläpuolella. Reformaattorien vastaukset on nähtävää hänen mukaansa ennen muita vastauksia. Reformaattorien mukaan voidaan ajatella, että Jumalan lupaukset on annettu kirkolle kokonaisuutena, kommuuniossa Kristuksen kanssa. Pietarikin oli kutsuttu apostoliksi, ei yksittäisen viran haltijaksi. Ykseyden virka on nähtä-

vä ennen kaikkea palvelusta käsin, jotta Pyhän Hengen vaikutus pääsisi toteutumaan. Ykseyden virka voidaan nähdä siis vain kollegiaalisessa yhteydessä. Jokaisella piispalla on Pietarin tehtäviä, kun tunnustetaan apostolisen uskon täyteytä. Kirkolle kokonaisuutena on aina tärkeää, että on katsottava Kristusta kommuunion keskuksena.

Paikalliskirkkoille on Vischerin mukaan aina taattava itsenäisyys. Paavin sanoma eroaa hänen mukaansa radikaalisti muiden kirkkojen sanomasta, ja se ei ole hyväksyttävissä (mm. miesten ja naisten kirkossa osallistumisen, ehkäisykysymyksen, ja naisten ordinaation suhteen). Myöskään ekologiseen kriisiin ei ole otettu Vischerin mukaan mitään todellista kantaa paavin taholta. Vischer olisikin ekumeenista syistä valmis siirtämään paavin syrjään ja tarjoaa tilalle konsiliarista strukturaalista yhteyttä (esim. Grazin kokouksen tapaan).

Erich Geldbach toi baptistisen näkökulman aiheeseen. Samalla hän totesi, ettei voi olla vain yhtä ainoata baptista mielellipäätä tähän kysymykseen. Hän korosti, että baptistit saattaisivat olla avoimia uudelle paaviutteen tulkinalle, jos sen painopiste olisi kollegiaalisuudessa eikä monarkisuudessa. Kaikki paaviuteen liittyvät pelot tulisi arvioida uudelleen. Geldbachin mukaan baptistit ovat kiinnittäneet liian vähän huomiota ykseykskysymyksiin. Tähän asti baptisteilla on ollut lähinnä negatiivisia asenteita paaviutta kohtaan. Eräänlainen koko kristikunnan "puhemies" voisi kuitenkin olla ajateltavissa, jos se edistäisi kristittyjen ykseyttä. Tällainen "puhemies"-tehtävä voisi kiertää vuorojaksoin eri kirkkokunnissa.

Päätöistunnon puheenjohtaja kardinaali Edward L. Cassidy totesi päätössanoissaan, että Kristuksen rukous todella ravislee ajatuksiamme, kysymys ei ole

ennen kaikkea traditiosta, vaan siitä, mikä elää kirkoissamme. Paavi tulisi hänen mukana nähdä nimenomaan ykseyden rakentajana. Olisi nähtävää ja kuultava Kristuksen rukous "että he yhtä olisivat". Trinitaarisuus on aina kristillisyytemme perusta. Ykseyden heijastamisessa Ratzingerin mukaan tarvitaan kuitenkin "yksi vastuullinen henkilö", joka pitää kristityt yhdessä yhden Jumalan edessä, yhden Kristuksen tähden. Tämä kokonaisuus Ratzingerin mukaan saa meidät kysymään, pitääkö trinitaarisuus ymmärtää hierarkisesti ja mitä on trinitaarinen rakkaus? Hän vastasi itse asettamiinsa kysymyksiin ja sanoi, että trinitaarisuudessa ja persoonien välisessä rakkaudessa ei välttämättä ole nähtävissä hierarkisuutta, vaan ontologista tasavertaisuutta sekä moraalista riippuvuutta. Trinitaarisuudessa tulee esiin täydellinen rakkaus, itsensä antaminen ja lahoittaminen, koko rakkaiden liike. Tässä yhteydessä Kristus yhdistää ihmiset oman ristinsä kautta. Kollegiaalisuus ja "trinitaaristuminen" kuuluu paavin virkaan eli hän voi puhua Ratzingerin mukaan kaikkien lännellä.

Prof. Tillardin entusiastinen yhteenvetö ei ottanut kantaa Wainwrightin kollegiaalisen piispauksryhmän mahdollisuuteen tai siihen, että paavius mahdollisesti kiertäisi eri kirkkokunnissa. Selkeästi ja kiistattona hän tosi kuitenkin esiin sen näkemyksen etti, nyt on kysymys ekumeenista kairosketkestä. Konstitutiivisia elementtejä keskustelulle eittämättä Tillardin mukaan ovat konsilium, kirkon elementit ja koinoniaan kuuluva palvelu totuudessa ja rakkaudessa. Kaikki kirkollinen auktoriteetin hoitaminen on hänen mukaansa Kristuksen alla olemista. Kaiken toiminnan objekti on näkyvän yhteisön toteutuminen.

Päälinnäisenä vaikuttelmana koko symposiumista on eittämättä se havainto, että keskustelu Pietarin virasta on nyt alkanut ja se ei voi jäädä ilman jatkoa. Centro pro Unionen keskustelut ovat eittämättä seuraamisen arvoisia, sillä niistä voi aistia ekumeenisen liikeen suuntaa. Niillä on kiistattu vaikutus myös kansainvälisen luterilais-katolisen dialogin kulkun. Tässä keskustelussa erityisesti pohjoismaisilla luterilaisilla kirkolla on avainasema, ovathan ne yhdessä Pohjoismaisen katolisen piispainkokouksen kanssa aloittamassa lähiakoina keskusteluita kirkon virasta. Rooman Pietarin virkaa käsitlevässä kokouksessa tuli myös selvästi esiin se, että vaikka olemme maailmanlaajuisesti lähestymässä Riemuvuotta 2000, silti näissä mainituissa virkakeskusteluissa katsomme entistä tiiviimmin ensimmäisen vuosituhanen yhteyteen ja ykseyteen sekä sen päättymisen tuomiin ongelmiin. Vain niiden syvä läpikulkeminen voi avata myös uuden vuosituhanen aidon kohtaamisen.

# **Yllättävä dialogi “ekumenian rajamailla“: roomalaiskatolinen kirkko ja helluntalaiset oppineuvotteluissa jo 25 vuotta!**

Veli-Matti Kärkkäinen

Useimille ekumeenista toimintaa ja tutkimusta seuraaville lienee yllätyksellinen, että maailman tällä hetkellä kaksi suurinta kristillistä yhteisöä, roomalaiskatolinen kirkko ja helluntaiseurakunnat, ovat olleet keskenään dialogissa jo yli neljännesvuosisadan. Vuonna 1972 Vatikaanin Kristillisen Yhteyden Sihteeristö ja Maailman Helluntaiseurakuntien johtajat aloittivat Roomalaiskatolis-helluntalaisten dialogin. Tähän mennessä on käyty neljä viisivuotisjaksoa; viimeinen päästyti kesällä 1997, ja seuraava viisivuotisjakso on jälleen tarkoitus aloittaa ensi vuonna.

Roomalaiskatolinen kirkko tunnetusti edustaa suurinta kristityjen ryhmää, heitä on vajaat yksi miljardi. Jo 1980-luvun lopulla helluntalaisten määrä (noin 200 miljoonaa) ylitti ortodoksiensä luvut (noin 180 miljoonaa). Tunnetuimman kristityjen levinneisyyttä selvittelevän tutkijan David Barrettin mukaan helluntalaisten li-

sääntyminen tapahtuu geometrisesti. Länsi, ”helluntaibenkisiä” kristityjä eli karismaattiseen liikkeeseen kuuluvia ns. vanhojen kirkkojen kristityjä on parisena sataa miljoonaa eli helluntalaisten-karismaattisten määrä on ainakin noin 400 miljoonaa. Roomalaiskatoliset ja helluntalaiset edustavat yhdessä vajaata 80% kaikista kristityistä.

Katolisen ja helluntalaisten dialogi edustaa valtaosaa maailman kristillisistä kirkkoista ja yhteisöistä, jotka kuitenkin ovat Kirkkojen Maailman Neuvoston ulkopuolella. Näin ollen tämä dialogi edustaa ”organisoituneen ekumenian raja-aluetta”, josta kuitenkin löytyy suurin osa kristityistä!

Katolis-helluntalaisten dialogin tavoitteena ei ole näkyvä ykseys vaan keskinäisen ymmärryksen ja luottamuksen parantaminen sekä, *Unitatis Redintegration*

mukaisesti, ”hengellisen yhteyden”, rukouselämän ja spiritualiteetin kokemisen jakaminen.

Kaikki dialogin loppuasiakirjat ja useimmat teologiset esitelmät on julkaistu. Tähän mennessä neuvotteluprosessista on tehty kolme väitöskirjaa (luterilainen Arnold Bittinger vuosilta 1972-1977, helluntalainen Jerry Sandidge vuosilta 1978-1982 ja katolinen Paul D. Lee vuosilta 1985-1989) ja kaksi muuta on tekeillä (allekirjoittaneen väitöskirjan aiheena on kolmen ensimmäisen viisivuotiskauden pneumatologia).

## **Taustalla tulehtuneet suhteet**

Katolinen puheenjohtaja Kilian McDonnell totesi hiljattain tekemässään laajassa arvioinnissa dialogista, että sen aloittaminen merkitsi ”tunnetta siitä, että oltiin tekemässä jotakin uutta”. Eritoten kun muistetaan, että tämä neuvotteluprosessi on ensimmäinen ja vuoteen 1996 mennessä ainut, mihin helluntaiseurakunnat ovat osallistuneet kansainvälisellä tasolla, väite tuntuu oikeaanosuneelta. (Vuonna 1996 helluntalaiset aloittivat dialogin Reformoitujen Kirkkojen Allianssin kanssa). Katolis-helluntalaisten dialogi edustaa myös ekumenian tulevaisuutta, sillä kolmannella vuosituhannella tämän ”organisoituneen ekumenian” rajamailla olevien kristityjen määrä kasvaa ja tarve olla dialogissa vanhojen kirkkojen kanssa lisääntyy.

Itse neuvotteluprosessin alkamisenkin on jo sinällä melkoinen ihme, sillä on vaikea kuvitella kahta toisistaan niin paljon eroavasta kristillistä yhteisöä kuin katolinen kirkko ja helluntalaiset. Katoliset ovat vanhin kirkko, kehittyneine ekklesiologisine rakenteineen ja traditionaaliseine uskontunnustuksineen, kun taas helluntalaisten edustaa vasta tällä vuosisadalla syn-

tynyt vapaamuotoista, maallikkojohdosta liikettä.

Katolisen kirkon ja helluntalaisten suhteita menneisyydessä - jopa lähimenneisyydessä - on leimannut voimakas vastakkainasettelu, keskinäinen syyttely ja antagonistismi. Jopa suoranaista vainoa on esittynyt katolisen kirkon puolelta muutamissa paikoissa maailmaa. Esimerkiksi omalta mantereeltamme käy vaikkapa Italia, jossa helluntalaisia on vainottu valtion ja katolisen kirkon toimesta erityisesti vuodesta 1935 vuoteen 1949, suurilta kuuluisasta Buffarini-Guidi-kierroksesta (Mussolinin sisäministeri) alkaen, ja sen jälkeenkin. Katolinen puheenjohtaja Kilian McDonnell on hiljattain vainutin omaa kirkkoaan tekemään virallisen anteeksipyyntön siitä, että useissa katalisissa maissa helluntalaisia on aivan viime vuosikymmeniä saakka - ja erityisesti Latinamerikassa vielä nytkin paikka paikoin - vainottu. Mutta uskonnon suvaitsemattomuuden ja vihamielisyyyden tie on yleensä kaksisuuntainen. Myöskin helluntalaiset vainottuina vähemistökirkkoina ovat omalta osaltaan ruokkineet vastakkainasettelua, lietsoneet ennakoluuloja ja syventäneet keskinäistä vastakkainasettelua.

Tätä taustaa vasten dialogin aloittaminen jo 1970-luvun alussa on todellakin ”outta” ekumeenisissä pyrkimyksissä. Tunnettu KMN:n vaikuttaja, emeritus professori Gunther Gassmann mainitsikin hiljattain vieraillessaan Helsingin yliopistolla, että ”katolinen kirkko on ollut viisas, viisaampi kuin protestantit ja KMN, aloittaa vastaan viralliset neuvottelut helluntalaisten kanssa”.

Saksalainen luterilainen teologi, KMN:ssa pitkään työskennellyt Arnold Bittinger, joka on kirjoittanut väitöskirjansa katolis-helluntalaisten dialogin ensimmäisestä vaiheesta (1972-1977), on esittänyt aja-

tuksen, että kirkkohistorian ensimmäinen suuri skisma ei ollut idän ja lännen kirkkojen ero 1054 enempää kuin 16. vuosisadan Reformaation aiheuttama jakaantuminen vaan paljon aikaisemmin tapahdunut montanolaisuuden eristäminen silloisesta katolisesta kirkosta. Montanolaisia voidaan ehkä pitää nykyisten helluntalais-karismaattisten kristityjen edeltäjänä siinä mielessä, että he olivat tunnettuja kielilläpuhumisestaan, innokkaasta eskatologisesta odotuksestaan ja karismaattisesta rukouselämästäni. Aitikirkko, hyväteessään "karismaattiset lapsensa", samalla Bittlingerin mukaan aktiivisesti unohti oman menneisyytensä ja alkoi rajoittaa suvereenin Hengen toimintaa. Roomalaiskatolien ja helluntalaisten välillä aloitettu neuvotteluprosessi voidaan tästä näkökulmasta katsoen nähdä tämän vanhan skisman korjaamisenä. Merkillepantavaa onkin, että tämä on ainut kansainvälinen virallinen dialogi, johon katolinen kirkko on osannut suostunut jonkin uskonnollisen liikkeen (eikä kirkkokunnan) kanssa.

Hyvin huomionarvoinen havainto on se, että juuri katolisissa maissa helluntalaisten kasvu on ollut - ja on edelleenkin - huomattavasti nopeampaa kuin muualla. Latinamerikan lisäksi esimerkiksi käyvät hyvin omalta mantereeltaan katoliset Itä-Euroopan maat (kuten Romania) ja Etelä-Euroopan maat (kuten Italia).

#### Dialogi sai alkunsa henkilökohtaisista kontakteista

Dialogi sai alkunsa henkilökohtaisista kontakteista muutamien katolisten ekumenikkojen ja yksittäisten helluntalaisten johtajien välillä. Tärkein vaikuttaja helluntalaisten puolella oli eteläafrikkalainen, sittenmin amerikkalaistunut David

du Plessis, joka tunnettiin lisänimellä "Mr. Pentecost". Hän tapasi professori Kilian McDonnellin, O.S.B. Kirkkojen Maailaneuvoston neljännessä yleiskokouksessa Uppsalassa 1968, ja heidän ystävydestään lähti liikkelle aloite yhteisen dialogin aloittamisesta. Vuonna 1970 pidettiin ensimmäinen valmisteleva kokous, jossa tarkasteltiin mahdollisuksia aloittaa viralliset neuvottelut kansainvälistä tasolla. Tämä antoi myös mahdollisuuden keskinäiseen tutustumiseen.

Toinen valmisteleva kokous pidettiin seuraavana vuonna, jolloin tehtiin useita tärkeitä päätöksiä: (1) yksimielinen päätös aloittaa neuvottelut; (2) delegaatioiden kokoontumaksi sovittiin kuudesta kahdeksaan henkilöö (3) aikatauluki sovittiin viisi kokoontumista; (4) perustettiin neuvoa-antava ryhmä (steering committee) tekemään tulevien tapaamisten pohjatyötä.

Viimeisessä valmistelevassa kokouksessa vuoden 1971 syksyllä neuvoa-antava ryhmä viimeisteli yksityiskohdat ja valitsi puheenjohtajat, joiden valinta olikin luonnonlinnen: katolisen puolesta Kilian McDonnell ja helluntalaisten puolesta David du Plessis. McDonnell toimi vieväkin puheenjohtajana, helluntalaisten puolelta du Plessisin kuoleman jälkeen vuonna 1987 aluksi toimi puheenjohtajana hänen veljensä Justus du Plessis Etelä-Afrikasta; hänen jälkensä puheenjohtajuutta on hoitanut professori Cecil M. Robeck Fullerin Teologisesta Seminaarista (Pasadena, Kalifornia).

Lisäksi sovittiin, että ensimmäisellä viisivuotisjakson helluntalaisten tiimiin kuului myös edustaja karismaattisesta (tai niin kuin sitä joskus nimitetään 'neo-Pentecostal') liikkeestä vanhemmista protestanttisista kirkoista sekä ortodoksikirkosta. Toisesta viisivuotisjakosta eteenpäin tehtiin päätös, että helluntalaisten tiimi su-

pistetaan koskemaan vain klassisia helluntalaisia. Tämä oli katolien toivomus, koska heidän mukaansa ei ole järkevä etä katolinen kirkko neuvottelee itsensä kanssa (sinä tapauksessa etä helluntalaisten tiimiin olisi kuulunut edustaja myös katolisesta karismaattisesta liikkeestä).

Dialogin edetessä on ollut havaittavissa selvää positiivista kehitystä sen syvyyden ja tematiikan tarkentumisen suhteen: ensinnäkin, on päästy alustavasta, tutustumiseen tähän västä yhdessäolosta kohti todellisia kontroversiaalisia aiheita, kuten vaikkapa kaste- ja kirkko -oppia. Toiseksi, yleisen ekumeenisen tavan mukaan on pystytty entistä selkeämmin identifioimaan yhteisymmrirystä, eroja ja lisäkeskustelua vaativia aiheita. Kolmanneksi, helluntalaisten osapuolen edustajisto on laajentunut huomattavasti: alkuperäisestä helluntalaisten edustajien nimitys oli pitkälti du Plessisin vastuulla, koska helluntalailla ei ole maailmanlaajuista kattojärjestöä, joka voisi tehdä hallinnollisia päätöksiä. Katolien edustajat taas olivat virallisista Vatikaanin nimeämä. Vaikka osa jäsenistä on pysynyt samana, on voitu saada huomattavasti suurempi edustuskellisuus. Toisen viisivuotisjakson aikana du Plessis'n ehdotuksesta otettiin käyttöön muutamien 'tarkkailijoiden' kutsuminen, jotta he voisivat informoida eri maiden helluntaiseurakuntia käynnissä olevasta dialogista, ilman että tarvitsisi vielä sitoutua itse neuvotteluprosessiin.

Katolinen Paul D. Lee, joka on kirjoittanut väitöskirjansa kolmannesta viisivuotisvaiheesta, on jaottelut neljä tähän mennessä käytäviä viisivuotisjaksoa havainnollisesti niiden luonteen ja tematiikan muukaan:

- 1) Keskinäisen tutustumisen vaihe (1972-1976)
- 2) Vastakkainasettelujen vaihe (1977-1982)

- 3) Yhteisen identiteetin etsimisen vaihe (1985-1989)
- 4) Yhteistyön mahdollisuksien etsimisen vaihe Kristuksen antamassa lähetystehtävässä (1990-1996).

#### Keskinäisen tutustumisen vaihe (1972-1976)

Ensimmäinen viisivuotisjakso oli pääosin keskinäisen tutustumisen ja luottamuksen rakentamisen aikaa. Katoliselle osapuolelle oli erittäin tärkeää oppia tuntemaan helluntalaismuutta, josta puheenjohtaja Kilian McDonnellin mukaan ei ollut tietoa eikä kokemusta paljonkaan saatavilla.

Suurin osa esitelmistä käsitteili helluntalais-karismaattista spiritualiteettia. Vuosina 1972 ja 1973 aiheena oli helluntalaisten ja karismaattisen spiritualiteetin ja sen juuret, 1974 keskusteltiin karisman ja kirkon välisestä suhteesta ja seuraavana vuonna rukouksesta ja jumalanpalveluksesta. Viimeinen kokoontuminen 1976 jatkoi rukouksen ja ylistyksen teemaa.

Tärkeänä tavoitteena ensimmäisellä jaksolla oli löytää yhteinen pohja, nimenomaan spiritualiteetin ja Pyhän Hengen kokemuksen välillä, katolisessa ja helluntalaissessa teologiassa ja traditiossa. Katoliset luonnonlisestikin korostivat enemmän sakramentaalista teologiaa kun taas helluntalaissille oli tärkeä henkilökohtainen Pyhän hengen merkitys ja armolahjat. Varsinaiseksi kiistakysymykseksi jo ensimmäisellä kaudella nousi - odotetusti - kristilliseen initiaatioon liittyvät kysymykset, erityisesti lapsikaste vs. uskovien kaste.

## Vastakkainasettelujen vaihe (1977-1982)

Vuonna 1979 Kilian McDonnellin ehdotuksesta otettiin käyttöön "vaikeat kysymykset", joilla yhteistä keskusteluprosesia haluttiin syventää. Niiden tarkoituksesta oli saada esille selkelämmän teologiset ongelmakohdat ja kannustaa molempia osapuolia jatkuvaa tutkimiseen. Niistä saadut kokemukset olivat positiivisia jälkeenpäin arvioiden ja niillä oli suoranainen vaikutus myös teologisiin paperiin.

Tällä jaksolla esitettiin kuusitoista teologista paperia, joiden aiheet vaihtelivat kielilläpähumisesta, uskon ja kokemuksen väliseen suhteeseen, hermeneutiikkaan, parantumiseen, kirkon virkaan ja Marian asemaan.

Katolinen osapuoli antoi tunnustusta helluntalaisille siitä, että he ovat opettaneet muillekin kristitylle avoimuutta ja vastaanottavaisuutta Pyhän Hengen armolahjojen, erityisesti kielilläpähumisen ja parantumisen, alueella. Ehkä yllättiin, keskusteluissa saavutettiin hämmästyttäviä suuri yhteisymmärrys Pyhän Hengen roolista parantumisessa: parantuninen nähtiin merkkinä Jumalan vallakunnasta ja korostettiin kokonaisvaltaista teveyttä, Jeesusta Kristusta parantajana ja Hengellä voitelijana, ja ehtoollista yhtenä parantumisen lähteenä. Yhteisesti korostettiin sitä, että parantaminen kuuluu elimelliseen osana kristilliseen virkaan ja palvelutehtäviin, jonkinasteista erimielisyttä oli maallikoiden osallistumisessa parantumis-toimintaan seurakunnassa.

Miksi tästä vaihetta sitten on perusteltua kutsua vastakkainasettelun vaiheeksi? Edelläkuvattujen yhteisnäkemysten ohella dialogissa alkoi nousta esin selkeitä vastakkainasetteluja. Ne koskivat ennen kaikkea kasteen merkitystä ja tapua sekä Ra-

matun ja tradition/auktoriteetin suhdetta. Mikään muu kiistakysymys ei noussut sellaiseen asemaan kuin juuri kristillinen kaste.

