

RESEPTIO

1/2015

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti



Kirkon ääni, piispuus ja auktoriteetti

KIRKKOHALLITUS⁺
Teologiset asiat

RESEPTIO 1/2015

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti

Kirkon ääni, piispuus ja auktoriteetti

ISSN 1235-8878 (painettu)
ISSN 2242-8658 (verkkojulkaisu)

RESEPTIO / Kirkkohallituksen ulkoasiain osasto, teologiset asiat

Osoite: PL 210, 00131 Helsinki, p. 09-1802287, kotisivu: <http://sakasti.evl.fi/reseptio>

Toimitus: TT Tomi Karttunen (päätoimittaja), FM Johanna Laine (toimitussihteeri)

Etukannen kuva: Tomi Karttunen

Takakannen kuva: Ari Ojell

Paino ja ulkoasu: Unigrafia Oy

Taitto: Emma Martikainen

RESEPTIO 1/2015

PÄÄKIRJOITUS	5
---------------------------	---

1. PIISPAN VIRKA JA KIRKON YKSEYS

Piispanvirka kirkon apostolisessa missiossa <i>Matti Repo</i>	7
Luterilais-anglikaaniset oppikeskustelut ja kysymys piispan virasta <i>Matti Repo</i>	15
Our Aim is the Visible Unity of the Church. <i>Matti Repo</i>	28
Ministry and Episkopé <i>Matti Repo</i>	34

2. AUKTORITEETTI KIRKOSSA

Voimmeko saavuttaa yksimielisyyden sitovasta kristillisestä opetuksesta? <i>Matti Repo</i>	38
The Ultimate Authority is Jesus Christ <i>Antoine Lévy OP</i>	41
Kunniaprimaatti: Ekumeenisen patriarkaatin ja paaviuden merkitys kristittyjen ykseydelle. Luterilainen näkökulma <i>Tomi Karttunen</i>	44
Konstantinopolin patriarkaatin kunnia-aseman merkitys ortodoksiselle kirkolle ja ekumeenisesti <i>Pekka Metso</i>	50

3. AJANKOHTAISIA EKUMEENISIA JA TEOLOGISIA TEEMOJA

Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön konsultaatio "Kirkkoyhteisö"-asiakirjasta <i>Tomi Karttunen</i>	56
Katolisen kirkon asema kommunistisessa Kuubassa 1959-1978 <i>Petra Kuivala</i>	63
"Luonnollinen" ja "raamatullinen" laki <i>Tomi Karttunen</i>	66
Kolmen uskonnon keskustelu "kuolemasta ja kuolemanjälkeisestä elämästä" 30.10.2014 <i>Minni Leivo</i>	76

4. MATKARAPORTTIEN TIIVISTELMÄT

Richard Swinburnen 80-vuotisjuhlakonferenssi.....	78
Luterilaisen Maailmanliiton Euroopan aluekokous Roomassa 27.-29.10.2014.....	78

Economy and Ethics, A Porvoo Consultation, 27.-30.11.2014, Bad Boll, Saksa	80
Henrikin päivän matka Roomaan 18.-23.1.2015.....	81
Pohjoismais-baltialainen ekumeenisten sihteerien kokous Mossissa 26.-28.1.2015	82
VOK:n edustajien tapaamisia Moskovassa 15.-18.2.2015.....	83
5. TEOLOGISET STIPENDIT	87

PÄÄKIRJOITUS

Näinä päivinä kuulee analyyseja, joissa pohditaan mistä johtuu, että niin kotimaan politiikassa kuin kansainvälisissä suhteissa, taloudessa ja eri instituutioiden piirissä asiat eivät oikein vaikuta olevan hallinnassa. Sinänsä on tervettä, että illuusio kaiken sujumisesta aina välillä rikkoutuu, mutta kieltämättä epäselvyyttä on enemmän kuin pitkään aikaan. Elämme jonkinlaisessa taitekohdassa, jossa jo ensimmäiseen maailmansotaan kirkkaimman loistonsa kadottanut ”modernin projekti” ja sitä erityisen selvästi kylmän sodan jälkeen seurannut ”jälkmodernin aika” ovat termeinä menettämässä kulttuurista tulkitsevaa merkityssisältöä.

Myös kirkon piirissä ollaan jälleen kokemassa yhtä murroskautta, joka ylittää vaikkapa 1960-luvun liberaali-konservatiivi-vastakkainasettelun. Avainsanoiksi toimintaympäristön muutosta kuvattaessa on tarjottu etenkin digitalisaatiota ja globalisaatiota. On oltava läsnä mediatodellisuudessa, joka notkeasti muokautuu ja muokkaa ihmisten arkitodellisuutta. Tulee ottaa huomioon maahanmuuton, kansainvälistymisen ja arvopluralismin mukanaan tuoma monikulttuurinen todellisuus. Toisaalta on yhä enemmän merkkejä siitä, että ainakaan mikään ideaalimallinen monikulttuurinen yhteiskunta ei kuvaa globaalia todellisuutta – ei kovin erinomaisesti myöskään kotimaista todellisuutta. Siitä on osoituksena yhteiskunnan polarisoituminen ja vaikkapa ääriliikkeiden uusi nousu. Esimerkiksi idän ja lännen sekä poliittisen ääri-islamien ja läntisen arvomaailman välillä on kuluneen vuoden aikana ollut havaittavissa kasvavaa jännitettä.

Eivät vain vapaahkosti kukkivat sosiaalisen median ilmentymät ja sähköisen tiedonvälityksen tuomat kasvavat mahdollisuudet, vaan myös markkinatutkimusten mukaan etenevä toimintamalli ilman kiinteää ohjaavaa visiota ovat hämärtäneet tarkoituksiperiä ja kaventaneet arvopuheen monesti talouskasvupuheeksi. Toisaalta on havaittavissa ilmiöitä, joihin kytkeytyy selkeä aatteellinen mutta kätkeyty visio, joka käyttää hyväkseen voimakasta ja määrätietoista disinformaation välittämistä saavuttaakseen tarkoituksensa, jotka eivät tyhjene taloudellisiin eivätkä totunnaisiin valtopoliittisiin näkökohtiin.

Tällaisessa joskus kakofonisessa tai vastaavasti yksinäisessä todellisuudessa on erityisen tärkeä kuunnella myös Jumalan puhetta ja Hyvän paimenen ääntä. Hän ei hylkää omiaan ja osoittaa vastuun, joka kulloinkin tulee kantaa. Kirkon pitkä traditio antaa syvää kaiku-pohjaa kuunnella Kristuksen ääntä tavalla, joka tuo

Raamatun sydänään esiin. Ekumeenisessa työskentelyssä olemme oppineet kuuntelemaan ja oppimaan toiselta sekä myös omasta itsestämme lisää. Tällöin näkemys siitä, että seisomme yhteisellä pohjalla, on vahvistunut.

Kun matkamme jatkuu lähemmäksi toisiamme kirkkoina ja kristittyinä yhteen kytkeytyneessä sekä verkostoituneessa – digitalisaatio ja globalisaatio – todellisuudessa, tarvitsemme myös entistä selkeämpää tajua siitä, miten toimimme vaikuttavat paitsi omaan kirkkoamme, myös kumppanikirkkojemme arkeen ja mitä voimme toisiltamme oppia. Kirkon perinteessä on aina arvostettu henkilökohtaista kontaktia ja henkilökohtaista juurtumista kirkon uskonperintöön. Henkilökohtaisen kohtaamisen merkitys on vain vahvistunut. Siksi piispan tehtävä kirkon apostolisuuden ja katolisuuden, ykseyden ja pyhyiden vaalijana ja palvelijana myös digiaikana on erityisen ajankohtainen. Ykseyden vaalimisessahan ei ole syvimmältään kyse kaikkien pakottamisesta samaan muottiin tai keskustelun tukahduttamisesta vaan Kristus-yhteyden, evankeliumin äänen vaalimisesta kirkossa, Kristuksen ruumiissa, jossa erilaiset palvelevat toisiaan.

Kirkon ääni on evankeliumin ääntä, ja se kytkee meidät tässä ajassa ja paikassa elävät kristityt muina aikoina ja muissa paikoissa elävien ja eläneiden kristittyjen uskonyhteyteen. Kirkon ääni saa auktoriteettinsa siitä, miten se pitää esillä hyvää sanomaa Jeesuksesta Kristuksesta kolmiyhteisen Jumalan Poikana, meidän Herranamme ja Vapahtajanamme – uskon ja rakkauden ääntä.

Pyhän Henrikin päivänä vanhurskaiden lepoon kutsun saanut opettaja ja tutkija, kirkkoamme ja kristittyjen yhteyttä monin tavoin palvellut professori Tuomo Mannermaa nosti kauaskatseisesti valokeilaan juuri sanaparin ”usko ja rakkaus” luterilaisen teologian avainkäsitteinä. Ne kytkeytyvät yhteen uskossa todellisesti läsnä olevan Kristuksen kautta. Häneen juurtuminen uskossa tuottaa myös hyviä hedelmiä. Tuomo Mannermaa oli laatimassa opillisia perusteita piispainkokouksen v. 1975 asetetun komitean mietintöön Kirkon ääni. Siinä todetaan näin: ”Virka saa siis toimia vain uskovien yhteisen konsensuksen mukaisesti, yhdessä sen kanssa sekä sitä palvellen. Huomattakoon, että kyseessä ei ole paikallisseurakunnan tai sen edustuselinten, vaan koko Kristuksen kirkon uskovien eli Kristuksen ruumiin yksimielisyyttä... Konsensuksen olemassaolo perustuu siihen uskoon, että