## Yhteisen identiteetin etsimisen vaihe (1985-1989)

Toisen viisivuotiskauden lopussa neuvoantava komitea päätti pitää pieni tauon pohdiskelua ja reflektointia varten. Lisäksi tarvittiin myös asiakirjojen julkaisemiseksi. Helluntalaistiimi päätti tehdä kaikkensa, jotta kolmannelle viisivuotiskaudelle saataisiin mahdollisimman monipuolinen ja kattava edustajisto eri puolilta maailmaa.

Kolmannen vaiheen yleisteema oli *Koinonia/ Communion of Saints*. Aiheet olivat: pyhien yhteys, 1985; Pyhä Henki ja Uuden Testamentin näkemys *koinoniassta*, 1986; *koinonia*, kirkko ja sakramentit 1987; *koinonia* ja kaste, 1988. Vuoden 1989 kokoontuminen varattiin yhteenvetoon ja loppuasiakirjan laatimiseen.

Ekumeenisesti on merkittävä, että tämän viisivuotiskauden yleisteemaksi oli otettu ekumeenisessa keskustelussa ja teologiassa viimeisen vuosikymmenen aikana laajasti käytetty *koinonia*-termi. Katolinen kirkko on käyttänyt sitä useissa kahden- tai useamman vilissä neuvotteluissa.

Kolmas viisivuotiskausi oli yhtenäisempi kuin muut ja se pystyi keskittymään tarkemmin näihin *koinonian* osa-alueisiin. Huomattavaa on myös se, että vaikka helluntalainen osapuoli alusta alkaen korosti sitä, että dialogissa ei ole kyse näkyvästä ykseydestä, *koinonia*-teema vie siihen suuntaan väistämättä. Tietenkin myös aiheet, joita käsiteltiin - virka/palvelutehtävä, sakramentit, kaste jne. - liittyvät kiinteästi kokonaisvaltaisempaan ekklesiologiaan.

Kolmannen vaiheen tuottama loppuasiakirja edustaa korkeatasoista ekumeenisista dokumenttia, jolla on merkitystä myös tämän dialogin ulkopuolella.

## Yhteistyön mahdollisuuksien tutkimisen vaihe Kristuksen antamassa lähetystehtävässä (1991-1996)

Tähän mennessä viimeinen viisivuotiskausi on käsitellyt evankelioimista, proselytismiä ja missiota. Sen aiheet ovat olleet: historiallinen perspektiivi evankelioimiseen, 1990; evankelioiminnan raamatulliset ja sistemaattiset perusteet, 1991; evankelointi ja kulttuuri, 1992; evankelointi ja sosiaalinen oikeudenmukaisuus, 1993; evankelointi, yhteinen todistus ja proselytismi. Vuoden 1995 ja 1996 kokoontumisissa ei otettu enää esille varsinaisesti uusia teemoja vaan pyrittiin tekemään yhteenvetoa koko tähänastisesta keskustelusta sekä muokkaamaan kattavaa loppuasiakirja. Loppuasiakirjan on määritetty valmistua kesän 1997 jälkeen.

## Eroista huolimatta peruskonsensus opissa ja spiritualiteetissa

Yhteenvetona tähänastisista neuvotteluisista voidaan todeta, että vaikkakaan katalis-helluntalaisen dialogin päämääränä ei ole struktuuralinen yhteys eikä sen pääpaino ole (välttämättä) opillisessa konsensuksessa, niin kuitenkin keskinäisen neuvottelujen ja rukouksen seurauksena on noussut monille ehkä yllättäväkin suuri opillinen yhteisperusta.

Katolinen puheenjohtaja McDonnell toteaakin, että yhteinen uskonkokemus Jeesuksessa Kristuksessa Pyhän Hengen kautta ja yhteinen usko keskeisiin raamatullisiin totuuksiin "saa aikaan todellisen,

joskin vajavaisen, yhteyden helluntalaisen ja roomalaiskatolisen väillä". Vaikka hänen mukaansa helluntalaiset ja katoliset saattavat tulkita näitä keskeisiä raamatulisia totuuksia hieman eri tavalla, tämän peruskonsensuksen perusteella on olemassa ykseyden pohja.

Katolisten ja helluntalaisten väillä on kuitenkin edelleenkin monia merkittäviä eroja, joiden esiintymistä ei ole pelätty eikä niitä ole pyritty epäaidolla tavalla kiertämään. Kilian McDonnellin mukaan jo neljännesvuosisadan ajan kestääneen dialogin aikana on noussut esille viisi pääteemaa, jotka kehkeytyivät jo ensimmäiset vaiheen (1972-1977) aikana, ja ovat sen jälkeen olleet esillä keskusteluissa pitkin matkaa. Nämä viisi teemaa ovat:

- (1) hermeneutiikka ja Raamatun talkinta
- (2) kristillinen kaste
- (3) Pyhän Hengen kaste
- (4) Kirkko/seurakunta ja *koinonia*
- (5) Marian asema.

Ainakin näiden pääteemojen suhteen katolisten ja helluntalaisten väillä on merkittäväkin tulkintaeroja. Esimerkiksi raamatuntulkinnassa helluntalaiset vieroksuivat kriittisiä tutkimusmenetelmiä ja korostavat Sanan selvyyttä, kun taas katoliset käyttävät standardeja kriittisiä menetelmiä ja korostavat paljon enemmän tradition ja kirkkoyhteisön merkitystä. Helluntalaiset pitävät uskovien kastetta raamatullisena kun taas katoliset - joskin hekin pitävät uskovien kastetta teologisena normina - näkevät lapsikasteen hyväksytävänä pastoraalisena soveltuksena Uuden Testamentin ja varhaisen tradition pohjalta. Tässä artikkelissa ei ole mahdollisuus mennä yksityiskohtaiseen temaaattiseen tarkasteluun näiden perusaiheiden suhteeni.

## Dialogin erityishuonne

Tällä dialogilla on ollut monia erityispiirteitä, jotka omalla tavallaan lisäävät sen merkitystä ja ekumeenista painoarvoa. Katolis-helluntalainen dialogi ennakkoi myös joitakin tulevaisuuden haasteita, joita ekumeniassa kohdataan siirtytäessä kolmannelle vuosihuuhnalle. Erityispiirteet voidaan kokoavasti esittää näin:

- (1) Tavoitteena ei ole näkyvä yksys vaan "hengellinen vaihto"
- (2) Kansainvälisen dialogin taustalta puittuu kansalliset ja alueelliset dialogit
- (3) Katolisus ja helluntalaisus edustavat erilaisia "teologisia kultuureja"
- (4) Ekumenian tavanomaiset dialogimallit eivät sovi hyvin tällaiseen kohtaamisen

Ensiksi, roomalaiskatolis-helluntalaisen dialogin erityispiiri on se, että sen tavoitteena ei ole näkyvä, orgaaninen ykseys vaan keskinäisen yhteyden parantaminen, ennakkoluulojen poistaminen ja spiritualiteetin jakaminen. Roomalaiskatolinen kirkko tunnetusti muissa kansainvälisissä dialogeissaan on yleensä asettanut tavoitteeksi - ainakin periaatteellisella tasolla - näkyvän ykseyden

Pääpaino erityisesti dialogin alkuvaiheessa on ollut spiritualiteetissa ja Pyhän Hengen uudistavassa työssä pikemminkin kuin strukturaalisessa ykseydessä.

Toiseksi, toisin kuin yleesä katolisen kirkon käymissä kansainvälisissä neuvotteluissa, tältä dialogilta puuttui kokonaan kansallisella ja alueellisella tasolla käydyt neuvottelut, jotka luovat pohjaa ja antavat suuntaviivaa asialistasta. Tämä tieteenkin asettaa suuria haasteita neuvotteluprosessille, koska käsittelytapa olisivat suojeleet liian paljon katolisia, jotka olivat

saattaa vaikuttaa myös tulosten reseptioon: paikallisella tasolla ollaan usein melko tietämättömiä koko neuvotteluprosessista ja sen tuloksiin saatetaan suhtautua epäilevästi. Myöskin osanottajien edustuksellisuuden takaaminen on tällaisessa tilanteessa huomattavasti vaikeampaa.

Kolmanneksi, koska helluntalaisus syntyi ja kehittyi uskonnollisen kokemuksen myötä, spiritualiteetti on ollut etualalla ja kirjoitettu teologia on ollut viime vuosiin saakka varsin vähäistä. Tämä löi leimansa dialogiprosessiin, kun toisena osapuolen oli pitkän teologisen perinteent omaava katolinen traditio.

Helluntalaisus vieläkin, erityisesti Kaksi-kolmasosa maailmassassa missä sen kasvu on nopeinta, edustaa oraalista teologista kulttuuria (oral, preliterary culture). Tällä teologisten kulttuurien eroavaisuudella on ollut ainakin kahdenlaisia vaikutuksia dialogiprosessiin. Toisaalta lähtöasetelma oli se, että erityisesti dialogin alkuvaiheissa katoliset olivat (muodollisesti) teologisesti helluntalaisten edella. Katoliset olivat harjaantuneet eksegeettisesti ja saaneet kokemusta ekumeenisesta työskentelystä kun taas kaikille helluntalaisille kyseessä oli uusi kokemus ja vain osalla heistä oli akateemisia teologiaa tutkintoja. Toisaalta, vaikeutena oli se, että helluntalainen teologia ei ole lähimainkaan niin yhtenäinen, koherenti kuin katolinen teologia. Helluntalaisilta ei löydy Vatikaani II:n tyypistä modernia, 'virallista' opillista hahmotelmaa ja erot eri maiden ja maanosien välillä ovat huomattavat. Helluntalaisen teologian epäselvyttä ensimmäisellä viisivuotisjaksolla lisäsi se, että heidän tiimiinsä kuului edustaja karismaattisesta liikkeestä protestanttisista ja ortodoksikirkoista.

Jotkut arvioitsijat ovat väittäneet, että dialogin teemat ja käsittelytapa olisivat suojeleet liian paljon katolisia, jotka olivat

harjaantuneempia teologisesti ja ekumeenisen kokemuksensa perusteella Arnold Bittlingerin mukaan suuret odotukset, jotka kohdistuivat 'oraalisen' ja 'diskursiivisen' teologisen tradition kohtaamiseen aidolla tavalla, täyttyivät vain osittain. Hänen mukaansa siihen vaikutti osaltaan se, että niitä helluntalaisia jotka todella olisivat edustaneet oraalista, ei-kirjallista teologista kulttuuria, ei ollut edustettuna vaan helluntalaisetkin edustajat suostuivat toimimaan pitkälti akateemisen teologian perinteent mukaisesti. Katolinen puheenjohtaja Kilian McDonnell kuitenkin pehmentää kriittiikkia ja toteaa, että erityisesti ensimmäisellä viisivuotisjaksolla rukoushetkissä ja yhteissä jumalanpalveluksissa harjoitettiin armolahjoja enemmän kuin mitä virallisista asiapapereista käy ilmi.

Neljänneksi, edelläsanotun perusteella on ymmärrettävää, että ekumeenisissä neuvotteluissa käytetty dialogimallit eivät sovi parhaalla mahdollisella tavalla tällaiseen prosessiin. Pitkäaikainen helluntalaisuden ja karismaattisuuden havainnoitsija, katolinen Peter Hocken arvioi hiljattain tätä dialogia yleisen ekumeenisen metodologian ja käytäntöiden valossa. Hän muistuttaa siitä, että samalla kun ekumeeniseen liikkeeseen kuuluvien kirkkojen jäsenmäärä ja vaiketus maailmanlaajuisesti on laiminennettä, maailmanlaajuisen "ei-ekumeeninen sektori" (mukaan lukien helluntalaiset) on kasvamassa voimakkaasti. Hän väittää, että institutionaaliointunut, muodollinen ekumeeninen liike "on menettänyt oteensa kaikkein dynaamisimmistä nykyisistä heräysliikkeistä ja uudistusaalloista".

Hocken kritisoikin omaa (katolista) kirkkoaan siitä, että edellenkin sen dialogimalli perustuu siihen ajatukseen, että vastakkain on kaksi kirkkoa. Hänen mukaansa on useita syitä miksi dialogi kirkon ja helluntalaistyypin uskonnollisen liik-

keen kanssa on erittäin haastava ja vaikea: (1) fundamentalismin ja dialogi-mallin yhteensopimattomuus; (2) haluton tunnustaa uusia liikkeitä kristillisiksi ja tunustaa heidän yhteisöjään kristillisiksi kirkkoiksi; (3) (muodollisen) ekumeenisen liikkeen näkeminen pelkäksi ihmилiseksi yritykseksi saada aikaan kristittyjen välinen yhteys; (4) vaikeus keskustella sellaisten kristittyjen kanssa, joille kristillisen kirkon/seurakunnan (church) käsite ja todellisuus ei ole keskeinen.

## Dialogin seurauksena on ollut "mytologioiden kuolema"

Katolisen puheenjohtajan Kilian McDonnellin mukaan yhteinen aika keskustelujen ja rukouksen merkeissä on merkinnyt ennen kaikkea "mytologioiden kuolema". Väärinymmärrykseen ja tiedon puutteeseen liittyvät vääritymat ovat suoristuneet ja molemmilla osapuolilla on ollut paljon oppimista toiselta. Esimerkiksi katoliset ovat oppineet arvostamaan yhä enemmän uskon henkilökohtaista, persoonallista ulottuvuutta kun taas helluntalaiset ovat saaneet tilaisuuden miettiä vakavammin evankeliumin sosiaalisia, yhteisöllisiä ulottuvuuksia.

Molemmat osapuolet ovat eläneet myytien varassa, jotka ovat leimanneet mielikuvaa toisesta. McDonnellin mukaan katolisten on tullut aika huomata, että helluntalaiset eivät ole 'lahkolaisia' (sectarians) eivätkä kaikki heistä ole fundamentalistit. Kuitenkin, hän huomauttaa, että vaikka katoliset dialogin jäsenet havaitsevat monien helluntalaisten olevan nykyään eksegeettisesti heidän omalla tasollaan, se ei silti merkitse ettei raamatun-tulkinnassa tultaisiin välttämättä samoihin johtopäätöksiin. Tai vaikka helluntalaiset ovat dialogiprosessin aikana havainneet, että katolisillekin Raamattu on tradition

yläpuolella, he eivät silti väittämättä ilmaise tradition ja Kirjoitusten suhdetta samalla tavalla kuin katoliset.

Ekumenia McDonnellille ei merkitse väittämättä yhteisymmärrystä; se saattaa merkitä jopa erojen selkiintymistä ja vastakohtien kärjistymistä, mutta samalla keskusteluyhteiden säilyttämistä ja toisen tunnustamista.

Myös helluntalainen Jerry L. Sandidge, joka tutki toista viisivuotisjaksoa (1977-1982) vuitöskirjassaan ja toimi sen vaiheen sihteerinä, on korostanut useissa yhteyksissä sitä kuinka neuvotteluprosessin tuloksena tietämättömyys on hälytynyt ja keskinäinen yhteisymmärrys lisääntynyt huomattavasti.

Dialogilla on ollut positiivinen vaikutus sekä katoliseen että helluntalaiseen osapuoleen, useat arvioitsijat toteavat. Arnold Bittingerin mukaan jo ensimmäinen viisivuotisjakso (1972-1977) auttoi katoisia keskustelijoita näkemään selviän eron helluntalaisuuden ja 'lahkolaisuuden' (sectarianism) välillä. Hän myös korostaa sitä, että neuvottelujen ja kontaktien seurauksena muutamat viime vuosikymmenien tuotteliaimmat katoliset teologit ovat saaneet suuria vaikuttavia helluntalaisten-karismaattisesta spiritualiteetista; tunnetuin esimerkki lienee prof. Heribert Muehlen Paderbornista.

## Pohjoismainen Faith and Order -kokous Tukholmassa 29.-31.8.1997

Juha Pihkala & Antti Saarelma

Pohjoismaiden ekumeenisen neuvoston Faith and Order -kokouksessa Tukholmassa keskusteltiin kansallisesta ja alueellisesta ekumeenisesta työskentelystä (Falconer), USA:n ekumeenisesta tilanteesta (Hjelm) ja etiikasta (Aagaard). PEN:n Faith and Order -työryhmä suunnitteli pohjoismaisen työskentelyn jatkoaa. Uutena hankkeena pyritään yhteistyöhön Pohjois-Amerikan ja Pohjois-Euroopan luterilaisten kirkkojen välillä anglikaaniluterilaisen dialogin kysymyksissä.

Pohjoismaiden ekumeeninen neuvosto (PEN) järjesti birgittalaissartan vierastalossa Tukholman Djursholmenissa pohjoismaisen Faith and Order -kokouksen 29.-31.8.1997. Kokouksen 20 osanottajaa tulivat kaikista pohjoismaisista paitsi Islannista. Alustajina toimivat professori Anne-Marie Aagaard (Tanska, yksi Kirkkojen maailmanneuvoston KMN:n varapresidenteistä), tri Alan Falconer (Geneve, KMN:n Faith and Order -sihteeristön johtaja) ja tri Norman Hjelm (Yhdysvallat, entinen Yhdysvaltain kirk-

kojen neuvoston Faith and Order -osaston johtaja).

Suomen ev. luterilaisesta kirkosta osallistuivat pääpa Juha Pihkala, pastori Antti Saarelma ja pastori Bo-Göran Strand. Kokouksen pääteeksi kokoontui PEN:n Faith and Order -työryhmä (Nätverket för nordiskt Faith and Order arbete), jossa kirkkoamme edustavat Pihkala ja Saarelma. Kokouksessa oli ensimmäistä kertaa mukana Eestin ev. luterilaisen kirkon uusi ulkoasiain sihteeri teol. yo. Roman Levin.

### Kansallinen ja alueellinen ekumeeninen työskentely

KMN:n Faith and Order -sihteeristön johtaja Alan Falconer alusti aiheesta *The Ecclesiological Understanding of National and Regional Councils of Churches from a WCC Perspective*. Falconer vertaili eri maissa ja maanosissa toimivia ekumeenisia neuvostoja ja nimesi neljä päätyyppiä: kirkkojen valtuuskuntien kokous (delegation), kirkkojen yksimielistä

yhteistoimintaa edistävä järjestö (consensus, esim. Englannissa), kirkkojen perheenomainen yhteyselin (family, esim. Lähi-Idässä) sekä kirkkojen ja ekumeenisten ryhmien yhteenliittymä (coalition, esim. Kanadassa).

Falconer itse korosti alueellisen ja kansallisen ekumeenisen toiminnan ensisijaisuutta suhteessa laajempaan kansainväliseen yhteistyöhön esim. KMN:ssa. Kussakin paikassa elävien kirkkojen on yhdessä kysytävä, mitä merkitsee olla kirkko heidän omassa pastoraalisessa ja yhteiskunnallisessa tilanteessaan. Kirkon sakramentaalinen perusluonne ja kuuliaisuus evankeliumille (discipleship) kuuluvat yhteen. Ekumeeniset neuvostot ilmentävät sitä keskeneriästä ja vähitellen kehkeytyviä ykseyttä (unity in via), jota kirkot yhdessä etsivät opillisen ja eettisen työskentelyn kautta.

### **Yhdysvaltain ekumeeninen tilanne**

Yhdysvaltain kirkkojen neuvoston (NCCUSA) Faith and Order -osaston entinen johtaja Norman Hjelm alusti ensin aiheesta *A Comparison between the Reformed-Lutheran Dialogue and the Anglo-Lutheran Dialogue in the US*. Hän selosti Amerikan evankelis-luterilaisen kirkon (ELCA:n) heinäkuussa tekevä ekumeenisia ratkaisuja, joihin johtaneita keskusteluja Hjelm oli itse ollut seuraamassa Philadelphiassa pidetyssä kirkolliskouksessa (Churchwide Synod). Kirkolliskouksella oli päättäväinen kolme ekumeenista hanketta, joista se hyväksyi suurella ääntä enemmistöllä kansainvälisen luterilaish-roomalaiskatolisen Yhteisen julistuksen vanhurskauttamisopista (97% puolesta) ja sopimuksen kirkollisesta yhteydestä eriiden Yhdysvaltain reformoitujen kirkkojen kanssa (The Formula of Agreement, 81% puolesta). Sen sijaan Porvoon julistusta vastaava

Yhdysvaltain episkopaalisen kirkon kanssa laadiitu asiakirja (The Concordat of Agreement) kaatui täpärästi (66,1 % puolesta, määrenemistöstä puuttui vain kuusi ääntä). Hjelm analysoi kirkolliskouksessa käytyä keskustelua, jota hän luonnehti kiihkeäksi, pinnalliseksi, asian-tuntumattomaksi ja ajoittain erittäin ikäväksi.

Toisessa alustuksessaan Hjelm selosti Yhdysvaltain kirkkojen neuvoston kirkko-opillista tutkimushanketta. Hankkeen taustalla oli neuvoston yhteiskunnallisiin kannanottoihin liittyneitä jännitteitä, jotka johtivat muutama vuosi sitten mm. eräiden ortodoksikirkkojen vetäytymiseen neuvoston jäsenyydestä. Neuvoston luonteen täsmennämiseksi kaikkia jäsen-kirkkoja pyydettiin selvittämään oma "ekklesiologinen identiteettinsä", minkä perusteella professori Michael Kinnamon johtama työryhmä hahmottelee kansallisen kirkkojen neuvoston luonnetta ja tehtävää.

### **Etiikka**

Professori Anne-Marie Aagaard alusti aiheesta *Ecclesiology and Ethics*, joka on ollut jo usean vuoden ajan hänen pääkysymyksensä sekä akateemisessa työssä Aarhusin yliopistossa että ekumeenisessa työskentelyssä KMN:n piirissä. Aagaard liittyi kannanotoissaan kolmeen KMN:in aiheesta julkaisemaan raporttiin *Costly Unity* (1993), *Costly Commitment* (1995) ja *Costly Obedience* (1997) sekä pääsihteeri Konrad Raiserin linjauksiin. Tämä ajattelu asettaa ekumeenisessa työskentelyssä vastakkain teologian ja etiikan, opin ja moraalit. Siksi se suhtautuu kriittisesti ekumeenisiin oppikeskusteluihin ja uskonnollisiin kysymyksien asetteluihin. Kirkko ei ole ensisijaisesti uskonnollinen yhteisö, jolla on sosiaali-eettisiä kantoja, vaan itse "kirkko on so-

siaalietikka". Kirkolle ei ole oleellista Kristuksen liisnäolo sanassa ja sakramenteissa, vaan Kristuksen muistaminen (anamnesis), joka on perusta uudelle "moraaliseille eksistenssiille" ja erityiselle kristilliselle "moraaliseille elämälle". Teologia on tässä ajattelussa "yhteiskuntatiiede", "ekklesiologia on myös sosiologia", kirkko on "moraalinen yhteisö", ilmoitus on jatkuvasti muuttuva tarinoiden kokonaisuus.

### **Keskustelu ja jatkotyöskentely**

Alustuksista käytyä keskustelua leimasi ristiriita työryhmän enemmistön edustaman teologisen Faith and Order -näkökulman ja tanskalaisten osanottajien edustaman eettisen Ecclesiology and Ethics -näkökulman välillä. Oli odottettua, että erityisesti Suomen ortodoksista kirkkoja edustaneet isä Andreas Larikka ja diakoni Aleksei Sjöberg kyseenalaistivat Aagaardin moraalisen kirkkokäsityksen. Samalla oli ilahduttavaa, että esim. KMN:n Alan Falconer suhtautui kriittisesti Aagaardin yksipuolisiiin kannanottoihin ja arvosti kahdenvälistä ja alueellisia oppikeskusteluja. Aagaardin kanssa samoilla linjoilla oli tri Peder Lodberg, joka on Tanskan kirkon ehdokas Harressa valittavaan uuteen Faith and Order -komiteaan. Nähtäväksi jäi, kuinka rakennevasti uusi komitea pystyy käsitteleämään näitä kysymyksiä. Nyt yhteenen kieli tuntui puuttuvan.

Kokouksessa käsiteltiin KMN:n itseymärryshanketta Towards a Common Understanding and Vision of the WCC vain ohimennen, koska asiakirjan uudet versiot (keskuskomitean 6.1 ja 6.2) eivät olleet vielä julkisia. Se oli vahinko, koska hankke on myös Faith and Order -näkökulmasta ratkaisevan tärkeä, ja pohjoismaisten kirkkojen tulisi yhdessä voida

hyvin valmistautua Hararessa käytäviin keskusteluihin.

Kokouksen pääteeksi kokoontunut PEN:n *Faith and Order*-työryhmä korosti oppikeskustelujen ja teologisten kysymysten merkitystä. Seuraava työryhmän järjestämä kokous pidettiin 23. 25.10.1998 aiheesta *The Consequences of the Ecumenical Agreements to the Self-Understanding of the Church and Its Ecumenical Relations* alustajina tri Mary Tanner ja arkkipiispa John Wikström. Lisäksi PEN järjestiä maaliskuussa 1998 seminaarin evankeliston virasta ja ordinaatioterminologiaa selvittävän hankkeen välikokouksen (review conference) Farfassa, Italiassa. Pohjoismaisten ja brittiläisten yliopistoteologien yhteistyöhankkeena on meneillään luterilaish-anglikaaninen tutkimushanke diakonaatista, jonka ensimmäinen kokous pidettiin Uppsalassa tammikuussa 1997 ja toinen osa pidettiin Chichesterissä marraskuussa 1997.

Uutena hankkeena päättiin selvittää mahdollisuksia yhteistyöhön Pohjoismaiden ja Pohjois-Amerikan luterilaisten kirkkojen välille anglikaanis-luterilaisten dialogin kysymyksissä. Kummallakin alueella osa luterilaista kirkoista on hyväksynyt ja osa on torjunut sopimuksen anglikaanien kanssa. Näiden ratkaisujen analysointi voisi olla hyödyllistä asetelmassa, jossa olisi mukana kummallakin alueelta sopimuksen hyväksynyt (esim. Norjan ja kohta myös Kanadan) ja torjuneita (esim. Tanskan ja Yhdysvaltain) kirkko. Oman kirkkomme kannalta tämä on kannattettava hankke, varsinkin jos se selkiinnyttää ekumeenisen päättösenteon perusteita. Parhaassa tapauksessa tällainen yhteistyö voisi parantaa mahdollisuksia saada ELCA:n toisella kierroksella anglikaanisopimukseen myönteinen ratkaisu.

## Uskonnnon- ja omantunnon-vapaus perustuslaissa

VIII Kirkko ja valtio -konferenssi Granadassa 12-17.5.1997

Juha Seppo

Keväiseen Andalusian Granadaan koontui toukokuun puolimaisissa huomattavan suuri joukko uskonto- ja kirkkolainsääntöön sekä perusoikeuksiin erikoistuneita juristeja koko läntiseltä pallonpuoliskolta. Yliopistojen opettajatutkijakunnan lisäksi konferenssii osallistui myös useiden maiden korkeimpien oikeuksien puheenjohtajia sekä Euroopan ihmisoikeustuomioistuimen jäseniä. Isäntäänaan Espanjalla oli luonollisesti laajin edustus, mutta myös Italiasta oli lähetti joukolla liikkeelle. Niin ikaän koko Amerikan manner ja etenkin Yhdysvallat oli hyvin edustettuna, jos kohdallaan varsinaisia asianuntijoita voi katsoa saapuneen myös Englannista, Saksasta ja Ranskasta. Skandinaaveja ei puolestaan ollut liemällä paikalla, vaan ainoinksi tunnistetuksi jäi jo mainitun ihmisoikeustuomioistuimen norjalainen puheenjohtaja *Rolv Ryssdal*.

Konferenssin oli pannut pystyn Espanjan oikeusministeriön tuella Granadan yliopisto. Kongressin avannut Espanjan ele-

ganti oikeusministeri *Margarita Mariscal de Gante* osoitti tasonsa myös siinä, ettei hän kiirehtinyt sanansa sanottuaan limousineensa, vaan jäi rauhassa juontamaan avajaistilaisuuden. Koko hankkeen varsinaisenä primus motorina ja kongressijohtajana toimi oikeustieteilisen tiedekunnan kirkko-oikeuden osaston nuori ja kirkas tähti, professori *Javier Martínez-Torrón*. Hän pyöritti kokousorganisaatiota useine nuorine avustajineen joustavasti ja tyylikkäästi. Päivät olivat täyteläisiä: lukuisien esitelmien sekä paneeli- ja yleiskeskustelujen lisäksi iltoja rikastuttivat Andalusian ominta ja syvintä musiikkikulttuuria avanneet konsertit ja vastaanotot suurenmoisissa historiallisissa tiloissa.

Normaali paimentolaistorismi ei tullut mieleen edes retkillä, joista mieleenpäin nuihin suuntautui Córdobaan. Bussimatkalla henkilökohtaiseksi oppaaksi osunut malagalaissyntinen siviilioikeuden professori *Ernest Caparros* Ottawasta vaihtoi esitelmäespanjansa englantiin, jolla hän

selvitti myös perillä kiintoisinta Córdoba. Siellä puolestaan olisi juuri ollut alkamassa kaupunkihistorian konferenssi aiheenaan lyhyen ytimekkäästi Córdoba historiassa. Kirkkohistorioitsijan oli kuitenkin hillittävä himonsa ja palattava juristien mukana jatkamaan omaa konferenssiohjelmaa.

Pääosa konferenssisityksistä käsitteili uskonnnon- ja omantunnonvapauden oikeudellista perustaa ja tosiasiallista toteutumista tietyissä kansallisvaltioissa. Esillä olivat perusteellisen esittelyn saanut isäntämaa Espanja sekä Italia, Saks, Englanti, Ranska, Venäjä, Turkki, Kolumbia, Meksiko, Yhdysvallat, Kanada, Israel ja Suomi. Osa esitelmistä taas analysoi ja arvioi uskonnnonvapauteen tavalla tai toisella liittyneiden oikeustapausten valossa määrityn valtion uskontopolitiista linjaan. Joukossa oli myös muutama yleisestä oikeusfilosofisesta ja historiallisesta kysymyksenasettelusta lähtenyt huento.

Konferenssin kaikkien esitelmien selostaminen ja arvioiminen ei ole useasta syystä mahdollista. Ensinnäkin espanjan ja italiankielisten luentojen ns. simultaanitulkkaus pani englantia äidinkielenäänkin puhuvat hikoilemaan ja pudistelemaan useasti toivottomana päättää. Toiseksi konferenssin anti oli niin runsas, ettei sen koko sisältöä ole tällaisen katsauksen puitteissa muutoinkaan mahdollista esittää. Maakohtaista raporteista selkeimpän ja mielenkiintoisimpin kuului Trierin yliopiston julkis- ja kirkko-oikeuden professori *Gerhard Robbersin* Uskonnnonvapaus Saksassa, jota täydensi sopivasti Saksan perustuslakituomioistuimen presidentin, professori *Jutta Limbachin* oikeustapauskohtainen esitys. Myös Venäjän duuman uskontopolitiiseksi neuvonantajaksi esitti tyneen La Corunan yliopiston kirkko ja valtio -oikeuden professori *Gloria M. Moranin* Venäjän us-

konnnonvapaustilanteen selvittely oli perusteellista työtä. Uskonnnonvapauteen liittyvien oikeustapausten kiintoisinta antia edusti King's Collegen julkisoikeuden professori *Keith Ewingin* Uskonnnon ja omantunnonvapaus englantilaisissa tuomioistuimissa.

Periaatteellisista linjauksista nousivat ylitse muiden Utahin yliopiston oikeustieteen johtavan professorin *Michael W. McConnellin* Uskovat tasavertaisina kansalaisina ja parisilaisprofessori *Maurice Verfaillien* sosiohistoriallinen Uskonnollisen tilanteen kehitys ja uskonnnonvapaus Euroopassa II maailmansodan jälkeen. Oma mielenkiintonsa oli myös teksasilaisen Baylor yliopiston professori *James E. Wood Jr.* paperilla Uskonnnon- ja omantunnonvapauden suhteeseen ihmisoikeuksiin ja demokratian valtio. Seuraavassa keskityn lähiin Robbersin ja McConnellin esitelmiin, koska niiden voi katsoa kuvaavan kahden myös oikeudellisessa mielessä erittäin merkittävän valtion nykyisiä uskonnnonvapaustulkintoja ja niissä ilmenneviä painotuseroja.

\*\*\*\*\*

Niin Robbers kuin Limbachkin tiivistivät Saksan perustuslain uskonnnon- ja omantunnonvapautta koskevat säännökset kolmeen perusajatukseen: suvaitsevuuteen, valtion neutraliteettiin ja pariteetiperiaatteeseen eli uskontokuntien yhdenvertaiseen kohteluun. Suvaitsevuus näkyi muun muassa siinä, että valtio suvaiti kaikkia uskontoja ja loi osaltaan positiivisen ilmapiirin koko yhteiskuntaan: lainsäädännön piti luoda tilaa uskonnollisuuden eri ilmenemismuotojen harjoittamiselle. Nämä esimerkiksi kouluroukousset olivat yleissä kouluissa mahdollisia, mikäli ne eivät syrjineet ei-uskavia oppilaita.

Neutraliteetti merkitsi puolestaan ensikin sitä, ettei Saksassa ollut valtionkirkko. Uskonnolliset yhdyskunnat saattoivat organisoitua joko yksityisiksi yhdystyksiksi tai katolisen ja protestantisen kirkon sekä myös eräiden pienempien yhteisöjen tavoin julkisyhteistöksi. Tällöin niillä oli halutessaan mahdollisuus korvausta vastaan käyttää kirkollisveronsa keräämisessä valtion veronkantojärjestelmää. Toiseksi neutraliteetti takasi tunnustuskunnittain eriytetyin koulujen uskonnontopetuksen ja sen, ettei valtio voineet sekaantua uskontokuntien sisäisiin asiaihin.

Pariteettiperiaate taas näkyi siinä, ettei Saksan valtio pannut uskonnollisia yhteisöjä paremmuuksijärjestykseen niiden tunnustukseen eikä opin perusteella. Uskontokunnilla oli koostaan riippumatta samat oikeudet eikä niiden kohteluun vakuuttanut myöskään se, kuuluvatko ne perinteisiin vai äskettäin perustettuihin yhteisöihin. Siitä huolimatta uskonnollisen yhdyskunnan sosiaalinen merkitys saattoi aiheuttaa käytäinnössä tiettyä vahtelua: omaan uskonnontopetuukseen vaadittiin monissa osavaltioissa vähintään kahdeksan ryhmää ja myös valtion veronkantojärjestelmän piiriin pääsivät ainoastaan tietyn suuruiset uskonyhteisöt.

Euroopan johtaviin uskonnontopetusasiantuntijoihin kuuluva professori Robbers katsoi Saksan järjestelmän nojaavan kolmeen kulttuuriseen lähtökohtaan. Ensinnäkin uskonnontopaus, niin persoonallista ja yksilöllistä kuin se perusolemuksestaan olikin, ei voineet toteutua ilman instituutioita. Sosialisena tosiasiana uskonto oli aina myös yhteisön asia. Instituutiot loivat pohjan ja ne tarjosivat rakenne, jossa yksilön uskonnollisuus sai ravintoonsa. Sellainen laki, joka ei ottanut täydesti uskonnontopauden instituitionalista puolta, ei voineet täysin taata eikä turvata tätä ihmisoikeutta.

Toiseksi Robbers painotti, että lain oltava uskonnontopaus positiivisena oikeuteena. Ihmisten uskonnollisia vakaumuksia oli sitten kohdeltava sympaattisesti ja niiden ilmaisemisedellytyksiä oli tuettava. Jos valtio kerran kannatti korkeakulttuuria tuljemalla teattereita ja jos se panosti ihmisten fyysiseen hyvinvointiin urheilukenttiä ja uimahalleja avustamalla, se ei voineet syrjiä uskonnollisia tarpeita vain sillä perusteella, että ne olivat uskonnollisia. Kolmanneksi Robbers katsoi, että uskonto ja aatteellinen (weltanschaulich) vakaamus olivat julkisen elämän kannalta positiivinen tekijä. Siten ne eivät olleet ainoastaan yksityisasioita, vaan niillä oli myös julkinen asema, vaikkeivät ne olleetkaan osa valtiota.

Esityksensä empiirisessä osassa Robbers käsitteili kolmea Saksan tilanteeseen liittyviä uskonnontopausongelmaa: Baijerin koulujen krusifiksiista, Brandenburgin koulujen katsomusopetusta ja skientologiaa. Esitelmöisijä yhtyi Saksan perustuslakituomioistuimen Baijerin väestön ilmeisessä enemmistössä kritiikkiä ja mielipaiha herättäneeseen ratkaisuun, jonka mukaan krusifiksit kristillisen kirkon keskeisinä symboleina loukkasivat yleissä kouluissa valtion neutraliteetti-periaatetta eivätkä näin soveltuneet luokkahuoneen seinille.

Brandenburgin osavaltion nykyisen katsomusopetuksen (oppiaine: uskonto, etiikka ja elämäntaito) Robbers ei sitä vastoin nähty täytäväni Saksan perustuslain uskonnontopetukselle asettamia vaateita. Valtio oli yleisissä kouluissa joka suhteessa kasvatusvastuussa. Se oli positiivisen uskonnontopauksen kantaa mukaisesti otettava tasavertaisesti huomioon uskonnolliset tarpeet ja uskontokasvatus. Jos uskontotunnit sijoitettiin muun opetuksen jälkeen iltaapäivin ja iltoihin, jolloin oppilaat olivat väsyneitä, valtio syrji uskontoa sellaisenaan. Tasapuolisuu-

edellytti siis ehdottomasti uskonnontopetuksen sijoittamista muun koulutopetuksen lomaan. Brandenburgin osavaltion varsinaisen uskonnontopetuksen laistamisessa käyttämää perustetta, ettei Brandenburgin kouluissa ollut Saksan perustuslain säätämisen aikoihin (1949) uskonnontopusta, Robbers pitää keino-tekoisena, sillä oli tyystin kysenalaista, oliko Brandenburgia tuolloin edes olemassa, sillä se oli osa Neuvostoliiton miehitysvyöhykettä, josta sitten pian kehkeytti Itä-Saksa.

Professori Robbers sohaisi lopuksi melkoista mehillispäästä, sillä hän kertaisi Saksan perustuslakituomioistuimen kannan, jonka mukaan skientologiaa ei ole kelpuutettu uskonnolleksi yhdyskunnaksi. Tämä herätti vastaväitteitä erityisesti anglo-amerikkalaisten taholta. Robbers puolestaan antoi ymmärtää, ettei uskontoon verhoatunut liiketoiminta ollut uskontoa, vaan liiketoimintaa valepuvussa. Yksin Hampurissa skientologiyhteisön arvioitu liikevaihto oli noin 20 miljoonaa (DM) vuonna 1995. Siitä olisi pitänyt maksaa veroa noin 3 miljoonaa (DM), jos skientologia olisi organisoitunut kaupallinen yritys.

Saksan korkeimman oikeusasteen kanta ei Robbersin tulkinnan mukaan merkinnyt sitä, etteikö jokaisella halukkalla ollut oikeutta uskova skientologiaan. Trieriläisprofessori pitää myös Baijerin osavaltion kantaa kysyvä kaikkilta siviilivirkojen hakijoilta, olivatko he skientologiyhteisön jäseniä, liian yksioikoisena, vaikka sen laillisesti perusteeksi esitetäänkin halu varmistua siitä, että hakijat empimättä kannattivat Saksan vapaata ja demokraattista yhteiskuntajärjestystä.

\*\*\*\*\*

Jos oli professori Robbersin esitys selkeydessään ja keskeisten kysymysten

analyysissään huippuluokkaa omassa sarjassaan, samaan kategoriaan sijoittui myös valtion ja etenkin Yhdysvaltojen uskontopolitiikan oikeusfilosofisia premissiä luodannut utahilaisprofessori McConnellin mittava esitelmi. Historiallisina lähtökohtinaan ennen muita Jean-Jacques Rousseau, James Madisonin ja George Washingtonin, mutta myös John Locken, Edmund Burken, Thomas Jeffersonin ja Alexis de Tocquevillen tekstit McConnell pohti "kahden maailman kansalaisuudesta" (citizenship ambiguity) syntyviä paineita ja ristiriitoja sekä niihin tarjottuja erilaisia ratkaisuja. Lyhyesti sanottuna oli kysymys siitä, miten sekuulaarin ja sakraalin auktoriteetin, yhteiskunnan ja uskontokunnan asettamat vaateet olivat sovitettavissa toisiinsa. Voivatko uskovat olla muiden kanssa tasavertaisia kansalaisia vai muodostiko "kahden maailman kansalaisuus" ylitsekäymättömän ristiriidan uskonnontopauden ja kansalaislojaliteetin välille?

McConnell toteasi historiallisten lähteiden antamien erilaisten vastausten perusteella, ettei sellainen uskonnontopaus, jossa uskova säilytti vapautensa sen tähden, että se oli merkityksetön valtion kannalta, ollut mikään vastaus, sillä se noudatti vain mallia "be a man in the streets and a Jew at home". Aivan toisenlaiset mahdollisuudet monipuolisen uskonnontopauden toteutumiselle tarjosi sitä vastoin etenkin Washingtonin ja myös Madisonin linjauks, jossa lähettiin siitä, että uskonto kokonaisuutena pyrkii ravitsemaan demokraattisen valtion kantavia voimia. Uskonto ei suinkaan jäänyt hyvän kansalaisuuden perusteita, vaan uskonto ja siihen liittyvä moraalit olivat kansalaisten velvollisuuden lujin tae. Valtion rooliin ei kuulunut omin toiminsa edistää ainutkaan uskontoa, vaan tehokkainta mitä hallitus saattoi tehdä omasta puolestaan oli taata uskonnolle sen vapaus.

Uskovien tasavertaisen kansalaisuuden problematiikkaa selvittäässäin McConnell otti myös esille Ranskan ja Yhdysvaltojen uskontopolitiikan erilaiset historianfilosofiset lähtökohdat. Ne perustuivat McConnellin mielestä siihen, että ihmisuvin perimmäiseen hyvyyteen uskonut Rousseau näki uskonnnon hajottavana, Washington taas terveellisenä voimana. Roussealle ainoaa hyväksyttävää uskonto oli yhteiskuntasopimuksen ja lain pyhyttä terottavaa kansalaisuskontoa, jonka tieltä uskonnollisen uskon oli vääristyttyvä. Washington puolestaan katsoi, että demokraattiset institutiot nimenomaan tarvitsevat uskontoon perustuvan hyveellisen kansalaisuuden luoman pohjan. Sellainen ei siis ollut luonnostaan itsestään selvää eivätkä tasavaltaiset instituutiot sinänsä voineet synnyttää oikeamielisyyttä. de Tocqueville kehitti sitten ajatusta edelleen: "Kaikki amerikkalaiset ajattelevat, että uskonto on välttämätön demokraattisten instituutioiden ylläpitämiseelle."

Toinen ero Ranskan ja Yhdysvaltojen uskontopolitiisisissa lähtökohdissa liittyi siihen, että Ranskan hierarkkis-aristokraattinen katolilaisuus oli liitossa *l'ancien régime* kanssa ja asennoitui vihamielisesti Rousseauun visioimaan tasavaltaisuuteen. Amerikassa taas kirkot olivat kansakunnan itsenäisyystaistelun eturivissä.

Näin Amerikan tasavaltalaiset eivät koskaan jakaneet ranskalaisista aateveljiensä antiklerikalismia. Toisin kuin Ranskassa Amerikassa hallitseva protestantinen uskonnollisuus vahvisti tasavaltaisuuden oleellisia filosofisia edellytyksiä, ja uskonnolliset vähemmistöt katolisista myöten suosivat käytännössä uuden hallintojärjestelmän liberalismia. Näin Amerikassa Ranskasta poiketen uskonnnon ja kansalaisuuden välille ei syntynyt konfliktia, koska amerikkalainen protestantismi

saarmasi tasavaltaisten periaatteiden kanssa yhteensopivia ihanteita.

Historiallisten perusmallien esittelyn jälkeen McConnell terävähti esitystaan kysymällä provosoivasti, millaiseksi muodostuisi kansalaisuuden ja uskonnnon välinen suhde, jos nykyhallitus tunnustautuisi esimerkiksi radikaalfeminismiin, homoseksuaalisuuden avoimeen hyväksymiseen ja modernistiseen filosofiaan. Tällöin mitä ilmeisimmin murtuisi uskonnontavapauden ja kunnon kansalaisuuden onnellinen liitto. Kun jouduttaisiin valintatilanteeseen, mitä valitaisiin: uskonnontavapaus vai muut modernin yhteiskunnan ydintä lähempänä olevat ihanteet? McConnellin mielestä jouduttaisiin takaisin rousseaulaiseen kaavaan eli sovittamattomaan ristiriitaan olla kunnon kansalaisen yhtäläitä ja uskova ihmisen toisaalta. Perusratkaisuja oli kaksi: murkata Rousseauun tavoin valtiodegmeihin sitoutumaton uskonto tai tunnustaa kuten Madison, että ihmisen velvollisuudet Jumalaan kohtaan olivat hänen rästämätön, siviiliyhteiskunnan vaateet ohittava oikeutensa. Helppoa vastauta ei ollut olemassa, vaan jokaisella ratkaisulla oli hintansa.