Kristus reaalisesti tekee työtänsä ja opettaa uskovia. Näin yksimielisyys on myös reaalisesti olemassa oleva tosiasia, joka 'kohdataan', 'löydetään' tai 'havaitaan' samalla tavalla kuin usko yleensä näkee, mitä Jumala kirkossa tekee ihmisen pyhittämiseksi."

Tomi Karttunen

johtava asiantuntija, teologia ja ekumenia

1. PIISPAN VIRKA JA KIRKON YKSEYS

Piispanvirka kirkon apostolisessa missiossa¹

Matti Repo

Evangeliumin julistaminen kirkon, erityisesti apostolien tehtävä

Tampereen piispantalossa on suuri seinämaalaus, jonka aihe on otettu Luukkaan evankeliumin 5. luvusta. Siinä Jeesus kutsuu kalastajia opetuslapsikseen. Hän sanoo Pietarille: "Älä pelkää, tästedes saat saaliiksi ihmisiä." Tuon maalauksen edestä ovat lukemattomat uudet papit lähteneet hoitamaan virkaansa. Olen usein viitannut siihen pappisvihkimyksen jälkeisillä kirkkokahveilla pitämässäni puheissa. Kuva sopii piispantalon: esittäähän se apostolien saamaa tehtävää, joka kirkolla edelleen on ja joka palautuu aina itse Kristukseen asti.

Markuksen evankeliumin kuudennessa luvussa kerrotaan Jeesuksen lähettäneen kaksitoista opetuslastaan. He saavat tehtäväkseen julistaa kääntymystä, parantaa sairaita, ajaa ulos henkiä ja aterioida ihmisten kanssa. Kun opetuslapset palaavat takaisin, heitä kutsutaan ensimmäisen kerran evankeliumeissa "apostoleiksi" eli lähetetyiksi. Heti tämän jälkeen Jeesus opettaa koko päivän suurta ihmisjoukkoa, jota hänen käy sääliksi, koska "he olivat kuin lammaslauma paimenta vailla". Jeesus antaa apostoleille tehtäväksi ruokkia heidät, mutta tekee itse ruokkimisihmeen siunaamallaan viidellä leivällä ja kahdella kalalla. Apostoleille annettussa tehtävässä on kirkko nähnyt yhteyden paitsi opettamisen, parantamisen ja ruokkimisen myös eukaristian sakramentin viettämisen välillä (Mark. 6:30–44).

Evankeliumeissa on monia muitakin kuvauksia siitä, miten Jeesus lähettää omansa. Uuden testamentin todistuksen mukaan kirkko, Jumalan uusi kansa, on kokonaisuudessaan *missionaalinen* eli sen olemukseen kuuluu lähetettynä oleminen. Missio ei siten ole kirkon itselleen valitsema tehtävä, vaan se pohjautuu itse Kolmiyhteisen Jumalan toimintaan, josta kirkko on osallinen. Kirkonkin olemus perustuu Kolmiyhte-

sen Jumalan työhön Isänä, Poikana ja Pyhänä Henkenä. Isä lähettää Pojan, Poika lähettää kirkon ja rukoilee Isää lähettämään sille Pyhän Hengen.

Johanneksen evankeliumissa Jeesus puhalttaa apostoleihin päin ja sanoo heille: "Ottakaa Pyhä Henki. Jolle te annatte synnit anteeksi, hänelle ne ovat anteeksi annetut. Jolta te kiellätte anteeksiannon, hän ei saa syntejään anteeksi." (Joh. 20:22–23) Evankeliumin julistaminen on kirkon tehtävä, josta erityisesti apostolit ovat vastuussa. Heidän seuraajinaan piispoilla on vastuu kirkon lähetystehtävästä.