Aiheensa näin ensin problematisoituaan professori McConnell totesi, että "kahden maailman kansalaisuus" voitiin liberaalissa (=demokraattisessa) yhteiskunnassa ratkaista monin uskonnontavapautta kunnioittavin tavoin. Tarkemman analysoinnin kohteksi esitelmöitsijä nosti kaksi mallia. Ensimmäinen perustui sekulaarin valtion ideaan ja toinen puolestaan uskonnolliseen pluralismiin. McConnell ei salannut, että hän katsoi nimenomaan jälkimmäisen mallin kykenevän edellistä parhemmin toteuttamaan kaikien kansalaisten täydellisen yhdenvertaisuden ihanteen.

Ensimmäisen vaihtoehdon mukaan, joka kirkkopolitiisesti merkitsi ehdotonta val-

tion ja kirkon välistä välistä eroa, julkinen sektori oli luonteeltaan täysin sekulaari: lait perustuivat puhtaan sekulaareihin lähtökohtiin, hallituksen ohjelmat ja toimet olivat niin ikään luonteeltaan sekulaareja ja uskonto katsotti täysin asiaankuulumattomaksi määriteltäessä kansalaisten yhteiskunnallisia velvoitteita. Julkisten koulujen kasvatusideologia tähdeni uskonnontavapauden opetuksista ja dogmeista riippumattomia demokraattisen kansalaisuuden ihanteita, suvantevuutta, tasavertaisuutta, kriittistä rationaalisuutta ja liberaalia demokratiaa. Uskonnontarjoitus oli toki sallittua, mutta sen tuli rajoittua kodin ja kirkon yksityiseen piiriin. Tästä mallista sopi käyttää jo aiemmin siteerattua ilmausta: "Be a man in the streets and a Jew at home" laajentaa sen luonnollisesti koskemaan kaikkien uskontojen kannattajia.

Lähtemättä seuraamaan tarkemmin McConnellin esitystä valistuksen vaikutuksesta sekulaarin valtioihanteen syntyn on syytä kiinnittää huomiota hänen johtopäätökseen: tiukasti sekulaarin valtion tavoitteena on pakottaa kaikki kansalaiset unohtamaan uskonnollinen vakaukuksensa ja lojaliteettinsä kansalaistoimissaan. Sitä vastoin jokaiselle tuli sallia yksityisesti täydellinen uskonnontarjoitusvapaus. "Toiveena on kesytää uskonto yksityistämällä se". Joillekin privatisointi oli ensimmäinen askel pyritessä koko uskonnontarjoituksen vähentämisen, sen mukauttamiseen ja maallistamiseen. Esimerkkejä esitelmöitsijä löysi etenkin Ranskasta viimeisimpänä näytteänä muslimityöntöjen perinteisestä huvista syntynyt kiista kouluissa. Myös Yhdysvalloissa eräiden fundamentalistipiskelijoiden T-paitojen viestejä oli pidetty julkisten koulujen ilmapiirin sopimattomina.

Eräät yhdysvaltalaisjuristit olivat aivan viime aikoina korostaneet McConnellin

mukaan perustuslain tulkinnassaan voimakkaasti, ettei uskonnontavapauden perustuslaillisen suojan tarkoituksena ollut luoda minkäänasteisia etuisuuksia uskolle. Laki suojahti vapauden olla sitoutumatta uskonnollisiin dogmeihin eikä suinkaan vapautta olla tottelematta lakia uskonnollisiin perusteihin vedoten. Isaac Kramnick ja Laurence Moore olivat hiljattain ilmestyneessä teoksessaan *The Godless Constitution* jopa esittäneet, että uskonnolla pitäisi olla "julkisella sektorilla samat oikeudet kuin General Motorsilla, ei sen enempää eikä vähempää". McConnellin mielestä tällainen linjaus johtaisi niin tarkkaan uskonnontarjoituksen säätelyyn ja rajoittamiseen, että sen jälkeen olisi turha puhua vapaasta uskonnontarjoituksesta. Se tekisi myös mahdottomaksi uskontokuntien koulujen, yliopistojen ja sosiaaliohjelmien avustamisen julkisien varoin.

Sekulaarin valtion idea saattoi siis johtaa McConnellin mielestä sellaisiin perustuslain tulkiinointiin, jotka itse asiassa minimoivat mahdollisuuden harjoittaa vapaasti uskontoa. Esitelmöitsijä totesikin, että toinen, uskonnollisessa suhteessa pluralistisen valtion malli teki huomattavasti vähemmän väkivaltaa oikeudelle säälyttää ja ilmaista uskonnollinen vakaukuksensa tasavertaisen kansalaisuuden siitä kärsimättä. Tämän mallin mukaisesti "the Jew can be a Jew not just in his house but in the public square as well", McConnell totesi aikaisempaa esimerkkilauseuttaan muuntaen. Hän katsoi uskonnollisesti pluralistisen valtion ajatukseen nojaavan amerikkalaisen uskonnontavapauden tulkinnan saaneen vaikuttavimman ja yhä pitävän ilmakuksensa erälässä viime vuosisadan alkupuolen newyorkilaisoikeuden päätöksessä: "Jokainen kansalainen on tiällä omassa maassaan. Protestantille tämä on protestantinen maa, katolilaiselle katolinen maa, ja juu-

talainen voi niin halutessaan perustaa tänne Uuden Jerusaleminsa.”

Pluralistinen malli torjui ajatuksen, että yhteiskunnan olisi perustuttava ”valistuksen sekulaareille ja relativistisille arvoille”. Se ei myöskään samastanut sekularismia ja valtion neutraalia asemalta. Mikään laki tai poliittinen ei sinänsä ollut ”neutraalia”, vaan kaikki perustuvat tiettyille ideologisille tai filosofisille edellytyksille. Vaade, ettei demokraattisessa päättöksenteossa ollut sijaa uskonnollisille eikä teologisille argumenteille, oli McConnellin mielestä outo, kun muistettiin uskonnollisperusteinen sosiaalisiin ja poliittisiin kiistoihin osallistuminen halki Amerikan historian. Itsenäisyystaistelu, neekeriorjuuden poistaminen, sisällissota, naisten äänioikeustaistelu, kieltolaki, modernit kansalaisoikeustaistelut, Vietnamin sota ja aborttikiistat osoittivat, että uskonnolliset perusteet olivat kuuluneet oleellisesti ja erottamattomasti amerikkalaisen poliittikanteon maisemaan.

Kansalaisten yhdenvertaisuuden toteutumisen kannalta pluralistisen valtion etuna sekulaariin valtioon verrattuna oli McConnellin mielestä ennen muuta se, että siinä kaikkien sallittiin osallistua julkisten asioiden hoitamiseen suosimatta ainuttakaan - edes sekulaaria - ideologiaa tai uskonnollista vakaumusta. Pluralistinen malli varmisti myös sen, että ne jotka halusivat uskonsa mukaisella tavalla kasvattaa lapsensa, saada lääkintähuoltonsa tai osallistua sosiaaliohjelmien toteuttamiseen voivat sen tehdä.

Uskonnollisessa suhteessa pluralistisen valtion malli ei toki McConnelinkaan mielestä ollut ongelmaton, vaan myös sillä oli hintansa. Se heikensi kansalaisuuden käsitettä niin, että saattoi olla vaikeaa määritellä, mitä amerikkalaisena olemiseen tosiasiassa kuului. Kun ei ollut olemassa mitään yhteistä ydintraditiota muutoin kuin

sikäli kun erilaiset perinteet sattuivat kattamaan toisensa, oli ymmärrettävä, että monet amerikkalaiset pelkäsivät pluralistisen lähestymistavan pahentavan jo entistäänkin vaarallisen pitkälle ehtinyttä Amerikan julkisen elämän balansoituista. Näistä riskeistä huolimatta kuulijalle ei jäänyt lopulta epäselväksi, ettei yksilön uskonnontapauden toteutumisen kannalta juuri uskonnollisesti pluralistinen valtion malli oli utahilaisprofessorin mielestä sekulaarin valtion mallia parempi vaihtoehto.

\*\*\*\*\*

Granadan konferenssiesitelmien perusteella selkein ero saksalaisten ja amerikkalaisen uskonnontapaustulkinnan välillä näyttäisi liittyvän siihen, että viimeksi mainittu tarkastelee asiaa korostetusti yksilön uskonnontapaudesta käsin. Tämä näkyi erittäin selvästi myös toisen amerikkalaisen professorin Wood Jr:n esitelmässä. Korostus ei ole mitenkään yllättävä, jos pitää mielessä yksilön uskonnontapauden perustavan merkityksen koko amerikkalaisen yhteiskunnan synnytysprosessissa.

Saksalainen uskonnontapauden tulkinna antaa puolestaan uskonnollisen yhteisön uskonnontapaudelle erittäin keskeisen merkityksen juuri yksilön uskonnontapauden moitteettomien toteutumisedellysten kannalta. Samalla se näyttäisi nykyisin amerikkalaisista yksiselitteisemmin lataavan myös valtion neutraliteetin positiivisemällä sisällöllä niin, ettei se suinkaan sulje pois valtion myönteistä perusasennetta kansalaistensa uskonnollisten tarpeiden huomioimiseen. Yhteisöllisen uskonnontapauden selkeä korostaminen antaa myös mahdollisuuden painottaa uskonnnon kulttuurifunktioita selvemmin kuin voittopuolin keskittymisen yksilön uskonnontapauden va-

lintaan. Tätä taustaa vasten käy osaltaan myös ymmärrettäväksi, miksi juuri Saksan kirkot ovat olleet aktiivisia pyrkimyksissään saada Euroopan Unionin jäsenmaiden hallitukset täydentämään Maastrichtin sopimusta uskonnollisten yhteisöjen asemaa ja merkitystä koskevalla lausumalla.

Kaiken kaikkiaan valtion neutraliteetille annettava sisältö voi saada eri maissa hyvin erilaisen sisällön. Ajateltakoon esimerkiksi vaikkapa Saksan naapuria Ranskaa, jossa vuositasamme alun valtion mahdollisimman nuiva uskonto- ja kirkkopolitiista linja on kyllä olosuhteiden pakosta pehmentynyt, mutta johon yhä edelleen kuuluu välttää kaikkea sellaista, mikä voitaisiin tulkittaa valtion lipsumiseksi *laïcité*-periaatteesta.

Valtion neutraliteesta puhuttaessa kannattaisi muutoin määritellä, tarkoitetaanko sillä valtion puolueettomuutta maailmankatsomuksissa kysymyksissä vai valtion tasapuolista asennoitumista kaikkiin uskonnollisiin ja maailmankatsomuksissaan yhteisöihin. Ensimmäisessä tapauksessa on mahdollista, että uskontokuntien jäsenet saattavat joutua tilanteeseen, jossa he havaitsevat tulleensa sikäli syrjityksiä, ettei heidän uskonnollisia tarpeitaan ole otettu valtion puolelta riittävästi huomioon. Jos taas valtion neutraliteetti tulkitaan esimerkiksi Ruotsissa parhaillaan toteutettavan mallin mukaisesti

uskonto- ja kirkkopolitiisesti eikä maailmankatsomuksellisesti, se mahdollistaa poikkeamisen kaavamaisesta yhdenvertaisudesta siten, että myös tietyt historialliset ja sosiokulttuuriset realiteetit otetaan huomioon, vaikka perusratkaisu noudattaakin tiukasti uskonnontapauden mukaista valtion neutraalia asennetta kaikkiin uskontokuntiin.

Kaiken kaikkiaan Granadan konferenssi osoitti, että uskonnontapauden merkityksen ja omantunnonvapauden paitsi tunnustetaan kansalaisten perustuslailliseksi oikeudeksi myös arvioidaan merkitykseltään sangen keskeiseksi varsinkin laajasti joka puolella läntistä maailmaa. Tämän vapauden korvaamattomasta arvosta yksilön keskeisenä perusoikeutena ei ole olemassa erimielisyyttä. Siitä taas, miten perustavaksi on arvioitava uskonnontapauden merkityksessä koko demokraattisen valtion ja yhteiskunnan perusteiden ja toimivuuden kannalta, mihipiteet eivät menneet täysin yksin. Voimakkaimmin uskonnontapauden merkitystä demokraattisen valtion kannalta korostivat eriätkin amerikkalaiset, jotka katsoivat juuri uskonnontapauden muodostavan koko demokraattisen järjestelmän luovuttamattoman kulmakiven. Vaikkeivät kaikki tähän linjaukseen yhtyneetkään, se ei silti merkinnyt, etteivätkö myös he olisi antaneet täyden arvon uskonnontapauden sosiaalisille ja poliittisille seuramuksille.

# Pohjoismainen missiologian tutkimuksen yhteistyöelin NIME painottaa kontekstualisuutta

Timo Vasko

## “Kristnitaka” Islannissa 1000 vuotta sitten

Kun Islannissa vuonna 1000 kristinuskoon kääntyviä alettiin kastaa, valittiin kastepaikaksi kontekstistä mukaisesti Laugorvatn, tuliperäisen maan valmiaksi lämmittämä lähde, koska vesi ylempänä vuoristojissa on jäistä. Kristinusko tuli ja levisi Islantiin etupäässä rauhanomaisessa prosessissa tietynlaisen uskonnontapauden vallitessa paikalliseen muinaisuskonnollisuuteen nähden. Muinaisella Aasa-kultilla on nykyisin vain satakunta kannattajaa. Muitakin kristinuskon juurutuksen kannalta merkittäviä paikkoja on nähtävissä eri puolilla Islantia. Skálholt on niistä merkittävämpi. Siellä on sijainnut piispansiutu vuodesta 1056 ja nykyinen kirkkorakennus on jäljestyksessä neljäs. Seurakuntaa hoitaa vignelbiskup (ordinatio-piispa) Sigurdur Sigurdarson. Toinen vignelbiskup on Bolli Gustafsson Hölarissa. Islannin piispa on Biskup Is-

lands, Olafur Skúlason (1989-). Islannissa, jonka väestö on n. 270 000 ja siitä n. 60 % asuu Reykjavíkissa ympäröiväineen, evankelisluterilainen valtiovirkko on kansankirkko (n. 93 %) ja kirkon ja valtion suhteet ovat rakentuneet vuosisatojen aikana monenlaissä vaiheissa. Lisäksi maassa on kolme vapaakirkkoa, jotka ovat itseasiassa evankelisluterilaisia seurakuntia (3,7%), katolisia (0,7%) ja muita kristillisiä tunnustuskuntia (2,5%). Buddhalaiset, hindujen, muslimien ja juutalaisten määrä on hyvin pieni.

“Kristnitaka” (kristinuskon vastaanotto) on nimenä laajalle modernin taiteen näytelylle, jonka Skálhotin kävijä näinä päivinä lokakuun puoliväliin asti kohtaa ympäri-vässä maastossa. Hankkeen järjestäjinä ovat kirkko ja kuvanveistäjien yhdyskunta. Näyttelyn on innoittanut kristinuskon tulo Islantiin 1000 vuotta sitten ja tästä halutaan juhlia erityisesti vuonna 2000. Kansakunnan halutaan pitäävän mielessä kristitynä olemisen suuri arvo ja että

kristillinen usko on muuta kuin menneen muistelua. Kristillinen usko halutaan tällä käsittää progressiivisen ja elävänä realiteettina. Nämä kirkko ja 17 taiteilijaa ovat veistosten välityksellä pysyvällämässä ja puhuttelussa katsojaa ja ilmentämässä kristinuskon ehtymättömiä ulottuvuuksia.

Islannin ev. -luteri kirkolla ei organisaatiossa ole lähetystyötä varten nimettyä henkilöä tai elintä. Kirkko on epävirallisessa yhteistyössä Samband Islenskra Kristnibodsfelag (SIK) (Islantilainen kristillisen sanoman yhdyskunta) nimisen Islannissa toimivan ainoan lähetysjärjestön kanssa. SIK on vuonna 1929 persutettu kirkosta riippumaton itsenäinen yhdyskunta, jonka n. 200 aktiivisentä ovat samalla kirkon jäseniä. SIK:n kautta työskentelee lähetystyössä parhaillaan 6 lähettilää Etiopiassa ja 2 Keniassa. Lisäksi SIK taloudellisesti tukee NOREA-radion kautta lähetysjäätä Kiinaan. Vaikeutena on saada rekrytoiduksi uusia lähetystyöntekijöitä. Siksi kähetyksasvatukseen panostetaan kotimaantyössä lisääntyvässä määrin. SIK:n budjetti on n. 19 milj. IKR, joista 40% käytetään kotimaiseen ja 60% ulkomaiseen työhön. Kotimaantyössä on 3-4 täysitoimista työntekijää. Syksyllä 1996 kirkossa asetettiin komitea pohtimaan missiota kirkossa. Tarkoituksesta on selvittää kirkon ja mission yhteys liturgiassa ja ulkolähetyskessä.

## Pohjoismainen liihetysteologinen yhteistyö luo suuntaa

Aktiivisten uskontojen tutkiminen, niistä tiedottaminen ja uskontojen uhrien neuvoonnan lisääminen ovat tällä hetkellä sellaista suuntaukset kaikissa pohjoismaissa. Näillä osa-alueilla on yhteys yleiseen lisääntyneeseen uskontoja koskevan tiedon saamisen tarpeeseen modernissa plu-

ralistisessa yhteiskunnassa. Kristinuskon perusteiden tuntemisen syventäminen, uskontoja ja eläminkatsomuksia koskevan tiedon ohessa, vaatii yhä enemmän panostusta tutkimuksessa ja opetuksessa. Tärkeätä on myös lisätä eri uskontojen käytännössä ilmenevän harjoittamisen tutkimusta. Eri uskontoissa, myös kristinuskossa oleva omaperäisyys, voidaan uskontodialoissa saada esiin. Tärkeätä on selvittää kristinuskon vaikutuksia pohjoismaisiin kulttuureihin. Näitä näköaloja nousi esiin pohjoismaisen missiologian ja ekumeenista tutkimusta harjoittavan yhteistyöelimen NIME:n kokouksessa Skálholmissa elokuun lopulla (21.-25.8.97).

Kansainväliset kysymykset, missiologia, uskonto-teologia ja ekumeniikka tulevat laajasti esiin nykyisessä pohjoismaisessa yliopistoja ja seminaarien tutkimustoiminnassa ja opetusohjelmissa. Erityisesti viime vuonna pidettiin merkittäviä suuria missiologisia konferensseja, kuten missiologisen yhteistyöjärjestön (IAMS) Buenos Airesissa maailman talousjärjestystä selvitellyt kokous ja KMN:n maailmanlihetyskonferenssi Brasiliassa sekä LML:n monivuotinen teologisia perspektivejä muihin uskontoihin käsittelyt päättökskonsultaatiossa Bangkokissa. Tänä vuonna LML:n yleiskokous Hongkongissa vielä kokosi tähänastista tehtyä tutkimusta. Kaikki nämä kokoukset antavat myös selvästi suuntaa tulevien vuosien lihetysteologien ja käytännön kirkkojen välisen lähetystyön painopisteiden asettelulle myös Pohjoismaissa.

Eri suunnilla on painotettu, että teologisen tutkimuksen ja työskentelyn tulee olla nimenomaan kontekstuaalista. Jo 1970-luvulla teologit Aasiassa ja Afrikassa kiinnostuivat siitä, kuinka erilaiset kulttuuri-ilmiöt voivat ja niiden pitäisi vaikuttaa kristinuskontulkintaan. Kun Jumala tuli “lihaksi” inkarnaatiossa Jeesuksessa Kristuksessa, tämä tapahtui tiettyssä tilan-

teessa, kontekstissa. Myös mm. vapauksen teologiat ja feministiteologia ovat esimerkkejä kontekstuaalisista pyrkimyksistä. Kontekstuaalinen teologia on jo elävä käsite kaikissa Pohjoismaissa ja monet institutit ja tiedekuntien laitokset sekä pohjoismainen tietoverkko työskentelevät kontekstuaalisen teologian probleematiikan kanssa.

Enemmistö kristityistä elää Afrikassa, latinaisessa Amerikassa ja Aasiassa. Teologinen ja uskonnollinen vaikuttus etelästä pohjoiseen on merkittävästi kasvamassa ja johdonmukaisesti läntinen sivilisaatio on muuttumassa yhä pluralisemmaksi. Tässä muutoksessa kontekstuaalisaation ongelmat ja dialogit uskontojen välillä tulevat yhä tärkeämäksi alueksi teologisessa tutkimuksessa. Kontekstuaalioon merkitsee tällöin kristinuskon vaaputtamista sen vahvasti traditionaalisesta länsimaisesta kulttuurisesta sidoksesta ja uskon merkityksen ja relevanssin tulkitsemista maailmanlaajasti käytetyin termien, elämänmallein, tavoin ja kunkin paikalliskulttuurin symbolein. Uskontojen välinen dialogi puolestaan edistää keskinäistä toistensa tuntemista, suvaitsevuuutta, yhteisiä eettisiä päämääriä ja sosiaalista rauhaa.

Pohjoismaisten lähetsjärjestöjen ja kirkkojen edessä on lisääntyvässä määrin sopeutumisprosessi niiden kasvattaa omat jäsenensä antamaan kaikki tuki etenkin kirkkojen pyrkimyksille itsenäisesti ja vastuullisesti hoitaa alueittensa lähety- ja evankelioimistyö. Tämä merkitsee selkeästi tasaveroisen kumppanuuden läpäisyperiaatteen toteutumista kirkkojen välisen lähetysyhteistyön kaikilla tasolla. Tulevaisuudessa yhteistyökirkot tarvitsevat meiltä yhä enemmän taloudellista, monenlaista aineellista ja kohdennettua konsultointitukea ja yhä vähemmän henkilöiden lähettämistä yleisteltäviin.

Prof. Miikka Ruokanen ehdotti, että Kiinasta kutsuttiain mahdollisesti Kiinan kristillisen neuvoston suosittelemassa teologi Pohjoismaihin tohtorikoulutukseen ja toimimaan myöhemmin professorina Kiinan teologisissa seminaareissa. Kustannuksista vastaisivat yhteisvoimin Pohjoismaat. Ehdotus sai periaatteessa positiivisen vastaanoton, mutta ehdotus voi käytännössä parhaiten toteutua muutamien teologisten tiedekuntien välisenä yhteistyönä ja vaatii lisäneuvotteluja. Hankkeen yhteyshenkilöksi kutsuttiin prof. Ruokanen.

NIME:n bibliografiaprojekti Missio Nordica on vuoteen 1997 mennessä pohjoismaisten dokumentalistien työn tulokseina koottu 6837 tietuetta ja ne on julkaistu vuosittain ilmestyneissä bibliografiissa yleiseen käyttöön. Projekti jatkuu siirtyen kirjamuodosta internetmuotoon. Bibliografia on luettavissa osoitteesta <http://www.sb.aau.dk/lahitulevaisuudessa>. Suomessa Missio Nordica -bibliografiaprojektiin rahoituksesta vastaa yhdestä yli 21 kirkkoa, yhteisöä, laitosta ja lähetysjärjestöä. Suomesta dokumentalistaan toimii kirjastonhoitaja Liisa Rajamäki ja arkistoprojektiin jäseneenä TT Timo Vasko.

NIME:n hallituksessa jatkavat prof. Aasulf Lande (pj.), prof. Hans Iversen, prof. Tormod Engelsviken ja piishti. Jan Edström sekä past. Carl Sundberg (siht.). NIME:hen kuuluu 24 jäsenyhteisöä ja 17 henkilöjäsentä. NIME:n kokous pidetään Suomessa vuonna 1999.

### Pohjoismaisen missiologinen tutkimus ja opetus esittelytyi

Norja: Misjonshögskolen (School of Mission and Theology) Stavangerissa yhteistyössä Bergenin yliopiston kanssa on käynnistänyt vuonna 1993 kaksivuo-

tisen maisteritutkintoon tähänjätkö kurssin, jossa on aloituspaikka vuosittain 5 pastorille. Nyt mukana olevista 10 pastorista 2 on Etiopiasta, 2 Tansaniasta, 2 Kamerunista, 3 Madagaskarista ja yksi Keniasta/Sudanista. Kustannuksista vastaa Norjan valtio (ministeriö: kirkko, kulttuuri ja kehitys). Misjonshögskole julkaisee vuosikirjaan Misjon og Teologi.

Oslossa toimiva Egede Institutet (per. 1946) keskittyy missiologisiin tutkimusprojekteihin, lähetystä koskevaan informaatiotoimintaan julkaisulla Norsk tidsskrift for misjon sekä uusia uskontojen koskevaan dokumentointi- ja informaatiopalveluun. Stavangerissa sijatseva Det teologiske Menighetsfakultet (School of Mission and Theology) panostaa tutkimusprojekteissa Afrikka-tutkimuksiin. Tällöin on tullut ilmi, että Vanhan testamentin tutkijat Afrikassa ja länsimaisissa ovat hyvin vähän tekemissä keskenään. Näiden, samoin kuin myös Uuden testamentin tutkijoiden välistä yhteistyötä molemmille vahvoilla alueilla tulisi lisätä. Afrikkalaisen eksegeettien vahvuutena pidetään kontekstuaalista tekstin tulkinntaa nykypäivän tilanteisiin. Norjassa (Modum bad) on juuri elokuussa pidetty yhteispohtimainen kliniselle henkilöstölle suunnattu kurssi uskontojen uhrien problematiikasta.

Ruotsi: Ruotsin lähetyyneuvoston (Svenska Missionsrådet, SMR) tutkimus- ja koulutustoiminnan toteuttaa Svenska Institutet för Missionsforskning (SIM) yhdessä Uppsalan yliopiston kanssa. SIM:n vastuulla on julkaisu Svensk Missionstidskrift. SMR stimuloi kirkon ja lähetysjärjestöjen reflektointiprosessia, joka koskee missiota, avustustoimintaa, kirkkojen välistä yhteistyötä ja suhteita yhteistyötaihoihin etelässä. Tutkimustoiminnan painopiste on lähinnä erilaisten tutkimusinformaatioiden tuottamisessa. Äskettäin on perustettu lähety-

teologinen työryhmä mm. seuraamaan lähetystä ja kehitysapua koskevaa kansainvälistä keskustelua ja selventymään lähetyksen ja evankelioimisen teologisia perusteita ja motiiveja. Vuodesta 1996 on toteutettu laajaa yliopistotasoista kenttätutkimusohjelmaa opiskelijoille ns. kolmansissa maissa. Arkistoprojekti on Sven Hedenskogin johdolla inventoinut ja järjestänyt seitsemän luterilaisen kirkon arkistot Afrikassa. Afrikan keskiosan, erityisesti Ruandan tilanteesta, sekä kirkkojen itsenäisyydestä on järjestetty seminaareja.

Lähetysteologiset viimeaikaiset julkaisut (Svenska Institutet för Missionsforskning) painottuvat käsittelymääri paitsi yleistä missiologiaa, kuten juutalaiss-kristillistä dialogia, lähetyshistoriaa, kirkon kasvun teologioita, ja ruamattuhermeneutisia kontekstuaalisia ongelmia, erityisesti maanosista Afrikkaa, Aasiaa ja lisääntyvässä määrin latinalaista Amerikkaa.

Ruotsin kirkon tutkimusneuvoston (Svenska kyrkans forskningsråd) piirisä on nostettu esin teemaa "Evankeliumi ja kulttuuri". Vanhat tutkimusprojektit panostavat uskontososiologian, kirkkoja teologian historian sekä etiikan kysymyksiin. Uppsalan yliopiston teologisesta tiedekunnasta on opiskelijaryhmä vuodesta 1985 alkaen tehnyt kenttätutkimuksia Euroopan ulkopuolisissa maissa. Hankeet ovat suuntautuneet usein maailmanpoliittisille konflikteille, esim. vuonna 1996 suoritettiin kolmen viikon pituisen kenttätutkimus perehtymiseksi Israelin ja Palestiinan väliseen problematiikkaan Jerusalemissa. Painopisteinä olivat kulttuurien välinen kohtaaminen, tutkimuslähdeiden edustavuus ja objektiivisuus sekä uuden tiedon saatavuus alueen taapumista.

Tanska: Kööpenhaminan yliopistossa dogmatikan alalla paneudutaan paitsi

uskontoteologisiin perusongelmiin erityisesti ongelmaan missiosta ns. kulttuuri-kristityjen keskuudessa. Tällöin pohditavina on useita tärkeitä teemoja, mm. Euroopan kristillistäminen. Kuinka kristillistä on kristinusko? Kirkon ja modernin välinen jänitite. Sekularisaation erilaiset ilmenemismuodot. Nimellinen kristillisyyys. Modernin rajoittavat piirteet. Ta-lousjärjestykset. Kirkon vastaus kulttuuriin 1900-luvulla. Totuus modernissa/postmodernissa kulttuurissa. Nykyajan kulttuurin missiologia, jne. Tutkimusteen-mana on myös uskonnollinen herätys ja missio vanhoissa kirkcoissa eli historiallis-näkökulma kirkkojen missioon. Prof. Hans Iversen teki selväksi, että kirkon ollessa missiossa käy ilmi, että sen oma ykseksä sisäisen elämän ja ulkoisen toiminnan välillä on ratkaisevaa kirkon mission toteuttamiselle. Jos missio ja kirkko erotetaan toisistaan silloin kirkko altistuu kaikenlaisille skismoille. Syksyllä 1998 teologinen tiedekunta Kööpenhaminassa järjestää kansainvälisten kurssin opiskelijoille Kirkko ja kulttuuri 1900-luvulla kontekstuaalisen teologian näkökulmasta.

Suomi: Suomalainen arkistoprojekti MELA, missiologista ja ekumeenista arkistolähdeaineisto karttuanut tutkimusprojekti, on valmistumassa. Se sisältää perustiedot Suomessa sijaitsevista n. 250 arkistosta. Projektin ovat toteuttaneet dos. FT Mirja Härkönen (pj.), TT Antti Raunio ja TT Timo Vasko.

KMN:n lähetyskonferenssi Brasiliassa 1996 on ennen ja jälkeen toteutumisen antanut useita virikkeitä eri yhteisöille käsitellä Gospel and Cultures -teemaa. Suomesta konferenssiin osallistuivat Juhani Kivelä (Suomen Vapaakirkko), Hannu Paavola (Suomen ev.-lut. kirkko), Satu Toukkari (Nokian ev.-lut. seurakunta), Risto Ahonen ja Timo Vasko (Unit II:n kutsumina).

Gospel and Cultures -projekti systemaatisen teologian laitoksen yhteistyöprojektiehdotuksena on jätetty Suomen Akatemialle. Onnistuessaan saa hankkeen avulla kuusi vätöskirjaopiskelijaa 18 kuukauden rahoituksen vuoteen 2000 mennessä valmistuvia vätöskirjatutkimuksiin. Lisäksi projektin kuuluu kuusi senioritutkijaa, jotka julkaisevat tutkimusalalta omia tutkimuksia. Projektin tarkoituksesta on analysoida kristinuskon globaalaleja muutoksia, erityisesti kontekstualaista ja uskontojen välisiä dialogeja.

Kirkon lähetystön keskuksessa (KLK) on jatkettu KMN:n lähetyskonferenssin 1996 annin syventämistä kirkkokohallituksen tiloissa seminaarissa, jonka esitelmöitsijänä oli TT Gert Rüppel Genevestä. LML:n Hongkongin yleiskokouksen missiologisen materiaalin työstämisen on lähitulevaisuuden tehtäväalue. Uusia ja vanhoja uskontoja koskeva uskontoteologinen tutkimus- ja koulutustoiminta, sekä eri uskontoja koskevan informaation "guru-teekeksi"-arkiston karttus ja yleisön puheineuvontatoiminta jatkuvat. Islamia koskevaa tietoa on enenevässä määrin käytetty hiippakunnissa ja seurakunnissa muslimien kohtaamisen tukemiseen. Islam-työryhmä panostaa myös keskusteluihin Suomessa asuvien muslimien kanssa. Kirkon tietoverkossa on luettavissa lyhytinformaatiota uusista ja vanhoista uskontoista. Yhteistyössä Kirkon koulutuskeskuksen kanssa alkaa syksyllä 1997 kolmiosainen kurssi Usko ja uskonnot.

Suomen Ekumeenisen Neuvoston (SEN) lähetyskseen ja evankelioimisen jaoston suorittanut kartoituksen ja julkaisut selvitetyksessä lähetys- ja hengellisestä työstä Venäjällä. KMN:n lähetyskonferenssi Brasiliassa antoi virikkeen tuottaa Evan-tilumi ja kulttuurit -opintovihkosen syventämään konferenssin aihepiiriä suomalaisessa kontekstissa. Konferenssin teolo-

gisesta sisällöstä järjestettiin ennen ja jälkeen konferenssin yleisötilaisuus yhteistyössä systemaattisen teologian laitoksen kanssa. Suomen lähetysneuvoston ja SEN:n jäsenyhteisöjen yhteinen työryhmä valmistelee mahdollisimman laajapohjaisen lähetyskonsultaation järjestämistä Suomessa vuonna 1998.

### Edessä uusia hankkeita

Helsingin yliopiston päärakennuksessa 21.-22.10.1997 usean eri tahon yhteistyönä järjestettiin avoin seminaari kulttuurista muutoksista ja uskonnollisista ilmiöistä. NIME järjestää 1998 missiologian ja uskontoteologian alan kurssi jatko-opiskelijoille ja tutkijoille Stavangerissa 10.-16.8. Sen luennoitsijoiksi odotetaan

alan merkittäviä kansainvälisiä asiantuntijoita: prof. Theodor Joergensen, prof. Robert J. Schreiter, prof. Carl Hallercreutz, prof. Chung Huyn Kuyng, prof. Jesse Mugambi, prof. David Kerr, Dr Anne Roald, prof. Vladimir Fjodorov ja prof. Jan Jongeneel. Societas Oecumenia puolestaan järjestää 20.-27.8. Uppsalassa konsultaation aiheena modernisuuden ambivalenssi ja ekumeeninen tutkimus.

# Reformoitujen ja helluntalaisten kansainvälisen dialogin toinen istunto Chigacossa 10.-15.5.97

Veli-Matti Kärkkäinen

Reformoitujen kirkkojen allianssin (World Alliance of Reformed Churches, WARC) ja eri helluntaikirkkojen ja -yhteisöjen välisen kansainvälisen dialogin toinen istunto pidettiin toukokuun 10.-15. päivinä Chigacossa, USA:ssa. Tämän kansainvälisen dialogin ensimmäinen kokoontuminen oli vuosi sitten Italiassa, jolloin isäntänä oli reformoitu osapuoli. Tämänkertaisen kokoontumisen isäntänä olivat helluntalaiset, vaikka kokoontumispaikka olikin reformoitu alkuperäiä oleva McCormick Theological Seminary (Chigacon yliopisto) USA:ssa. Siellä opettaa mustia helluntalaisia edustava tohtori David D. Daniels. Osa kokoontumisista pidettiin myös samalla kampuksella sijaitsevassa Lutheran School of Theology'ssa.

Kansainväiset oppikeskustelut reformoitujen kristityjen kanssa on toinen ekumeeninen dialogi, johon maailmanlaajuisen helluntailiike on osallistunut. Jo vuonna 1972 aloitettiin oppikeskustelut roo-

malais-katolisen kirkon kanssa; neuvottujen neljäs viisivuotiskausi on päättymässä, ja niitä on suunniteltu jatkettavaksi edelleenkin.

Puheenjohtajina toimivat tohtori Salvatore Ricciardi Italiasta, joka edustaa reformoituja ja professori Cecil M. Robeck USA:sta (Fuller Theological Seminary), joka on toiminut myös katolis-helluntalaisten dialogin toisena puheenjohtajana David du Plessis'n kuoleman jälkeen vuodesta 1987 alkaen.

Dialogin päämääriksi on määritelty keskinäisen ymmärryksen lisääminen ja yhteisen Raamatun tutkisteluun ja rukouksen korostaminen, jotta historian aikana valinneita erinkoluloja ja väärinkäsityksiä voitaisiin oikaisia ja tutkistella mahdollisuksia yhteiseen todistukseen. Dialogi ei koskettele näkyvän yhteyden rakentamista missään (ekumeenisessä) muodossa.

Tämänkertaisen neuvottelun teemana oli "Pyhän Hengen rooli seurakunnassa ja Raamatussa". Tämä oli luonteva jatko ensimmäiselle tapaamiselle vuosi sitten, jolloin keskusteltiin spiritualiteetista ja sen eri osa-alueista reformoidussa ja helluntalaisessa teologiassa ja kristillisessä elämässä.

Viisipäiväisen neuvottelun aikana luettiin neljä esitelmää, jotka toimivat keskustelujen pohjinä. Tri Jan Veenhof esitti reformoidun näkemyksen Raamatun ja Pyhän Hengen välisestä suhteesta, painottuen voimakkaasti Hengen roolia Raamatun Sanan ymmärtämisessä, tulkinnassa ja julistamisessa. Hollantilainen Veenhof toimii nykyisin seurakuntapappina Sveitsissä, aikaisemmin hän toimi professorina Amsterdamin vapaassa yliopistossa. Toinen reformoitu paperi, jonka luki ghanalainen tri Cephas Omenyo, kosketti Pyhän Hengen ja karismojen roolia seurakunnassa. Hänen teesinsä oli, että vaikka Calvinin mukaan (näkyvät) armolahjat ovatkin lakanneet apostolisen ajan jälkeen, Calvin olisi ollut periaatteessa hyvin avoin karismojen roolin seurakunnassa, mikäli hän itse olisi saanut niistä kokemusta! Omenyo osoitti Calvinin kirjoituksista sen kuinka suuressa määrin hän periaatteessa arvosti sekä enemmän että vähemmän "yliluonnollisia" armolahjoja, vaikkakin suhtautui niiden olemassaoloon epäilevästi - osittain siitä syystä, että pelkäsi niitä käytettävän väärin. Tri Omenyon hyvin dokumentoitu esitelmä herätti innostuneen keskustelun, jonka antia jatketaan tulevaisuudessakin.

Helluntalaisten puolelta esitelmöivät ko-realais-filippiiniläinen teologipari, tohtorit Jungjia Ma ja Wonsuk Ma. Wonsuk Ma hahmotti Pyhän Hengen roolia helluntalaisessa spiritualiteetissa ja seurakuntaelämässä. Hänen vaimonsa keskitti tarkastelemaan Pyhän Hengen roolia armolahjoissa ja julistuksessa. Molempien

pitkäaikainen kokemus lähetystyöstä ja teologian opettamisesta Aasiassa (aasi-alaisina!) toi esitelmiin ja keskusteluihin mielenkiintoista väriä. Wonsuk, joka on Vanhan Testamentin eksegeetikko ja Jun-gia, missiologi, osoittivat esitelmissään, että helluntalaisen spiritualiteetin, seurakuntaelämän ja kehittyvän teologian kulmakivenä on perustautuminen alkuseurakunnan tapaiseen (siis apostoliseen!) karismaattiseen, jokaisen kristityn pappeutta korostavaan, evankelioimista ja lähetystehtävää painottavaan hengen elämään.

Ekumeeninen dialogi parhaimmillaan ei ole pelkästään abstraktia teologista pohdiskelua, siinä kuuluu olennaisena osana toisen tradition spiritualiteettiin ja jumalanpalveluselämään tutustuminen. Isäntänä toimiva Daniels oli järjestänyt osanottajille kaksi mielenkiintoista vierailua paikallisurakuntiin. Sunnuntain jumalanpalvelus oli Chigacon suurimmassa kirkossa, mustia helluntalaisia edustavassa Apostolic Church of God'ssa, johon kuuluu nykyisin jo yli 15.000 jäsentä. Tämä megakirkko on pysytellyt tarjotuksellisesti yhdellä Chigacon köyhimmällä ja väkivaltaisimmissa alueilla, missä se tekee julistustyön ohella sosialista työtä ja yhteisön rakentamista (community development). Jumalanpalveluksessa oli aitoa afro-amerikkalaista tunnelmaa yli 100 hengen gospelkuoron mukaansa-tempaavassa - reformoitujen osanottajien (ja suomalaisen helluntalaisen) mielestä riehakkassa - musiikissa ja vastavuoroissa saarnatavassa, jossa yleisö koko ajan vastaa saarnajajan puheeseen. Jumalanpalvelus päätti - niinkuin monet väpilliset Apostolisen Helluntailiikkeen tilaisuudet - kastetilaisuteen, jossa siinä jumalanpalveluksessa piispa Arthur M. Brazierin "alttarikutsuun" vastanneet 49 ihmistä kastettiin. Jumalanpalveluksen jälkeen delegaatiomme sai tavata tämän joh-

tavan mustien helluntalaisten piispan. Useat värilliset helluntaikirkot ovat episkopalaisia. Keskiviikkoiltana vierailtiin toisessa mustien helluntalaisten kirkossa, Faith Monument'ssa, jonka kokousmeno oli vielä selvästi reippaampaa ja tilaisuus kestikin lähes neljä tuntia.

Dialogin osanottajat edustavat melko kattavasti sekä reformoidun kirkon että helluntalaisten kirjoa maailmanlaajuisesti, kuten osallistujaluetelosta (puheenjohtajien ohella) voi päätellä: reformoituja edustavat professori Yo-Han Hyun (Korea), professori Cephas Omenuo (Ghana), tri Sydney S. Salins (Intia), professori Marsha S. Haney (USA), tri Jan Veenhof (Hollanti/Sveitsi), tri Henry S.

Wilson (Intia; WARC:n päämaja Genevessä, Sveitsisä), Silas Pinto (Brasilia); helluntalaiset edustajat olivat tri Harold Hunter (USA, Pentecostal Holiness Church), tri Jean-Daniel Pluss (Sveitsi), professorit Frank Machia, Dan Albrecht ja Richard Israel (USA, Assemblies of God), Anthea Butler (USA, Foursquare Gospel), tohtorit Junjia Ma ja Wonsuk Ma (Korea/ Filippiinit), professori David D. Daniels (USA, Church of God in Christ) ja Veli-Matti Kärkkäinen (Suomi).

Viisivuotiseksi suunnitellun dialogin kolmas istunto pidetään toukokuussa 1998 Sveitsissä, pääteemana on silloin lähetystö ja missiologia.

Reseption www-nurkkaus  
Uusia internet-osoitteita

## Ortodoksisia www-sivustoja

Matti Kotiranta

Reseption ekumeeniset linkit löydetään www-osoitteesta:  
[http://www.helsinki.fi/~steol\\_ww/arkisto/Ekumeniikan\\_arkisto.html](http://www.helsinki.fi/~steol_ww/arkisto/Ekumeniikan_arkisto.html)  
Ohessa uusia ekumeenisia linkkejä.

Ortodoksisten kirkkojen ylläpitämät www-sivut ovat viimeisen vuoden aikana kasvaneet määrältään huomattavasti ja käsittävät useita satoja sähköisiä osoitteita.

Tehdäkseen navigoinnin internetissä helpomaksi ortodoksiset organisaatiot ovat luoneet www-sivuja, jotka on ryhmitelty *aiheittain* tai *erillisin hakulausein*.

Laajoja ortodoksista kirkkoja koskevia www-luetteloita on löydettävissä mm. seuraavista osoitteista:

<http://www.SSPeterPaul.org/links.html>  
<http://www.or.ru/Links/Resources.asp>  
<http://www.theologic.com/links.html>  
<http://www.holy-trinity.org/links.html>  
<http://www.geocities.com/Vienna/1470/orthlink.html>

<http://www.ocf.org/OrthodoxPage/resource/resource.html>

Osoite <http://www.or.ru/Links/Resources.asp> on osa venäläistä palvelinta "Orthodoxy in Russia" (<http://www.or.ru/home.asp>) ja se sisältää erityisen osan, jossa on mainittu venäjänkiiset www-osoitteet.

Venäjänkielisiä uutishakemistoja on myös seuraavissa osoitteissa:

<http://www.user.cityline.ru/~dmitrym/>  
[http://www.glasnet.ru/~zeleny/ch\\_cites.htm](http://www.glasnet.ru/~zeleny/ch_cites.htm)  
<http://www.orthodox.spb.ru/internet.htm>

Katalogi-osoitteesta

<http://www.theologic.com/links.html>  
löytyy mm. seuraavat aihehakusanat:

- \* Ortodoksiens kirjallisuus ja rukous-elämä;
- \* Ortodoksiset kustantajat ja kirjakaupat;
- \* Ortodoksiset organisaatiot ja laitokset;
- \* Ortodoksiset tutkimuslähitteet, internet ja arkistot;
- \* Ortodoksiens ikonografia, -taide ja -arkkitehtuuri; Ortodoksiens patriarkaatit ja hiippakunnat;
- \* Ortodoksiset luostarit, seurakunnat ja lähetystyö;
- \* Ortodoksiset koulutus organisaatiot.