Jo varhaisessa kirkossa piispalla keskeinen asema kirkon missiossa

Uudessa testamentissa ei esiinny vielä sellaista valmista virkarakennetta, joka tunnetaan välittömästi apostolien jälkeisiltä vuosisadoilta. Vaikka esim. pastoraalikirjeissä esiintyy käsite "kaitsija" (*episkopos*), ei voida vielä sanoa kyseessä olevan sellaisen piispanviran, jonka me tunnemme. Uudessa testamentissa ei vielä tehdä selkeää eroa kaitsijoiden ja vanhimpien välillä. Apostolit asettivat seurakuntiin kaitsijoita, mutta kirkon itäisessä osassa seurakuntien hallintoa hoitivat juutalaisen synagogamallin mukaiset vanhimmistot (*presbyterion*). Aluksi *episkopos* oli vastuussa yhden kaupungin yhdestä seurakunnasta. Hänen apunaan toimi kirkon läntisissä osissa *diakonos*. Varsin pian piispanvirka kuitenkin kehittyi vastuulliseksi laajemman alueen seurakunnista, joita hoitivat piispan valtuuttamat presbyterit. Pappisvirka, jonka me tunnemme, on siten kehittynyt vanhimman virasta.

Apostolisten isien kirjoituksin kuuluvissa Ignatios Antiokialaisen kirjeissä esiintyy jo kehittynyt kolminainen piispan, papin ja diakonin virka. Ignatios kärsi marttyyrinkuoleman n. vuonna 110, joten hänen kir-

1 Pohjana Luento HY:n teologisen tiedekunnan systemaattisen teologian osastolla 16.2.2010

joituksensa ovat lähes Uuden testamentin ajalta. Ignatios kirjoittaa Smyrnalaisille:

Seuratkaa kaikki piispaa niin kuin Jeesus Kristus Isää, ja vanhimpia niin kuin apostoleja. Diakoneja taas kunniotakaa kuin Jumalan käskyä. Älköön kukaan ilman piispaa toimittako mitään seurakunnallista toimitusta. Sellaista ehtoollista pidettäköön pätevänä, joka tapahtuu piispan tai hänen valtuuttamansa henkilön toimesta. Minne piispa ilmaantuu, siellä olkoon lauma, samoin kuin katolinen kirkko on siellä, missä Jeesus Kristus on. Ilman piispaa ei ole lupa toimittaa kastetta eikä rakkautenateriaa. Mutta minkä hän hyväksi näkee, on Jumalallekin otollista, jotta kaikki, mitä te teette, olisi turvallista ja pätevää. (Smyrn. 8:1–2)

Varhainen kirkko omaksui jo varhain virkarakenteen, jossa piispalla oli keskeinen asema kirkon missiossa. Piispan tehtävänä on edustaa Kristusta ja kaitsea kirkkoa kuin paimen laumaansa. Kristuksen edustaminen ei kuitenkaan tapahdu suoraan tai välittömästi, vaan apostolien saamassa tehtävässä. Piispan vihkimisessä hänelle rukoillaan Pyhää Henkeä, että hän voisi toimittaa apostolista virkaa, johon sisältyy seurakunnan kaitseminen evankeliumin sanalla, eukaristisen jumalanpalveluksen johtaminen sekä uusien viranhaltijoiden vihkiminen. Nämä osa-alueet näkyvät hyvin 200-luvun alusta säilyneessä Rooman kirkkojärjestyksessä, jota kutsutaan Hippolytuksen apostoliseksi traditioksi (*Traditio apostolica*). Siinä annetaan ohjeet paitsi jumalanpalveluksen viettämiseen myös eri virkoihin valitsemiseen ja vihkimiseen. Piispan vihkiroukoksessa rukoillaan kättenpäällepanemisen yhteydessä Pyhän Hengen lahjaa vihittäville:

Suo hänelle valta antaa ylimmäisen papin hengessä syn-
tejä anteeksi käskyksi mukaisesti ja asettaa virkoihin sää-
döstesi mukaisesti, sekä apostoleille antamallasi vallalla
vapauttaa kaikista kahleista. Olkoon hän lempeänä ja
sydämettään puhtaana sinulle mieliksi ja kantakoon hän
sinulle tuoksuva uhrin palvelijasi Jeesuksen Kristuksen
välityksellä, hänen jonka kautta sinulle, Isän ja Pojan ja
Pyhän Hengen kanssa kuuluu kirkkaus, valta ja kunnia
nyt ja iankaikkisesta iankaikkiseen. (Trad. ap. 3:10–13)

Piispan tehtävänä on uskon vastaanottaminen ja eteenpäin antaminen (lat. *tradere*) sellaisena kuin se saatiin poisnukkuneelta apostolien sukupolvelta. Alun perin tehtävän saivat ne, jotka olivat nähneet Herran, mutta nyt traditio on annettu koko kirkon säilytettäväksi kaikissa paikalliskirkkoissa. Sitä varten tarvitaan piispan virka. Irenaeus Lyonilainen kirjoittaa piispan saavan Hengeltä erityiset ”totuuden lahjat” (*Adv. haer.* IV, 26, 5).