Hakulauseet www-sivuilla <http://www.holy-trinity.orgainks.html> on ryhmitelty seuraavasti:

- \* Amerikan ortodoksiens kirkon (OCA) ja muiden Amerikassa sijaitsevien paikallisten ortodoksiens kirkkojen seurakunnat ja organisaatiot;
- \* Ortodoksiens kirkon liturgia;
- \* Ortodoksiens ikonografia, taide ja -arkkitehtuuri;
- \* Ortodoksiens kirjallisuus;
- \* Historia;
- \* Orthodoksiens yritystoiminta ja business; - Ortodoksiens uutiset;
- \* Ortodoksiens luostarit.

Osoite <http://www.geocities.com/Viena/1470/orthlink.html> käsittelee seuraavia teemoja:

- \* Ortodoksiens uutiskatsaus;
- \* Ortodoksiens hengellisyys, kristillinen elämä;
- \* Ortodoksiens kustantajat ja jälleenmyyjät;
- \* Ortodoksiens pyhäät;
- \* Ortodoksiens hyvintekeväisyys organisaatiot;
- \* Paikalliset ortodoksiens kirkot.

Venäjän ortodoksiens kirkon (VOK) www-sivujen määritö on kasvanut huikaisesti. Eräät VOK:n hiippakunnat ovat luoneet omia kotisivuja. Voidaan mainita mm. seuraavat:

- \* Valkovenjän eksarkaatti ([http://belarus.net/exarchat/church\\_2.htm](http://belarus.net/exarchat/church_2.htm));
- \* Pietarin hiippakunta (<http://www.volmon.ru/adv/church/>);
- \* Nizhni Novgorodin hiippakunta (<http://www.orthodox.sci-nnov.ru/>);
- \* Tverin hiippakunta (<http://www.mmt.tver.ru/tver96/entpr/a2059.html>).

Hiippakuntien lisäksi omia www-sivuja ovat avanneet seurakunnat ja luostarit. Pienemä kuriositeettina voi mainita mm. seuraavat osoitteet:

Moskovian Tushinon Meidän Herramme transfiguraation kirkon (The Church of the Transfiguration of Our Saviour at Tushino in Moscow) www-sivut: (<http://users.goldnet.ru/iphram/NMPG.HTM>)

Pyhän Dimitrin seurakunnan www-sivut: (<http://www.http://cnit2.uniyar.ac.ru/salon/w0.htm>)

Jaroslavissa sijaitsevan Tolgan luostarin sivut:

(<http://cnit2.uniyar.ac.ru/yaros/www00108.htm>).

Monet organisaatiot ja yksityishenkilöt ovat tehneet omia kotisivuja, joista voi mainita mm. seuraavat:

- \* Metaphrasis news agency (<http://www.glasnet.ru/~mf/>);
- \* Russian Orthodox Information-Publishing

Centre (<http://www.orthodox.spb.ru/>);

- \* St. Philaret's High Orthodox School

- (<http://www.glasnet.ru/~stphilaret/>);
- \* Orthodox Medical Education Centre "Life" (<http://www.user.cityline.ru/~dmitrym/>);
- \* Michael Zeleny (<http://www.glasnet.ru/~zeleny/index.htm>);
- \* Oleg Voskresensky (<http://www.bethel.edu/>);
- Deacon Andrew Kurayev (<http://www.trimo.com/kurayev/>).

Edellä mainitussa osoitteissa on lukematonta postituslistoja, joihin voi jättää osoitetietonsa. Postituslistat käsittelevät laajasti ortodoksisuutta: oppia, liturgiaa, kirkkomusiikkia, hyväntekeväisyttä, tunnustusten välisiä suhteita jne. Ortodoksiisia postitusosoitteita (Orthodox mailing lists) on mm. seuraavissa www-osoitteissa:

<http://www.ocf.org/OrthodoxPage/resource/lists.html>  
<http://www.holy-trinity.org/lists.html>

<http://www.ocf.org/OrthodoxPage/resource/catalogs.html>  
<http://www.goarch.org/worldnews/>

Jokaiselta listatalta (list) löytyy informaatiota teemoittain ja hakusanoittain. Esimerkiksi rekisteröityminen www-osoitteen <http://www.goarch.org/worldnews/> postituslistalle mahdollistaa Ortodoksiia koskevien uutiskatsausten saamisen sähköisesti ilman maksua heti rekisteröinnin tapahtuttua.

# Katolisia www-sivustoja

Mikko Ketola

## Suomen katolinen kirkko

<http://www.katt.fi/katt/>  
Asiallisten monipuolin sivusto, jota ylläpitää Katolinen tiedotuskeskus. Täältä löytyvät linkit mm. muiden Pohjoismaiden katolisten kirkkojen kotisivuille.

## The Holy See

<http://www.vatican.va>  
Vatikaanin virallinen kotisivu. Pääotsikot: The Holy Father; The Roman Curia; News services, josta löytyy mm. tuorein L'Osservatore Romano; The Vatican Museums; Jubilee 2000; Archive.

## The Catholic Encyclopedia

<http://www.knight.org/advent/cathen>  
Alkuperäinen painettu ensyklopedia ilmestyi 15:nä niteenä vuosina 1907-1922 ja löytyy mm. Helsingin yliopiston kirjastosta. Tässä keskeneräisessä mutta vähitellen valmistuvassa (vapaaehtoisia

avustajia kaivataan!) verkkoversiossa on n. 4600 artikkelia (alkuperäisessä painetussa on n. 11 600).

## Catholic Files

<http://listserv.american.edu/catholic/>  
Erittäin monipuolin kokonaisuus, joka sisältää kymmeniittäin linkkejä mm. erilaisiin katolisiin järjestöihin ja siitäntökuntiin.

## Catholic Resources on the Net

<http://www.cs.cmu.edu/People/spok/catholic.html>  
Sisältää linkkejä seuraaviin aihepiireihin: Catholic liturgy and worship, Catholic teaching, Catholic culture, Catholic people ja Catholic organizations.

Sivuston ylläpitäjän oma luonnehdinta: The usage of the term "Catholic" on these pages follows that of the Second Vatican Council, which defines the Catholic Church as the church "governed by

the successor of Peter and by the Bishops in communion with him." (Lumen Gentium, 8). This index is edited by John Mark Ockerbloom, a lay Catholic. It is not sponsored by any Catholic organization, and may link to material not endorsed by the Catholic Church. It does, however, attempt to identify official Catholic documents and positions as such.

## Christus Rex

<http://www.christusrex.org/>  
Ulkoasultaan kirjava mutta sisällöltään melko monipuolin sivusto. Sisältää linkkejä laidasta laitaan, mm. Isä meidän 30:lla eri kielellä, ei kylläkään suomeksi, ja kuvia Tiananmenin aukion verilöylystä vuodelta 1989.

Sivuston toimittajan oma ilmoitus: Christus Rex et Redemptor Mundi, a private, non-profit organization and its Executive Director Michael Olteanu are solely responsible for the design of this server, for generating all images and commentaries. They should not be construed as being endorsed by or as being representative of the official position of the Holy See or any agency thereof.

## Teologisia kokemuksia Etelä-Intiassa

Jyri Komulainen

Kun tarkkailee maailmamme nykyisiä "megatrendejä", yksi ilmeisimmistä on Aasian nousuminen siihen merkitykseen, joka sillä kiistämättä kuuluukin väkimääränsä ja sivilisaatioittensa korkean iän perusteella. Tämä näkyy erityisesti maanosan itäissä osissa: Kiinan kysymykset ovat dominoineet kansainvillistä tiedonvälitystä, ja Kaakkois-Aasian nousu taloudelliseksi voimatekijäksi on jo pitkään tunnustettu – viimeikäinen kriisi osoittaa, että koko maailmantalous heittelee Itä-Kaakkois- ja Itä-Aasian mukana. Intian saanti muun Etelä-Aasian kehitys on epäilemättä jälkjunnassa, jos vertauskohdaksi otetaan itäisempi Aasia, mutta käynnissä oleva muutosprosessi ei ole yhtään vähäisempi tai vihemmän todellinen.

Jos Aasian tarjoamia haasteita tarkastellaan kulttuurin ja uskonnnon näkökulmasta, Intian painoarvo korostuu. Teologien lieneekin siksi syytä kohdistaa Aasiaan pääti tihyyilevä katseensa ensimmäiseksi Intiaan. Ajankohtaiseksi asian tekee esimerkiksi se, että intialaisuus näyttää tekevän pop-kulttuurissa uutta tulemistä

sitten hippivuosien. Intialaiset vaikuttavat myös olennaisen juonteen New Age -uskonnollisuudessa, joka edelleen elää ja voi hyvin, vaikkei siitä enää yhtä paljon kohistakaan kuin vuosikymmenen alussa.

### Teologisia opintoja Intian tietokonekaupungissa

Sain tammi-lokakuun 1997 aikana suorittaa teologisia jatko-opintojani Etelä-Intiassa niin Kirkkojen Maailmanneuvoston kuin oman kirkkon tuella. *The United Theological College* (UTC), jossa opiskelin, on yksi Intian vanhimmissa ja tunnetuimmista teologisista opinahjoista. Intiassa ollessani tutustuin myös muihin teologiisiin seminaareihin, kuten Chennaisa (ent. Madras) sijaitsevaan Gurukulun luterilaiseen seminaariin. Kaiken kaikkiaan minut yllätti Intiassa teologisten seminaarien ja teologisen kirjallisuuden suuri määrä – toisaalta, onhan kristittyjä Intiassa peräti parikymmentä miljoonaa,

vaikka prosentuaalisesti osuus onkin pieni.

UTC sijaitsee Karnatakan osavaltion pääkaupungissa Bangaloressa (n. 5 milj. as.). Intian tietokonekaupunkina tunnettu Bangalore on Mumbain (ent. Bombay) ja Delhin rinnalla maan teknis-taloudellisen kehityksen avainkaupunki, siksi sen kaupunkikuva on Intian mittakaavassa hyvin moderni. Tämä käy hyvin ilmi vertaamalla sitä vaikkapa Etelä-Intian suurimpaan metropoliin Chennaihin. Chennai on ilmeeltään paljon "intialaisempি" kuin Bangalore, jonka modernius näkyy etenkin nuorison länsimaisalaistyypissä pukeutumisessa, kiuvaassa rakentamisessa sekä palveluiden ja merkkituotteiden valikoimassa.

Taloudellisen boomin tuomat edut rajoittuvat kuitenkin koulutettuun keskiluokkaan<sup>1</sup>. Ostoskaduilla kulkevat kerjäläiset ja rakennustyömaiden liepeillä kohovat hökkelikylät muistuttavat toisesta intialaisesta todellisuudesta. Jos tulot jakaantuivatkin hyvin epätasaisesti, Bangaloren miellyttävää ilmasto on kuitenkin kaikkien ulottuvilla. Deccanin ylängöllä lähes kilometrin korkeudessa sijaitsevassa Bangaloressa ei ole lainkaan niin tukalaa kuin muissa Intian suurkaupungeissa.

UTC:n campus-alue on hämmästyttävästi puhdas, hyvin hoidettu ja rauhallinen keidas kaoottisessa intialaisessa miljoona-kaupungissa. Vanhimmat kiviset talot suo-

vat häivähdyksen menneestä siirtomaajästä, jolloin ne rakennettiin. Korkeat puut varjostavat auringolta ja tarjoavat asuinpaikan linnuille. Takaisin intialaisiin realiteeteihin päästäänkseen ei tosin tarvitse kuin astua campuksen portista ulos: Miller's Road, jonka varrella UTC sijaitsee, on raskaan liikenteen kuormittama ja saastuttama – tien varrella voisi hyvin kuvitella katsovansa kuorma-autojen romurallia, johon tulee osallistua mahdolismman tiydellä lastilla!

Kun UTC perustettiin vuonna 1910, se oli ensimmäinen ekumeeninen teologinen instituutio Aasiassa. Tänä päivänä UTC:n opiskelijat tulevat lähiin Intian eri protestanttisista kirkkokunnista mutta joukossa on myös monia Tuomas-kristityjä Keralasta. Opiskelijoiden kirkollinen tausta ulottuu näin ollen aina vapaakirkollisista traditioista vanhaan syrialaiseen korkeakirkolliseen perintöön. Opettajakunnassa on myös roomalais-katolisia, joten UTC voi luonnehtia ekumeenisesti hyvin laajapohjaiseksi.

Maantieteellisesti opiskelijat saapuvat eri puolilta Intiaa. Paino on luonnonlisesti niillä alueilla, missä kristinuskolla on subteellisen vahva jalansija: näitä ovat neljä eteläistä osavaltiota (Andhra Pradesh, Karnataka, Tamil Nadu ja Kerala) sekä Koillis-Intia. Varsinkin jälkimmäiseltä alueelta tulevat opiskelijat tuovat oman sähvynsä UTC:n ilmeeseen, koska Koillis-Intian asutus muodostuu lukuista heimoista, joilla on enemmän etnistä yhteyttä

1. Intiasta puhuttaessa 'keskiluokka' (middle class) viittaa siihen varakkaaseen vähemistöön, jonka clintasoa voisi verrata länsimaiseen keskiluokkaan ja joka todellisuudessa on maan yläluokkaa.

Kaakkois-Aasiaan kuin Intiaan<sup>2</sup> Satunaisesti opiskelijoita on myös naapurimaista sekä kauempaan "ekumeenisina opiskelijoina". Suomalaisiakin on UTC:llä vuosien saatossa opiskellut muutamaa.<sup>3</sup>

Koska opiskeljakanta on näin kirjava, opetus on kauttaaltaan englanninkielistä.<sup>4</sup> Opiskelijat joutuvat kuitenkin opintojen saa kuluessa käänämään tietyn määritän teologista tekstiä omille kielilleen. Ajatuksesta on näin kartuttaa teologista pääomaan myös intialaisilla kielillä. UTC:n panos intialaisen teologian julkaisuun on muutenkin merkittävä. College julkaisee aikakauskirjaan nimeltä *Bangalore Theological Forum* ja kustantaa teologista kirjalaisuutta, myös uusia laitoksia intialaisen teologian klassikoista.

Vaikka UTC syntyikin lähetystöön tekijöiden vision tuloksesta, se alkoi pian ensimmäisten vuosikymmentensä jälkeen intialaistua. Kehitystä pidettiin suotavana. Merkittävimpänä virstanpylvääni voitiin J. Russell Chandranin valintaa rehtoriksi 1954. Hänen rehtorinkautensa kes-

ti kolmisen vuosikymmentä, joten Chandrania – jonka vielä saattoin nähdä vierailuvan ahkerasti campusella – voi pitää UTC:n historian merkittävänä vaikuttajana. Nykyinen rehtori on Gnana Robinson, ja opettajakunta on muutenkin intialaista muutamien poikkeuksien. Suurin osa UTC:n opettajakunnasta on kuitenkin suorittanut tohtoriopintonsa ulkomailta, lähinnä Saksassa ja Yhdysvalloissa. Oman lisänsä opettajakuntaan antavat eri puolilta etenkin englanninkielistä maailmaa saapuvat vierailevat professorit. Myös taloudellisesti UTC edelleen saa tukea ulkomailta.

UTC:n alueella pitää majaansa *South Asian Theological Research Institute* (Sathri), joka on Senate of Serampore Collegen alaisten teologisten seminaarien yhteinen tohtorikoulutusohjelma. Näin ollen campusella asuu B.D. ja M.Th.-opiskelijoiden ohessa monia tohtoriopiskelijoita. Nimestään huolimatta Sathri koostuu pääasiassa intialaisista opiskelijoista, sillä teologia on muualla Etelä-Aasiassa – Sri Lankaa ehkä lukuunottamatta – vielä lapsenkengissä. Kaiken kaik-

kiaan Sathrin olemassaolon voi hyvinkin odottaa johtavan intialaisen teologian entistä suurempaan itsenäisyyteen. Sathrin johtaja K.C. Abraham on aktiivisesti mukana kolmannen maailman teologien yhteistyöhankkeissa.

### Intialaisen teologian trendejä

Intialainen teologinen keskustelu on vilkasta ja vakiintunutta. Varsinaisen kontekstuaalisen teologian synty ajoittuu Intiassa viime vuosisadalle, mikä on tietenkin sangen myöhäinen ajankohta ottaen huomioon sen, että Keralassa on ollut kristillisyyttä jo ensimmäisiltä kristillisiltä vuosisadoilta saakka, perimätiedon mukaan itse apostoli Tuomaan tuomana. Tästä huolimatta ensimmäiset kontekstuaalisointirykset tapahtuivat Intiassa kauan ennen kuin kontekstuaalisaatiosta tuli teologinen muotisana. Uusia ajatuksia ja ilmaisutapoja ei kuitenkaan katsottu aina kovin suopeasti tuolloin yhä Intiassa vaikuttaneiden eurooppalaisten lähetystöön tekijöiden keskuudessa eikä sen koostumin roomalais-katolisen kirkon hierarkiassa. Toisaalta intialaisen teologian pioneerit eivät osoita aina säästelleet sanoja kritikoidessaan lännestä tuo-

tua teologiaa. Tänään tilanne on toinen. Sekä protestanttisen että roomalais-katolisen teologian kysymyksenasettelu nousee yhtä lailla intialaisesta kontekstista, joskin Vatikaanin II konsiliaarin jälkeen katoliset ovat etenkin uskontoteologiasa edenneet yleisesti ottaen protestantteja rohkeammin.

Ensinnäkin on huomattava, että nykyinen intialainen teologia on etääntynyt intialaisen teologian varhaisemmasta perinnöstä ja omaksunut samankaltaisia kysymyksenasetteluita kuin kolmannen maailman teologiat yleensä. Aiemmin kontekstina oli ennen muuta klassisen hindulaisuuden perintö: esimerkiksi Brahmapandhab Upadhyaya ja Bengal Chakkrai olivat itse käännynnäisiä ylemmän kastin hindulaisuudesta ja sovelsivat siksi kristillisessä reflektiollaansan sanskrit-käsitteitä ja hindulaisia ajattelumuotoja, joihin olivat kasvaneet.<sup>5</sup>

Tämänhetkinen teologia nostaa Intian sosio-politiset realiteetit yhä korostetummin etualalle. Näin intialainen teologia on saanut monia emansipatorisia piirteitä, tosin omintakeisin painotuksin. In-

2 Koillis-Intia on myös sikäli erilainen osa Intiaa, että siellä vallitsevana uskontona on kristinusko. Tämä johtuu pitkälti siitä, että alueen animistiset heimojoukot eivät ole muodostaneet samanlaista vastusta kristilliselle missiolle kuin muualla Intiassa vallitseva hindulaisuus.

3 UTC:n yhteystiedot ovat: The United Theological College, Post Box 4613, 63 Miller's Road, Bangalore 560 046, India. Fax: +91-80-3330015. Rehtori Gnana Robinson ilmäsi kiinnostuksensa suhteiden kehittämiseen myös Suomen suuntaan. Myös itse annan mielelläni lisätietoja UTC:stä kuten muistikin tässä käsitellyistä kysymyksistä: Jyri Komulainen, Systemaattisen teologian laitos, PL 33 (Aleksanterinkatu 7), 00014 Helsingin Yliopisto, p. 09-19123129, sähköposti: jyri.komulainen@helsinki.fi

4 Britit jättivät Intialle pysyväksi muistoksi siirtomaavallasta englannin kielen, joka on monikielisessä Intiassa yhä tärkeä. Englannin asema on erityisen vahva dravida-kieliä puhuvassa Etelä-Intiassa, jossa ei ole koskaan hyväksytty Delhin keskushallinnon pyrkimyksiä tehdä yleisintialainen kieli pohjoisen vallitsevasta indo-eurooppalaisesta kielessä, hindis-tä.

5 Erinomainen yleisestys tästä varhaisemmasta vaiheesta on Robin Boydin "An Introduction to Indian Christian Theology" (2. p.1975). Kuvataan on, ettei Boydin kirjassa vielä paljoakaan kosketella vapautuksenteologisia teemoja: intialainen teologia syntyi ennen muuta vuorovaikutuksessa klassisen hindulaisuuden kanssa. Ehkä tässä on myös yksi syy, miksi se jää tietyssä mielessä elitistiseksi projektiksi yläluokan brittiläisen koulutuksen saaneiden bramini-käännynäisten ajatusmaailma kun oli sangen kaukana kristittyjen massan kokemuspirstistä.

tian radikaalein vapautuksen teologia ottaa lähtökohdakseen dalitien<sup>6</sup> sekä heimoväestön kamppailun oikeuksiensa puolesta. Olennaista on tällöin klassisen hindulaisuuden kategorinen hylkääminen teologian tekemisen materiaaleja valitessa, sillä mainitut väestöryhmät ovat kokeneet sortoa juuri kastisysteemin taholta. Myös naisten oikeuksien vaativinen on Intiassa hyvin relevanttia: tyttölasten murhat, liian vähän myötäjäisiä tuovienviisiantien poltot ja perheväkivalta ovat synkkää todellisuutta Intiassa, kuten sanomalehdistä saattaa lähes päävitätiin lukea.<sup>7</sup>

Toinen teologista keskustelua dominovaaihe on uskonnollisen pluralismin kohtaaminen. Uskontokysymys nousee jo luonnonstaati etualalle Intiassa, mutta yhdistävän pahemmaksi ongelmaksi muodostunut kommunalismi vain korostaa aiheen keskeisyyttä praksikseen orientoituneen teologian agendassa. Nämä ollen uskontojen välisen kohtaamisen teologiset perusteet ovat saaneet yhä enemmän so-

sio-poliittisia säävyjä: ensisijaisena tavoitteena tuntuu usein olevan yhteiskunnallisten järnitemien liennytäminen, eikä esimerkiksi spiritualiteetin syventäminen saati kirkon missio.

Suhdautuminen toisiin uskontoihin on kysymys, jonka perusteella Intiassa voi vetää rajaviivaa perinteisempää lähetystyötä kannattavien teologien ja dialogia painottavien, usein pluralistisesti ajattelevien teologien välille. UTC kuuluu maaneensa puolesta julkimmäiseen ryhmään. Sangen monet UTC:n opettajista luonehtivat minulle teologiaansa pluralistisin sanankäentein. Myös tunnettu pluralisti, KMN:n dialogiohjelman ensimmäinen johtaja Stanley J. Samartha kuului edelleen UTC:n opettajakuntaan, vaikka onkin jo varsinainen eläkkeellä. Itse asiassa UTC:lla avattiin 29. syyskuuta 1997 uusi ohjelma, joka keskittyy uskontojen kohtaamiseen: Tarkoitus on ohjelman puitteissa järjestää erilaisia dialogeja. Se,

että dialogia ei haluta rajata uskonnollisten spesialistien piiriin, tai konkreettisen osoituksen siinä, miten avajaistilanteeseen oli kutsuttu puhumaan eriuskontoisia aktiivisia maallikkoja.

Minulle syntyi sellainen vaikutelma, että pääillimmäisenä huolenaiheena uskontodialgin kannattajilla olisi se, miten dialoginen asenne saatasiin läpi myös konkreettisella seurakuntatasolla. Tästä keskusteltiin esimerkiksi mainitussa CSI-konsultaatiossa. Toinen ongelma tuntuu olevan muiden uskontojen kannattajien epäluuloisen asenne kristityjen promotoimaa uskontodialgia kohtaan. Joka tapauksessa intialaisessa akateemisessa teologiassa – ainakin siinä määritin kuin minä sen kohtasin – pluralismi tai ainakin hyvin avara dialogiasenne tuntuu olevan jo vallitseva paradigma lukuunottamatta evankelikaalisia pürejä.

#### Jumalanpalveluselämän indigenisaatiota

Vaikkei liturgian indigenisaatiolla olisikaan teoriassa viiltämätöntä sidetti pluralis-säävyiseen uskontoteologiaan, näyttää kuitenkin siltä, että käytännössä nämä kaksi trendiä kulkevat yhdessä ¾ ainakin jos kysymys on sellaisesta dialogiasenteesta, jonka motiivit nousevat spiritualiteetin teologiasta. UTC pyrkii antamaan hengelliselle elämälle intialaisen muodon, mikä näkyy esimerkiksi lampun sytyttä-

misenä, rangoli-kuvioina ja ennen muuta bhajan-lauluina, jotka säestetään intialaisin instrumentein ja joita lauletaan Intian eri kielillä, kuten hindiksi: *Prabhu tere nam ko smaran kare hum, smaran kare re bhajan kare hum, Swami Yesu Sharanam Sharanam...*<sup>8</sup> UTC:n jumalanpalveluselämässä lauletaan kuitenkin myös metodistisia hymnejä, joten indigenisaatio ei suinkaan ulotu kaikkialle. Haluaisinkin siksi keskittää kokemuksiini roomalais-katolisissa paikoissa, joissa indigenisaatio on hyvin pitkälle vietetty.

Ensinnäkin vierailin Shantivanamin Saccidananda-ashramissa<sup>9</sup>, joka sijaitsee Tamil Nadussa lähellä Tiruchirappallin temppelipaunkia. Sen perustivat vuonna 1950 ranskalaiset Jules Monchanin ja Henri Le Saux. Jälkimmäinen muistetaan paremmin munkkinimellään Swami Abhishiktananda. Nykyisin benediktiniläis-säännölle rakentuvan ashram-luostarin varsinaisen voimahahmo on kuitenkin ollut englantilaissyntynen Bede Griffiths, joka kuoli muutama vuosi sitten.

Luostari on mahdollisimman pitkälle sovitettu hindu-ashramin muotoon, mikä näkyy niin elämäntavassa kuin arkitektuurissa: Paljasjalkaiset munkit pukeutuvat oransseihin kaapuihin, nauttivat vegetaarisesta ruokansa lattialla istuen ja hoitavat spiritualiteettiaan myös intialaisin metodinein, joihin kuuluu jooga ja hindutekesteihin perehtyminen. Luostarin kap-

6 Dalit on nimitys, jota perinteisen kastiyhteiskunnan "koskemattomat" (*untouchables*) halluvat itsestään käyttää. Esimerkiksi Mahatma Gandhin heille antama nimitys Jumalan lapset (*harijan*) koetaan holhoavana ja väheksyväni. Dalit-kysymykseen liittyvä kysymyksen asetus dominoi hyvin vahvasti Intian poliittista elämää. Lainsäädäntö takaa periaatteessa daliteille (*scheduled castes*) ja heimoille (*scheduled tribes*) tietyt kiintiöt poliittikassa ja koulutuksessa. Tämä ei tietenkään miellytä "hindulaista Intiaa" (*Hindutva*) ajavia tahoja (esim. *Bharatiya Janata Party*), jotka ovat nousseet yhä painavammaksi poliittiseksi voimaksi. Dalit-kysymys aiheuttaa myös satunnaisia levottomuuksia, esimerkiksi Maduraissa ja Bombayssa sattui väkivaltaisuksia kesällä 1997. Dalit-kysymys koskettaa syvästi Intian kristityji, koska niemenomaan monet dalitit käntyivät aikanaan kristinuskoon. Eri-tyisen ongelmalliseksi dalit-kristityjen aseman tekee, ettei heitä uskontonsa tähden koske se lainsäädäntö, joka pyrkii dalitien aseman parantamiseen.

7 Kirkotkaan eivät ole vapaita Intian vitsauksista, kuten kastipohjaisesta diskriminaatiosta tai korruptiosta. Esimerkiksi 9.-12.7.1997 UTC:lla järjestetyissä CSI:n (= Church of South India) 50-vuotisjuhlakonsultaatioissa useat puhujat kiinnittivät huomionsa CSI:n enemmistön muodostavien dalitien heikkoon asemaan ja kirkollisissa vaaleissa yleiseen länteenostoon. Erityisen järkyttäväksi oli taas toisaalla kuulla, miten eräs vapaissa kristillisissä piireissä kävää tytövauvan issi tai "kirkonmäellä" kehotuksia vauvan surmaamiseksi.

8 = Herra, muistamme Sinun nimiesi ja ylistämme Sinua, Mestari Jeesus, turvapaikka.

9 Shantivanam = Rauhan metsä; Saccidananda = Oleminen-järki-autous, upanisadinen käsite, jota käytetti Triniteteen intialaisena symbolina. Saccidananda ashram ottaa vieraita vastaan. Osoite on: Shantivanam, Tannirpalli 639107, Kulitalai, Trichy Dt, Tamil Nadu, India.

peli on ulkoa nähtynä kuin pieni etelä-intialainen temppeli, erona vain se, että hindujumalten sijasta katolta löytyvät Neitsyt Maria, joogaava Kristus sekä apostoleita ja kirkkonopettajia. Evankelista Luukasta symboloiva härkä ei eroa mitenkään Shivan Nandi-härästä, jollaisia näkee hindutemppelien katoilla!

Kappelissa ei luonnollisestiakaan ole tuo-leja, vaan lattialla istutaan loodusasennossa.<sup>10</sup> Varsinaisen alttarin sijaan kappelin ydin on hindulaistyypinen *sanctum sanctorum*, hämärillä syvennyksä, joka symboloi "sydämen luolaa", jossa Jumala asuu. Siinä ei kuitenkaan ole hindutempelin tapaan patsasta vaan kivi, johon on kaiverrettu krusifiksi ja jonka sisällä ehtoollissakramenttia säilytetään.

Rukoushetket alkavat sanskritinkielisellä Gayatri-mantralla, minkä jälkeen seuraa bhajanien laulamista sekä hindulaisten ja kristillisten tekstien lukua. Itselleni jää erityisen vahvasi mieleen iltarukoiksen pää-tös, joka oli täydellinen sovellutus hindulaisesta temppelipalvonnasta (*puja*): Valot sammuttettiin, kelloa kelistettiin ja suoritettiin *arati*-rituaali eli heilutettiin tulta alttarin edessä. Intensiivisessä hetkessä tapahtui eriläinen *darshana* eli Jumalan näkeminen ulkoisessa manifestaatiossa. Pyhä tuli tuotiin kosketeltavaksi ja jo-

kaiselle annettiin tuhkaa otsalle sivelitäväksi. Itse ymmärsin tuossa kristillisessä iltarukoiksesssa enemmän hindulaisuudesta kuin ehkä milloinkaan aiemmin. Saattoin tajuta, miten emotionaalisesti syvän kokemuksen hindu temppelissään saa. Kun kaikkein pyhin, *garbhagriha* – "kohtutalo", missä idoli asuu – peittyy pimeyteen ja sen edessä heilutetaan elävä tulta, yhdistelmä on suorastaan numentalinen, Rudolf Otto terminologiaa lainatakseni.

Ehtoollisen vietto noudattelee Shantivanamissa siinä määrin kuin mahdollista intialaisia muotoja:<sup>11</sup> Altarina toimii kivi-paasi, joka etiisesti toi mieleeni Shivan temppeleissä keskeisen *lingamin*. Liturgian suorittava pappi istuu tämän takana ja näin ollen suorittaa ehtoollisliturgian tavalla, joka tuo mieleen erilaisten hinduittien suorittamisasennon. Pappi pirkottaa alttarin ja seurakunnan ylle vettä sekä juo itse sitä kuluksen puhdistumisen symboloimiseksi. Ehtoollisaineiden ympärille asetellaan kahdeksan kukkaa sanskritinkielisten mantrojen säestämänä. Kukkien asettelussa symboloi ilmansuunta. Messu piirtyy näin luonnonkunnan keskipisteenä. Ehtoollisaineita kunnioitetaan suitsukkeilla ja tulella. Erilaisten aineiden läsnäolo merkitsee, että messussa uhraataan symbolisesti Jumalalle koko kos-

mos, sen neljä elementtiä – vesi, maa, ilma ja tuli.

Shantivanamin ashram on periaatteessa kaikille uskonnolle avoin, ja tämä avara asenne on sovellettu hyvin pitkälle. Vaikka eräs katolinen teologi kiistikin toisaalla, että Intiassa myös ei-katolinen kristitty saati ei-kristitty voisi nauttia katolisen ehtoollisen, en voisut olla havaitsematta epävirallista väljyyttä kysymyksessä: ainakin minun annettiin ymmärtää, ettei protestanttisuuteni olisi mikään ongelma Shantivanamissa. Eräässä Intian katolisten teologien seminaarissa jo vuosikymmen sitten esitettiin ajatus, että Jeesuksen liikkeeseen sitoutunut ei-kristittykin voisi nauttia ehtoollisen, vaikkakin tietyin reunachdooin. Virallinen katolinen teologia opettaa tieteenkin toisin.

Bangaloressakin voi osallistua indigenisoitun roomalais-katoliseen messuun, joten sellaisen kokeminen ei vaadi uuvuttavaa matkaa Tamil Nadun maaseudulle. Swami Amalorpavadasin clämäntyön tuloksena syntynyt *National Biblical Catechetical and Liturgical Centre* (NBCLC) järjestää joka keskiviikko messun, jossa musiikki on intialaista ja joka muodollisesti on sovitettu hindulaisiin tapoihin. Koska Shantivanamissa on oman vaikutelman mukaan vietty indigenisaatio kokonaisuudessaan NBCLC:täkin pidemmälle, olen edellä kuvannut niemenomaan sen bengellistä elämää – tosin molemmat indigenisoidut messut noudattelevat hyvin pitkille samaa rakennetta.

## Etelä-Intian hindulaisia ihmemeitä

Intian kristillisestä elämästä kiinnostuneelle Bangalore kirkkoonneen, seminaareineen ja kirjakauppoineen on hyvä kohde. Vaikka Bangaloressa voi hyvin tutustua myös hindulaisuuteen ja lihhes kaikkiin muihinkin Intiassa vaikuttaviin uskonnollisiin traditioihin, uskontotieteelliseltä kannalta on mielekkäämpää matkustaa viereisen Tamil Nadun osavaltion temppelikaupunkiin, kuten Maduraihin tai Chidambaramiin. Tamil Nadun temppelit ovat ainutlaatuisia historiallisia monumentteja. Pohjois-Intiasta ei juuri löydy mitään vastaavaa, koska muslimit hajottivat siellä temppeliteitä maan tasalle. Ikivanhasta atmosfääristään huolimatta temppelit eivät ole pelkästään kiveen hakattua menneisyyttä, vaan palvonta on tänään yhtä elävää kuin vuosisatoja sitten. Mielenkiintoista on, että temppelit on usein omistettu jumaluksille, joiden palvonta on paikallisista mutta jotka jäsennetään osaksi yleisempää hindutraditiota: esimerkiksi Kanyakumarin temppeli on omistettu Neitsyt Jumalatar Kanyakumarille ja Madurain temppeli Meenaksille, jotka molemmat ymmärretään Devin eli "Jumalattaren" olomuodoiksi ja assosioidaan Shiva-traditioon.

Erityisen suosittu temppeli on Tirupatisa, Andhra Pradeshin osavaltiossa lähellä Tamil Nadun rajaa. Tirumalan kukkulalla oleva temppeli on omistettu Sri Venkateshwarielle, joka ymmärretään Vishnun yhdeksi manifestaatioksi ja jonka kuvia näkee kaikkialla Etelä-Intiassa. Koska mustan, kultaan peitetyn jumalan silmien päällä on laput, Venkateshwaran kuva on helppo tunnistaa.<sup>12</sup> Uskotaan yleisesti,

10 Bede Griffiths kuva teoksessaan "The Marriage of East and West" (1982) sitä, miten Intiaan saavuttuuaan hän asteittain tajusi oman eurooppalaisittain askettisen benediktini-lais-kammiorsa olevan intialaisittain luksusta. Intiassa köyhillä ei ole varaa edes sängyn, pöytään tai tuoleihin.

11 Vielä pidemmälle mennyt ehtoollisen "indigenisaatio" tosin tapahtui aikanaan hindureformiaattori Keshab Chandra Senin perustamassa Uuden Dispensaation Kirkossa: Keshabin talossa vietettiin 6. maaliskuuta 1881 sakramentti, jossa viini ja leipä oli korvattu intialaisemmillä aineksilla, vedellä ja riisillä.

12 Internet-osoitteesta <http://www.balaji.net> löytyy ohjeita pyhiinvaeltajille ja myös Sri Venkateshwaran kuva.

että Venkateshwara pystyy toteuttamaan jokaisen toiveen. Keskivertopäivänä Tirupatissa käy siksi kolmisenkymmentä tuhatta pyhiinvaeltajaa! Kultakattoinen temppeli onkin Intian rikkain, ja vastaanvasti pyhiinvaeltajien tungos on suunnaton. Valitsemamme kiireisen ja maksukykyisen vaihtoehto, 30 rupiaa maksava "erikois-darshana", vaati sekä lähes kolmen tunnin jonotuksen temppeliä kiertävissä rautahäkeissä, joissa ei ole minikäänlaista uloskäyttili – paikka ei todellakaan ole sopiva klaustrofobiaan tai puviselle. Kun lopulta lähestyimme tempelin ydintä, ilman täyttivät haitioituneet "Govinda"-huudot eikä tarvinnut enää ottaa itse askeltaaan, sillä ihmisiä virtaa väijäämättä mukanaan Venkateshwaran eteen.

Etelä-Intiassa on monia mielenkiintoisia kohteita myös uushindulaisuuden kannalta: Chennaissa Adyar-joen varrella sijaitsee Teosofisen seuran päätalo. Sri Aurobindo pitää ashramiaan Pondicherryssä, joka yhä kerää hänen integraalisesta jogaastaan kiinnostuneita vierailijoita.<sup>13</sup> Swami Vivekanandan muistoa taas vallitaan Intian niemimaan eteläisimmässä kärjessä, Kanyakumariissa, sillä hän sai siellä vision, jonka perusteella teki missiotaan länteen.

Etelä-Intiassa voi kohdata myös "clävän jumalan maan päällä", Sathya Sai Baban. Kohta 72-vuotias Sai Baba on omien sanojensa mukaan vuonna 1918 kuolleen, Maharsatrassa vaikuttaneen ja nykyään laajasti palvottavan Shirdi Sai Baban reinkarnation. Vuonna 2022 tapahtuvan kuolemansa jälkeen Satya Sai Baba sanoo inkarnoituvansa Karnatakan alueella nimellä Prema Sai Baba. Krishnaksi ja Kristuksiksi itseään kutsuva Sai Baba kutsuu ihmisiä seuraavankaltaisin sanoin: "Sai on äiti ja isä. Tule hänen luokseen ilman pelkoa, epäilystä tai epäröintiä. Minä olen sydämissäenne."<sup>14</sup> Intiassa kuulin monia mielipiteitä afropehkoisesta Satya Sai Babasta, ääripäinä hänen kuittaamisensa halvaksi korttihuijariksi tai häneen kohdistuva antaumuksellinen palvonta.

Vierailin Sai Baban pääashramissa, joka sijaitsee hänen kotikylissään Puttapartissa. Puttaparthi kohosi hämmästyttävästi anomaliaksi keskellä Andhra Pradeshin köyhää maaseutua: Sai Baba on rakennuttanut sinne muun muassa lentokentän, suunnattoman sairaalan ja yliopiston. Itse ashram ei ollut yhtään näitä vaatimattomampi, esimerkiksi halli, jossa Sai Baba antaa päävittäisen darshanansa, tai mieleeni Pohjois-Intian mogulipalatsien

vastaanottohallit. Kaksi kertaa päivässä tapahtuvan, jopa tuhansia palvoja kokoon-vaan darshanhan kulkku oli hyvin yksinkertainen: Oranssiinpukeutunut Sai Baba käveli taustamusiikin soidessa ympäri hallia keräillen palvojen ojentamia kirjeitä ja "materialisoiden" pyhiä tuhnaa sekä pikkuesineitä, kuten sormuksia. Sai Baba yksinkertaisesti vain haroi ilmaa tyhjiän kätensä sormilla ja ripotteli sitten palvojen päälle tuhkamaista ainetta! Useimmat palvojista olivat intialaisia mutta paikalla oli myös lukuisia länsimaisia jopa perheitä. Eritäysesti palvoja nähtiin olevan Saksasta, Italiasta, Japanista, Venezuelasta sekä Itä-Euroopan maista.

Sai Baban väitettyihin ihmeteot eivät rajoitu vain näkemiin trivialiteeteihin, vaan hänen kerrotaan myös parantaneen ihmisiä sekä ilmestyneen ratkaisevina betkinä palvojilleen jopa toisella puolella maapalloa. Vaikka Sai Baba todella tekisikin ihmeitä, on kuitenkin kysytty, seuraako tätä jumaluus.

Taikatemppumaiset materialisaatiot ja te-lepaattistyypit ilmestymiset ovat lopultakin hyvin kaukana universumin luo-misesta tai jumalallisesta läsnäolosta. Jos Sai Baba kykenisikin sellaisiin suorituksiin, jotka näyttävät nykytietämäksemme näkökulmasta ihmeltä, tämä ei silti merkitse Sai Baban jumaluutta.<sup>15</sup>

Kuka sitten on Sathya Sai Baba? Sai Babaa tuskin voi pitää korttihujarina tai yhtenä monista "guruista", sen verran eriskummallisia ja pitkäkestoisia ovat tapahtumat ja kokemukset hänen ympärillään. Ehkäpä on tyydyttävä luonnehtimaan häntä vain yhdeksi epätavallismäistä ja voimallisimmista guruista, jonka Intia on koskaan nähnyt. Jos ihmeet ovat aitoja, hän kuuluu samaan harvalukuiseen joukkoon kuin vaikkapa Apollonius Tyanalainen. Sai Baban jumalallisuusvaatimus on paljon vaikeammin hyväksyttävissä, ei ainoastaan edellä mainittuista syistä vaan myös niiden, ennen muuta seksuaalisten väärinkäytössyytösten takia, joita jotkut hänen entiset seuraajansa ovat esittäneet.<sup>16</sup>

- 
- 15 Kriittinen kysymykseni nousee omasta länsimaisesta juutala-kristillisestä kontekstista. Hindu ei väittämättä näin edes ajatteli, sillä jumalsuden ja ihmisyden välinen raja on hindulaisuudessa liukuva. Tällainen mentaliteettiero Israelin ja Intian bengallisten perintöjen välliä oli tyystin unohtunut Yleisradion lokakuussa 1997 näytämän brittiläisen Jesus-dokumentin tekijöiltä: TV-sarjan ensimmäisessä jaksonsa matkustettiin Intiaan ja vieläpä Sai Baban ashramiin hakemaan vastankia, miten Jeesuksesta saattoi tulla opetuslapsiensa silmissä lopulta Jumala! Ohjelmassa haastellut länsimaisen palvojan lausahduks, etti ei vain Sai Baba ole jumala vaan me kaikki olemme, oli silti paljastava.
  - 16 Teologisesti valaisevaa on verrata Sai Babaa Jeesukseen: Ensinnäkin Jeesuksen jumaluuks ei perustunut ihmisiin. Päinvastoin Jeesus korosti, etteivät ihmeet riitä synnyttämään uskoa (Lk 16: 30-31). Hän suorastaan kehoitti ihmisiä vaikenemaan tekemistään ihmestä (esim. Mk 5:43). Ihmeet olivat alisteisia Jumalan valtakunnan esimurtautumiselle. Toiseksi Messias-salaisuus oli olennainen: Jeesus ei esinytynyt Jumalana kansanjoukoille, vaan välitteli tälläistä mahdollisuutta. Jeesus siis selvästi halusi kätkeä jumalallisuteensa. Ennen pääsiäistä Jeesus Nasaretilaisen persoonaan salaisuudesta oli vain "välähdyskiä" (esim. Mt 16:16). Ylösnuosemuksen valossa tapahtunut Jeesuksen elämän reflektointinen hänen opetti kuin "se, jolla valta on" (Mt 7:29), antoi anteeksi syntejä ja rinnasti itsensä apokalyptiseen Ihmisen Poika -hahmoon (esim. Mt 9:6) johti hiljakseen seurauskunnan ymmärtämään Kristuksen syvimmän merkityksen (2 Kor 5:19). Kolmanneksi, Jeesus toimi spontaanisti ja yhteiskuntansa marginaalissa pysytellen. Sai Baban ympärillä pyörivä spektaakkeli on sangan kaukana Jeesus Nasaretilaisen samastumisesta aikansa köyhiin.

13 Lähelle Pondicherryä on noussut Aurobindon seuraajan, ranskalaista syntyperää olleen "Äidin" huima visio: Auroville, kaupunki, jossa eriuskotiset ja -rotuiset ihmiset pyrkivät elämään "progressiivisessa harmoniassa".

14 Satya Sai Babasta kuten guruista ja uushindulaisuudesta yleensäkin löytyy paljon tietoa internetin välityksellä. Ks. esim. <http://www.bestware.net/prom/> Osoitteessa <http://www.saibaba.org> kerrotaan Shirdi Sai Babasta.

Puttapharthissa en kuitenkaan soraäniä kuullut, sillä sikäläinen elämänmeno pyöri tylysin Sai Baba -ilmiön ympärillä: Minne meninkin, ihmiset tervehtivät minua sanoin "Sai Ram". Liikkeiden nimet olivat tyylit "Baba Xerox" ja "Sai Massage Centre". Kyltissäkin luki: "Do not enter into the garden Sai Ram". Vieläpä kun huomautin pienelle kashmirilaiskauppialle, ettei sentiän heillä muslimeina ollut liikkeensä seinällä Sai Baban kuvaava vaan Koraanin tekstiä, poika vastasi naurahtaan: "But Sai Baba is also like God."