Viran keskeisen aseman tarkoituksena ei ole korostaa inhimillistä hierarkiaa, vaan taata, että sakramenttien vietossa itse Kristus on läsnä. Piispan vastuulla on paitsi kirkon pysyminen apostolisessa uskossa myös kirkolle annettujen erilaisten hengellisten lahjojen yhteen kokoaminen, jotta kirkko eläisi keskinäisessä yhteydessä eli kommuuniossa. Piispa opettaa evankeliumin sanomaa, vaalii oikeaa uskoa ja kokoaa yhteen. Siksi hänen tulee johtaa eukaristian viettoa ja olla itse Kristuksen läsnäolon palveluksessa.

Missä piispa johtaa eukaristiaa, siellä tulee näkyviin kirkon todellinen luonne ja rakenne: kirkko on tällä paikkakunnalla elävien kaikkien kristittyjen *koinonia* kaikkine lahjoineen yhdessä ja samassa Kristuksen ruumiissa. Ellei piispa johda eukaristiaa, sen tekee joku hänen valtuuttamansa pappi. Siksi paikallisuusrakuntien messuissa myös rukoillaan aina piispan puolesta, jopa nimeltä mainiten. Yhteinen rukous liittää seurakunnan yhteen Kristuksen ruumiissa.

Keskiajalla piispan virassa korostui hallinnollinen vastuu hiippakunnasta

Keskiajan loppua kohti tultaessa piispanvirka ei enää ollut samalla tavalla kirkon missiosta vastaavassa asemassa, vaan kirkon perusviraksi muodostui paikallista jumalapalvelusta viettävän papin virka. Piispanvirasta oli tullut organisaation edellyttämä ylärakenne, jolla oli hallinnollinen vastuu hiippakunnan asioissa. Reformaatio peri keskiajan kirkolta seurakuntakeskeisen virkakäsityksen, mikä näkyy *Augsburgin tunnustuksessa* (1530). Augustanan V ja VII artiklat kirkon virasta sekä kirkon ykseydestä asettavat paimon paikalliseen seurakuntaan sekä siinä tapahtuvaan evankeliumin julistamiseen ja sakramenttien toimittamiseen. Piispanvirkaa ei näissä artikloissa mainita, ei myöskään asianmukaista virkaan kutsumista (vihkimistä) käsittelevässä artiklassa XIV.

Voidaan kuitenkin perustellusti väittää, että paikalliset kirkon tuntomerkit (virka, saarna, sakramentit) asettuvat oikeaan kokonaisuuteen vain piispanviran yhteydessä, sillä piispojen vastuulla on edelleen reformaattoreidenkin mielestä kirkon ykseys sekä pysyminen evankeliumin opissa. Augustanan viimeinen artikla ”Kirkollisesta vallasta” on tunnustuksen pisin ja koko asiakirjan voidaan väittää huipentuvan siihen, sillä juuri piispanviran tehtävänä on jumalallisen oikeuden perusteella (*jure divino*) harjoittaa kokonaiskirkollista seurakuntien johtamista Jumalan sanalla. Seurakuntien tulee suostua kaitsentaan:

Kun siis on kysymys piispojen tuomio- ja hallitusvallasta, on tehtävä ero maallisen käskyvallan ja kirkollisen vallan välillä. Tämän johdosta evankeliumin mukaan, tai kuten on tapana sanoa, jumalallisen oikeuden mukaan, tämä tuomio- ja hallitusvalta kuuluu piispoille piispoina, ts. henkilöinä, joille on uskottu sanan ja sakramenttien virka. Se sisältää oikeuden antaa anteeksi syntejä, hyätä evankeliumin kanssa ristiriidassa olevat opit sekä erottaa seurakunnan yhteydestä sellaiset, joiden jumalattomuus on yleisesti tunnettua, pelkällä sanalla ilman inhimillisiä pakkokeinoja. Seurakuntien tulee välttämättä jumalallisen oikeuden perusteella osoittaa siinä heille kuuliaisuutta tämän sanan mukaisesti: Joka kuulee teitä, hän kuulee minua. (CA XXVIII)

Augustanan artiklassa XXVIII tehdään ero piispojen evankeliumin oppiin kuuluvaan sanan vallan sekä inhimillisen johtoaseman välillä. Piispoilla ei ole oikeutta vaatia jumalallista arvovaltaa ohjeille, joilla omatunto ja sidotaan evankeliumin kanssa ristiriidassa oleviin tapoihin. Sitä vastoin Augsburgin tunnustuksen julki lukemisen jälkeen laadittu katolinen vastakirjoitus *Kumoamus* (*Confutatio*, 1530) nimenomaan argumentoi, ettei näitä kahta puolta voi erottaa piispan vastuusta. Siksi myös näille ohjeille kuuluu sama arvovalta kuin sanan julistukselle ja sakramenttien toimittamiselle:

Näistä ja monista muista kirjoituksista käy selvästi ilmi, että piispoilla ei ole ainoastaan valtaa jakaa sanaa ja sakramenteja, vaan myös valta johtaa, rangaista ja opastaa alamaisia, jonka perusteella he lopulta tulevat autuaiksi. Siellä missä on valta johtaa, on välttämättä oltava myös valta tuomita, tehdä päätöksiä, tutkia ja antaa säädöksiä, jotka ovat hyviä ja järkeviä ikuisen autuuden saavuttamisen kannalta. (*Confutatio XXVIII*)

Tarkkaan lukien *Kumoamus* ei käsittele lainkaan piispan virkaa sen hengellisestä tehtävästä vaan määräysvallasta käsin. Kun lähtökohdaksi ei oteta apostolista missiota vaan apostolinen auktoriteetti, päädytään vaatimaan piispan kaikelle tuomiovallalle jumalallisen oikeuden asemaa. – Debatti jatkuu *Augsburgin tunnustuksen puolustuksessa*. Sen mukaan piispoilla on oikeus antaa sääntöjä, mutta ei niin, että niiden väitetäisiin olevan välttämättömiä oikean jumalanpalveluksen kannalta, vaan rauhan ja järjestyksen säilyttämiseksi (AC XXVIII).

Luterilainen reformaatio painotti papin ja piispan virkojen yhteyttä

Luterilaisten tunnustuskirjojen seurakuntakeskeisyys asettaa painon papinviralle kirkon perusvirkana. Tunnustuskirjoissa argumentoidaan sen puolesta, että pa-

pin ja piispan virka on pohjimmiltaan sama; kummallakin on sama jumalallinen auktoriteetti, joka koskee evankeliumin julistamista ja sakramenttien jakamista. Tosin piispanvirkaan kuuluvan kirkkokurin harjoittamisen myönnetään ulottuvan yhtä paikallisseurakuntaa laajemmalle. Luterilaiset olisivat halunneet säilyttää viran kolmijakoisuuden, mutta reformaation kotimaassa piispat eivät tulleet reformaation puolelle. Siksi luterilaiset ovat korostaneet papin ja piispan virkojen olemuksellista ykseyttä. Melanchthon kirjoittaa monessa kohdin sanan ja sakramenttien viran olevan pohjimmiltaan yksi ja sama, *unum et idem ministerium*.

Sitä vastoin katolinen vastareformaatio korosti piispuuden eroavan pappeudesta. Trenton konsiiliin (sessio XXIII v. 1563) mukaan piispan, papin ja diakonin kolmijako perustuu jumalalliseen säätämykseen (*divina ordinatione*, DS 1776). Oikeastaan vasta tässä on katolisessa teologiassa lukittu piispanviran lähtökohtainen ero pappisvirkaan nähden. Tosin ”jumalallista säätämystä” koskeva sanamuoto on lievempi kuin mitä olisi ”jumalallinen oikeus”. Neljä vuosisataa myöhemmin Vatikaanin toinen konsiili valitsi varovaisemman tien ja pidättyi perustelemasta virkojen eroa jumalallisella järjestyksellä ja viittasi sen sijaan traditioon: virkaa on ammoisista ajoista alkaen (*ab antiquo*) hoidettu diakonin, papin ja piispan kolmessa vihkimyksessä (LG 28).

Myöskään luterilaisille ei ole aivan selvää, missä mielessä apostolinen sanan ja sakramenttien virka on yksi ja missä mielessä papin ja piispan välillä on ero. Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa virkojen eron puolesta puhuu se, että piispan virkaan ”vihitään” eikä ”aseteta” (Saksassa ja Yhdysvalloissa on käytössä virkaan asettamiseen eikä vihkimiseen viittaava termi). Jos vihitty piispa siirtyy hiippakunnasta toiseen, häntä ei enää vihitä, vaan hänet asetetaan virkaan (KJ 18:2 §). Toisaalta virkaan vihkimisen ja asettamisen eroa ei ole liturgisesti määritelty, vaan *Kirkollisten toimitusten kirjan* mukaan myös jälkimmäisissä tapauksissa tulee käyttää virkaan vihkimisen kaavaa ”soveltuvin osin”. Varsinaisen eron tulisi ilmetä siinä, mitä vihkirukouksessa pyydetään; siinähan rukoillaan Pyhän Hengen lahjaa eli viran karismaa. Mikäli kirkolla on olemuksellinen eikä funktionaalinen käsitys virasta, se ei rukoile kahta kertaa samaa viran lahjaa, mutta se voi rukoilla tämän karisman palamista täydellä liekillä (vrt. 2 Tim. 1:6). Kättenpäällepaneminen siunaamistoimituksena on toistettavissa, vaikka samaan virkaan ei voi vihkiä kahta kertaa. Pappisvirkaan vihitty voidaan asettaa kappalaisen tai kirkkoherran virkaan ja rukoilla hänelle viisautta, voimia ja Pyhän Hengen johdatusta, mutta

piispan virkaan vihittäessä hänelle rukoillaan Pyhän Hengen lahjaa.