### Intia teologisena haasteena

Intia asettaa kristilliselle teologialle erityisiä haasteita monessaan mielessä. Vaikka jotkut näistä ovat sangen intellektuaalisia ja jotkut akutteja lähiinä intialaisille kristityille, niin uskaltaisin väittää, että nytkin 1900-luvun päätyessä tämä haaste on saanut suorastaan globaalit mittasuhteet. Vuosisata sen jälkeen, kun Swami Vivekananda teki missionsa länteen, Suomessakin monet haaveilevat romantisesti edellisistä elämistään, harjoittavat joogaa ja tavoittelevat perimmäistä todellisuutta sisäisyyden tietä.

Tosin intialainen uskonnollisuus, jota lännessä markkinoidaan, eroaa monin tavoin klassisesta hindulaisuudesta, joka ei ole vientitavaraa vaan kytkeytyy kiinteästi Intian maaperään.<sup>17</sup> Uskonnollinen aines,

joka on alkuperältään intialaisista, saattaa läntisessä versiossaan olla hyvin muuntuneessa merkityksessä tai erottamattomasti kietoutuneena länsimaiden oman okkultistisen tradition aineksiin. Esimerkiksi *karma-samsara* ymmärrettävä klassisessa hindulaisuudessa negatiivisesti, asiaksi, josta pitää vapautua, kun taas länessä jälleensyntymisen yleensä nähdään henkisen kasvun mahdollisuutena. Jälkimmäistä käsitystä, joka lienee saanut varsinaisen muotonansa teosien piirissä, voikin siksi luonnehtia hindulaisen jälleensyntymisopin ja länsimaisen edistysuskon hybridiseksi sekamuodoksi.

Missä määrin uudemman uskonnollisuuden opit poikkeavat alkuperäisemmistä intialaisista käsitystä, on kysymyksestä mielenkiintoinen. Joka tapauksessa se on selvää, että ne poikkeavat kristinuskoista siten, kuin se klassisesti ymmärrettävä. Teologisten hällytskellojen tulisikin siksi soida, kun usko karmaan ja jälleensyntymiseen ilmenee tutkimusten mukaan merkittävässä määrin kirkkomme jäsenistössä ja kun erilaiset tahot rahastavat suomalaisiakin mitä ihmeellisimmillä opeilla. En tavannut Puttapharthissa yhtään suomalaisista, mutta en olisi yllättynyt vaikka olisinkin. Aurobindo-ashramin kirjamyyjästä sen sijaan löysin suomenkielisiäkin kirjoja.

Intialaisen teologian pluralistinen konteksti on toisenlainen kuin läntisen teologian, joka joutuu kohtaamaan postmodernin pluralismiin. Intiassa uskonnot elävät rinnan traditionaalisina kulttuurisina "taskuina". Uskontoa ei siksi ymmärrättä individualisesti kuten länsimaisissa, joissa valitsevan mentaliteetin mukaan maailmantaksomuksen aineksia voi valita ikään kuin valintaymmälässä. Jonkinlaista muutosta individualistisempaan suuntaan Intiassakin on aistittavissa sen urbaanin, keskiluokkaisen nuorison parissa, joka imee elämänarvojaan tuivaskanavilta.

Valtaosa Intiasta on kuitenkin hyvin traditionaalista, eikä varsinainen intialainen modernisaatio ole identtistä länsimaisuuden kanssa. Esimerkiksi käsiteellä 'sekulaari' Intiassa on toisenlainen merkitys kuin se, minkä me olemme siihen tottuneet liittämään. Sekulaarius ei Intiassa tarkoita niinkään vilipitämättömyyttä uskonnollisista traditioista tai uskonnnon vastustamista, kuin yhteiskunnallista periaatetta, jonka mukaan kaikki uskonnot ovat yhtäläisessä asemassa. Intiassa uskonto on osa arkipäivää. Todellisuutta ei ole pilkottu eri sektoreihin samalla lailla kuin valituksen jälkeisessä lännessä. Intialaisista kulttuuria onkin usein pidetty kokonaivaltaisena ja eheänä verrattuna valistuneeseen länteen, vaikka toisaalta Intian uskonnollinen todellisuus on hyvin monimainen ja usein myös ristiriitainen. Tällaisessa kontekstissa tuskin minäkin läntinen uskonnollisuus voisi olla "vaihtoehtoususkonnollisuutta". Eikö tällainen käsite oleta olemassaolevaksi (lähes) monoliittisen valtakulttuurin, johon tittää "toisenlaista" uskonnollisuutta peilataan, ja miksei taustalla voisi nähdä myös ajatuksen, että uskonnollisuus jo itsessään olisi vaihtoehto? Vaihtoehtoususkonnollisuus on käsite, joka tuskin Intiaan soveltuu. Nämä ollen esimerkiksi intialaisten Sai Baban kannattajien asema omassa sosi-

aalisessa kontekstissaan on loppujen lopuksi kovin erilainen kuin länsimaisen kannattajien.

Koska tilanne Intiassa on niin toisenlainen, länsimaisen teologian edessä elevat uususkonnolliset haasteet eroavat intialaisen teologian haasteista. Intiassa teologisen kontekstualisaation varsinainen motiivi on kristinuskon tekeminen relevantaksi intialaisessa todellisuudessa. Intian hindulaisuus on kuitenkin sangen eri asia kuin länsimaiden hindulaisvaikuttelun uususkonnollisuus tai New Age -uskonnollisuus. Tietenkin tulee huomata, että maahanmuuttajat ja matkailu nostavat tällä Suomessakin hiljalleen relevanteiksi myös niitä uskonnolliseen pluralismiin liittyviä kysymyksiä, joita Intiassa on pohdittu jo pitkään. Hindulaisuuden ja muiden elävien klassisten traditioiden teologisessa kohtaamisessa voimme hyötyä intialaisen teologian tuntemuksesta.

Intiaan soveltuvaan missiologian/uskonto-teologian ja läntisen uususkonnollisuuden kohtaamiseen liittyvän teorian välliä on siis tietty ero, vaikka kysymyksenasettelu saatetaan olla samankaltaista. Länsimaisen teologien täytyy itse muotoilla oma strategiansa jälkkristillisyydessään korostetuista länsimaiden ilmiöiden kohtaamiseen sitä huolimatta, että nämä ovat usein imeneet aineksia myös Intiasta. Tosin tämänkin tehtävän edessä klassisten traditioiden tuntemus on olennaista, sillä miten muuten voisimme edes ymmärtää esimerkiksi New Age -uskovaisten puhetta kundalinista ja chakroista? Hare Krishnojen kohtaamisessa tarvitaan paljon syväliempää tietoa hindulaisudesta kuin se, mitä suppeista esityksistä voi ammentaa. Hare Krishna -liike ei esimerkiksi edusta ollenkaan brahmanin ja atmanin samaistavaa identiteettioppia – joka on vain yksi koulukunta hindulaisuudessa –, vaan siinä uskotaan persoonaliseen Krishnaan. Tämän vuoksi jonkin-

17 Esimerkiksi The Week (27 July, 1997) raportoi, miten keralaiselta bramiinilta evättiin oikeudet toimia temppeleissä, koska hän oli vastoin vanhoja säädöksiä matkustanut merten taa Englantiin. Tapaus jakoi mielipiteitä hinduoppineiden parissa.

lainen käsitys tunteellisesta bhaktista on tarpeen jokaiselle papille tai uskonnontieteilijälle, joka kohtaa tämän kultin jäseniä.

Intialaisella teologialla olisi merkityksessä myös Suomen kirkolle, joka joutuu sopeutumaan yhä voimistuvaan uskonnolliseen pluralismiin – ei tosin valmiksi pureskeltuna vastauksena vaan stimulantina sen pohtimisessa, mikä on kristinuskoissa kulttuurisidonnaista ja miten kristinuskon ydin voitaisiin kommunikoida

relevantisti yhä uusissa ihmillisestä kulttuurin synnyttämässä muodoissa. Tämän hän tulisi olla kaiken elävän teologian interestti! En usko liioittelevasti, jos sanon, että kosketus Intiaan ja sen kulttuuriin antaa teologille välihydysen yhtä mittavasta intellektuaalisesta haasteesta kuin se, joka nuorella kristinuskolla hellenistisessä maailmassa oli edessään.

## Seemiläisyden lähteillä - opiskelumahdollisuksia Syriassa

Sari Kuustola

*Kieli halusi sytyy uuteen liekkiin ja sille omistautuneet pyrkivät suuruteen*

*Syyrian kyvykkäämmät kirjailijat ovat valistaneet mieliänne kirkkain ohjein ja kirjaviisauden etevimmät tulkitsijat ovat koonneet mittavat työt ja taiteilleet ylevalt rivot he, jotka rakastivat aramean kieltä...*

(Khorepiskopos Barsauma Ayyub)

Aramelaisuus elää Syyriassa tiinii päivinä läntisessä muodossaan pääkaupungin lähisellä sijaitsevissa Ma'lulan, Jub'adinin ja Bakhaan kylissä sekä yhtenä itäisistä versjoistaan Jaziressa, Koillis-Syyriassa. Vaikka ne kuistattava ovatkin yli 2000 vuotta sitten syntyneen aramealaisten kulttuurin jatkajia, ne ovat oleellisesti myös paljon muuta. Anti-Libanonin vuoristokylien asukkaat ovat tänä päivänä suurelta osin kreikkalaisortodokseja tai melkittejä eli kreikkalaiskatolisia kristityjä ja ovat näin ollen enemmän tai vähemmän arabialaisuuteen ja arabeiksi identifioituvia.

Aramean puhuminen on kylien asukkaille kuitenkin kunnia-asia ja heille heidän murteensa on yhtä kuin Jeesuksen äidinkieli. Ma'lulan kylä onkin ollut paitsi suosittu turistikohde myös opiskelupaikka. Etenkin saksalaiset ovat tutkinneet innokkaasti ma'lulia, mutta onpa tutkijoiden joukossa ollut yksi suomalainenkin, nimittäin professori Jussi Aro. Ma'lulan nykylänsiarameaa ei kuitenkaan kirjoiteta, vaan se on yksinomaan puhuttu kieli.

Itäinen aramealaisuus puolestaan nimittää itselleen ensisijaisesti syrialaisuudeksi (arab. *sirian*), sillä kristinuskon ensimmäisistä vuosisadoista lähtien kyseinen nimitys tuli tarkoittamaan kristittyjä kun taas aramealaisuus liitettiin pakanuuteen. Edessä, joka on nykyinen Urfan kaupunki Etelä-Turkissa, murteesta kehittyi syyrian kieli, joka on vielä nykyäänkin syyrialaisortodoksi ja jossain määrin myös syyrialaiskatolisen ja maroniittien liturginen kieli. Kaikista aramean muodista juuri syyriaksi on tuotettu laajin ja rikasmuotoisin kirjallisuus. Jaziressä joilakin paikkakunnilla, muun muassa Qa-

mishlissa ja Hasakessa monet syrialaiset kristityt puhuvat itäaramealaisia murteita. Lähes poikkeuksetta he nimittävät puhumaansa kielitä syriaksi (*sirian*), ei-vätkä tiedä tai myönnä puhuvansa vain yhtä itäaramean lukuisista murteista. Heidän puhumansa kieli ei ole missään tapauksessa identtinen kirkkosyyrian kanssa. Syrialaisortodoksit ovat kuitenkin kehittäneet erinomaisen toimivan nykysyrian kirjakielen - jolla toisiaankin julkaistaan kaikkea mahdollista runoista tieteellisiin artikkeleihin. Syrian kielitä voi opiskella Jazressa tai suurimmista kaupungeista ainakin Aleppossa. Kirkon järjestämillä kesäkurssilla voi opiskella klassisen syrian perusteita ja tärkeimpää kirkossa luetavia rukouksia. Vierasmaalaiselle syrian opiskelijalle hyvästää suhteista ja suoitusista saattaa olla apua, koska kyseessä ei ole viranomaisten valvoma erityisesti ulkomaalaisia varten järjestetty opettustoiminta.

*Mind sanon mitä mieleeni juolahtaa  
sisimmistä ajatuksistani  
kieltäen sen mitä silmäni näkevä  
alan muodostaa jotakin  
yhdestä lauseesta  
jossa on monta merkitystä  
pysytellen illuusiossa  
niin että kulkiesani sitä kohti  
etenen sokeasti  
ikään kuin tavoitellen kauneutta josta-  
kin  
mikä on edessäni mutta epäselvästä*

(Abu Nuwas arabialaisesta runoudesta)

Islaminkoiset arabit saapuivat Syriaan 630-luvulla. Damaskoksesta tuli umajahidynastian pääkaupunki, ja kaupungin suurin kirkko, Johannes Kastajan katedraali muuntui vähitellen moskeijaksi. Aramea ja syria joutuivat tekemään tilaa arabialle. Myös kulttuuri arabialaistui; umajadiakaudella virisi arabiankielinen kirjalli-

suis, joka tosin seurasи suurelta osin esiislamilaisen runouden jalanjälkiä. On väitetty, että arabille kaikki on intiitiota ja improvisaatiota. Heillä on siis aina ollut runoilijoiden tarvitserma innoitus. Arabialaiset runoilijat eivät ponnistelleet, käsineet eivätkä harkinneet pitkään niin kuin persialaiset, intialaiset ja kreikkalaiset. Runouden rinnalle alkoi kuitenkin jo umajadikauden lopulla syntyä muutakin arabiankielistä kirjallisuutta.

Arabialaisen kielen ja kulttuurin hegemonia on nyky-Syriassa kiistaton tosiasia. Arabiaa on maan kielessä-ethnisen vähemistöjenkin, kuten aramealaisten ja armenialaisten, välittämättä ainakin jossain määrin osattava. Damaskoksessa ja Aleppossa on instituutteja, joissa myös ulkomaalaiset voivat opiskella arabian kirjakieliä. Näiden instituuttiin tarjoamat kielikurssit ovatkin hyvin varteenotettava vaihtoehto perinteisille Egyptin, Jordaniaan ja Magrib-maiden kursseille. Syriassa on opetusta kielen alkeista varsin edistyneelle tasolle. Opettajat ovat syrialaisia, ja opetuskielenä arabian kirjakieli.

Se, että monenkaan käytännön kielitaidon ja kulttuurikomestien kartuttamiseen tihtäävän arabistiikan opiskelijan mieleen ei ole juolahtanut valita tähän tarkoitukseen Syriaa, ei kai ole mikään ihme. Tämä Levantin valtio Turkin, Libanonin, Israelin ja Irakin välissä on ollut varsin hiljainen linna, se on jäänyt kansainvälisessä lehdistössä "raportoimattomaksi takamaaksi" niin kuin *The Middle East* vuoden 1992 helmikuun numerossaan kirjoitti. Ajoittain Syria on toki esiintynyt suomalaisissakin tiedotusvälineissä - kuitenkin usein varsin kielteisessä valossa. Milloin se on nähty Lähi-idän rauhankehityksen jarruttajana, milloin ääriterristien luvattuna maana ja turvapaikkana. On silti, että länsimainen käsitys Syriasta on yleensä näin kapea ja yksipuolinen. Maahan uskaltautuva ulkomaalainen

ei voi muuta kuin hämmästellä syrialaisen suurenmoista ystävällisyyttä, vieraanvaraisuutta ja suvaitsevaisuutta. He ottavat vierailejat vastaan vilpittömän lämpimästi ja kiinnostuneesti. Erilaisuuden hyväksymisellä on Syriassa pitkät perinteet - kielten, kulttuurien ja uskontojen kohtaustapaikkana maa on todellinen monikulttuurisuuden kehto. Kaikki nuo kulttuurit ja kielet ovat jääneet Syriaan jälkensä ja monet niistä elävät vielä tänäkin päivänä rinnakkain, kerroksittain ja limitaatin. Syvällä maanpinnan alapuolella ovat varhaisten profeettojen luolat ja hiukan ylempänä ensimmäisten kristillisten vuosisatojen aikaiset katakombit. Nykyisestä katutasosta löytyvät lukemattomat moskeijat ja kirkot. Syrian arabimurteiden sanastossa ja lauserakenteissa puo-

lestaan vilaltelee mielenkiintoisen paljon aramiskeja. Syrian matkaaja pääseekin kokemaan merkittävän osan seemiläisen historian kirjosta - opiskelijan kannalta vaikutena voi tosin olla, mihin toinen toistaan kiehtovammista kielistä ja kulttuureista kannattaisi keskittyä.

\*\*\*

Kirjoittaja on opiskellut arabiaa Arabic Teaching Institutén järjestämällä kurssilla Damaskoksessa kesällä 1994 sekä syriaa Aleppossa keväällä 1996.

## Haettavana olevat stipendit

### Kirkon ulkoasiain osaston välittämät stipendit

#### Luterilaisen maailmanliiton stipendit

Luterilaisen maailmanliiton stipendit ovat jälleen haettavissa kuluvalan vuoden syksyyn 15 päivään mennessä.

LML:n stipendiohjelman painopiste on tällä hetkellä "kolmannen maailman" sekä entisen Itä-Euroopan kirkkojen tukemisessa.

Teollistuneen maailman (Eurooppa, Pohjois-Amerikka) kirkkojen jäsenille stipendejä myönnetään vain erityisistä, tarkoin perustelluista syistä.

Suomalaisen stipendin hakijan mahdollisuudet stipendin saamiseen ovat parhaat silloin, kun suunniteltu opiskelu täyttää kulttuurien väliseen oppimiseen (Inter-cultural learning), eli opiskelu on tarkoitettu suorittaa Afrikassa, Aasiassa tai Latinamerikassa Amerikassa. Stipendijakso voi vaihdella 3-12 kuukauteen.

Akateemisten, esim. teologisten, opiskeleiden lisäksi ohjeman puitteissa tuetaan myös käytännöllisempää, ei-akateemista opiskelua. Etusijalle asetetaan ohjelmat,

joiden painopisteena on joku seuraavista: Kehitys, Sosiaalinen ja taloudellinen oikeudenmukaisuus, Ihmisoikeudet, Kristinusko ja muut uskonnot ja Kristinusko ja ideologiat.

#### Kirkkojen maailmanneuvoston stipendit

Loppututkinnon suorittaneille, mielummin alle 35-vuotiaille henkilöille, joiden tutkimusaiheella on taustayhteisön/kirkon näkökulmasta ekumeenista painoarvoa.

Hakemukset on toimitettava Suomen Ekumeeniseen Neuvostoon, Luotsikatu 1a, PL 185, 00161 Helsinki 30.10.1998 klo 15.00 mennessä.

Lisätietoja KMN:n stipendeistä antaa SEN:n stipendiasiain sihteeri Outi Lehtipuu, puh. (09) 454 4886.

Hakupapereita on saatavana myös Kirkon ulkoasiain osastolta.

#### Stipendi Yhdysvaltoihin

Gettysburgin luterilaisessa teologisessa seminaarissa opiskelua varten on haettavana stipendi lukuvuodeksi 1998 - 99. Stipendin tarkoituksesta on mm. edistää Pohjois-Amerikan luterilaisuuden ja kirkollisen elämän tunteusta. Stipendi kattaa asumin- ja opiskelukustannukset. So-pii hyvin opintojen loppuvaiheessa olevalle opiskelijalle tai vastavalmistuneelle.

Stipendi ei kata matkoja. Hakuaika: viimeistään huhtikuun loppuun mennessä.

Hakemus saa olla vapaamuotoinen mutta siihen tulee sisältyä selvitys opinnoista, curriculum ja muutamien suosittelijoiden nimet.

#### Eurooppaan

Unkarin luterilaisen kirkon teologiseen akatemiaan

Venäjän ortodoksisen kirkon Pietarin hengelliseen akatemiaan

Edellytyksenä näiden stipendien saamiselle on opiskelumaan kielen hallinta ja loppuvaiheessa olevat theologian opinnot. Stipendit sopivat myös vastavalmistuneille. Stipendiaattijakso joko koko lukuvuosi tai 3-4 kk. Hakuaika puoli vuotta ennen aottua opintojen alkamista (= lukukauden alkua).

Baijerin maakirkko Saksassa myöntää kirkolleemme vuosittain 8–10 stipendiä Erlangenilin. Stipendi käsittää 1–2 kk opinnot Erlangenissa tai Münchenissä tai kuukauden kielikurssin Erlangenissa. Stipendi kattaa asumisen ja opinnot, mutta ei matkoja. Stipendi on tarkoitettu jatko-opintojen harjoittajille.

\* \* \* \*

Läbempiä tietoja kaikista näistä stipendeistä ja hakuprosessista on saatavissa Kirkon ulkoasiain osastosta/Teologiset asiat, Satamakatu 11, PL 185, 00161 Helsinki, puh. 09-1802 353 (Reetta Leskinen) tai 09-1802 287 (Minna Väliaho).

## RESEPTIO ??????????????????????????

- reseptio on vastaanottamisprosessi
- se on kirkollisen ja teologisen tiedonkulun yksi väline
- ruohonjuuritason etsimistä
- palautteen saamista ja antamista
- vastaanottamista
- virallista tai epävirallista hyväksyntää
- teologisten tekijöiden ja dialogien vaikutusta
- siinä on eri tasoja, kirkollinen, seurakunnallinen, yksilöllinen
- vaikuttavia tekijöitä ovat myös ei-teologiset tekijät
- prosessi voi johtaa tuloksiin, vuorovaikutukseen
- prosessi voi johtaa kaiken loppumiseen
- kysymys on likkeestä, joka etsii muotoaan
- Reseptio on myös Kirkon ulkoasiain osaston teologisten asiaain toimiston ja ekumeniikan arkiston yhteisiä kysymyksiä ja tiedotusta
- tämä lehti haluaa löytää kohderyhmäkseen teologisista kysymyksistä kiinnostuneet henkilöt, jotka haluavat tietää enemmän, mitä kirkollisella ja ekumeenisella saralla keskustellaan...

## TILAUSLOMAKE:

HALUAN, ETTÄ MINULLE POSTITETAAN RESEPTIO-TIEDOTUS-  
LEHTI:

NIMI

---

OSOITE

---

---

POSTITETAAN OSOITTEELLA: RESEPTIO/KIRKKOHALLITUKSEN  
ULKOASIAIN OSASTO, PL 185, 00161 Helsinki

(Hyvä opiskelijatalaja! Mikäli osoitteesi vaihtuu tai haluat lopettaa Reseption tilauksen, pyydämme sinua ystävällisesti ilmoittamaan: toimistosihteeri Hilkka Ranki, Systemaattisen teologian laitos, Aleksanterinkatu 7 PL 33, 00014 Helsingin yliopisto, p. 90- 191 23030)