Luterilaisille tuntuu olleen myös epäselvää, kuuluuko piispuus kirkon olemiseen (*esse*) vai sen hyvinvointiin (*bene esse*). Näyttää siltä, että Pohjoismaissa, etenkin Ruotsissa ja Suomessa on vahvempi käsitys piispuudesta kuin Saksassa; meillähän piispanvirka säilyi reformaation yli, kun taas Saksassa se palautui vasta ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Ekumeeninen kehitys on sittemmin 1900-luvulla vaikuttanut paljon niin luterilaisten kuin muidenkin kirkkojen piispuuden ymmärtämiseen. Liikkeen piirissä käyty kirkko-opillinen keskustelu on ensinnäkin vahvistanut missiologista keskustelua ja sen myötä myös virkateologiaa. On tapahtunut syvenemistä kirkon missionaalisen olemuksen ymmärtämisessä sekä piispanviran näkemisessä kirkon apostolisesta missiosta vastaavana virkana.

Paavi ykseyden merkinä – kirkko paikalliskirkkojen kommuuniona

Katolisen kirkon piirissä kehitys on nähtävissä selvimmän Vatikaanin ensimmäisen ja toisen konsiilin välillä. Ensin mainittu korosti (tietyn poliittisen kehityksen tuloksena) paavin asemaa. Koko kirkon ja kristillisyyden kannalta avainasemaan nostettiin Rooman piispa, jonka korostettiin olevan uskonasioissa erehtymätön, kun hän antaa oppia tai moraaliala koskevan lausunnon *ex cathedra*. Vatikaanin ensimmäisen konsiilin asiakirjan *Pastor aeternus* (1870) otsikko viittaa Kristukseen iankaikkisena paimenena, mutta kirkon ajallisen hahmon lähtökohdaksi asetetaan Pietari, apostolijoukon pää. Hänen seuraajansa Rooman piispa on paitsi piispojen ja pappien, myös kaikkien uskovien välisen ykseyden pysyvä alkuperä, näkyvä merkki ja perusta (DS 3051).

Toisenlaisilla äänenpainoilla puhuu Vatikaanin toisen konsiilin kirkko-opillinen asiakirja *Lumen Gentium* (1964). Lähtökohdaksi koko kirkkoa koskevalle tarkastelulle ei ole Kristuksen antama valtuutus Pietarille vaan Jumalan työ Isänä, Poikana ja Pyhänä Henkenä jo ennen apostolien aikaa. Jumalalla, Isällä on aikojen alusta lähtien pelastussuunnitelma koota kaikki yhteen. Kristus, joka perustaa kirkkonsa, kutsuu Jumalan kansan, antaa sille monia lahjoja ja lähettää sen kokonaisuutena. Isä lähetti Pojan maailmaan toteuttamaan Jumalan suunnitelmaa koko ihmiskunnan hyväksi.

”Kirkko on ikään kuin sakramentti eli mitä lähimmän Jumala-yhteyden ja ihmiskunnan ykseyden merkki ja

välikappale” (LG 1). Maailma on luotu tulemaan yhteyteen Jumalan kanssa Kristuksessa. Sitä varten Hän lähetti myös Poikansa, sillä Jumala oli jo ennen maailman perustamista valinnut meidät lapsikseen. Kirkolla on sakramentaalinen, eukaristinen tehtävä maailmassa; se toteuttaa Pyhässä messussa lunastusta nykyistämällä Kristuksen antaman uhrin maailman puolesta (LG 3). Kuten Kristus sanoi, ”kun minut ylennetään maasta, niin minä vedän kaikki tyköni” (Joh 12:32), niin ehtoollisen sakramentissa toteutetaan sitä, mitä Kristus ristillä on antamallaan uhrilla saanut aikaan. Niin eukaristiassa myös se leipä, joka kohotetaan nähtäväksi, ei ole ainoastaan Kristuksen sakramentaalinen vaan myös ekklesiaalinen ruumis eli kirkko, jonka hän kokoo ja nostaa luokseen. Pojan tehtävän tultua täytetyksi Isä lähetti Pyhän Hengen tekemään eläväksi ja johdattamaan kirkkoa.

Lumen gentium viittaa piispojen keskinäiseen yhteyteen Rooman piispan kanssa kuten *Pastor aeternus*, mutta siitä eroten se tarkastelee Jumalan kansaa paikalliskirkkoissa, joita piispat kaitsevat Kristuksen sijaisina. Jokainen paikallinen kirkko, jossa vietetään oikeaa eukaristiaa, on katolinen kirkko (LG 26, 27). Piispojen sanotaan saaneen ”pyhän vallan”, mutta heidänkin tähdennetään olevan ”veljiensä palveluksessa, jotta kaikki, jotka kuuluvat Jumalan kansaan ja siten nauttivat todellista kristityn ihmisen arvoa, pyrkisivät yhdessä vapaasti ja järjestystä noudattaen samaan päämäärään ja saavuttaisivat pelastuksen” (LG 18). Piispojen keskeiset tehtävät koskevat evankeliumin julistamista:

Piispojen tärkeimpien tehtävien joukossa nousee evankeliumin julistaminen ensi sijalle. Piispathan ovat uskon sanansaattajia, jotka johdattavat uusia opetuslapsia Kristuksen tykö, ja he ovat virallisia eli Kristuksen arvovallan saaneita opettajia, jotka saarnaavat heille uskottulle kansalle uskon- ja elämänohjeita, valistavat uskovia Pyhän Hengen valolla tuomalla Ilmoituksen aarreatista esille uutta ja vanhaa (vrt. Matt. 13:52), saavat uskon kantamaan hedelmää ja varjelevat valppaasti laumaansa uhkaavilta erehdyksiltä (vrt. 2 Tim. 4:1–4). Piispoja, jotka opettavat yhteydessä Rooman piispaan, kaikkien tulee kunnioittaa jumalallisen ja katolisen totuuden todistajina. (25)

Kristus lähetti kirkkonsa lähettämällä ensin apostolikollegion, jonka johtajaksi hän asetti Pietarin. Pietarilla on johtoasema, mutta ei erillään apostolikollegiosta, eivätkä apostolit edusta Pietaria vaan Kristusta. Apostolien jälkeen kaikki piispat kuuluvat kollegioon, heitä ei voida vihkiä kollegion ulkopuolella, vaan heillä tulee olla keskinäinen yhteys. Tätä edellyttää nimenomaan kirkon saama apostolinen tehtävä yhteisessä evanke-

liumissa, missio yhteisessä uskossa. Siksi myös piispat vihitään kollegiaalisesti; jokaisessa piispanvihkimyksessä tulee ekumeenisen tavan mukaan olla vähintään kolme piispaa laittamassa kätensä vihittävän päälle. Nämä edustavat naapurihippakuntia eli naapurikirkkoja, jota ottavat uuden piispan kollegioonsa.

Kirkko on paikalliskirkkojen eli hiippakuntien kommuunio, ei ylhäältä alas Pietarin seuraajan hierarkkisesti hallitsema monoliitti, vaan paikalliskirkkojen elävä yhteys. Tästä tosin vallitsee erilaisia tulkintoja; paavi Benedictus XVI korosti universaaliutta ennen paikallisuutta, kokonaisuutta ennen osia ja kommuuniota Pietarin seuraajan kanssa ennen piispojen keskinäistä yhteyttä. Perustava sakramentti on näet kaste, joka yhdistää Kristukseen, mutta toinen lähtökohta olisi korostaa kutakin paikallista kirkkoa ja piispan johtamaa eukaristian sakramenttia.

Piispojen kollegio on perinyt apostoleilta lähetystehtävän, jonka Kristus on antanut koko kirkolle. Piispuus kuuluu näin ollen kirkon missionaaliseen kokonaisuuteen. Piispoilla on erityinen vastuu kirkon lähetystehtävästä, kuten käy ilmi Vatikaanin toisen konsiilin lähetysteologisesta asiakirjasta *Ad gentes* (1965):

Kirkolla on siis velvollisuus levittää uskoa ja Kristuksen pelastusta, ja tämä velvoitus perustuu ensiksikin nimenomaiseen käskyyn, joka apostoleilta on periytynyt piispainkollegiolle, jonka avustajina toimivat papit ja joka on yhteydessä Pietarin seuraajaan, Kirkon ylimmäiseen paimeneen; toiseksi velvoitus perustuu siihen elämään, jonka Kristus antaa virrata jäseniinsä. (AG 5)

Piispainkollegion – apostolikollegion seuraajan – jäseninä ovat kaikki piispat saaneet vihkimyksen ei vain jotain määrättyä hiippakuntaa vaan koko maailman pelastusta varten. Kristuksen antama tehtävä evankeliumin saarnaamisesta kaikille luoduille (Mark 16:15) koskee Pietarin kanssa ja hänen alaisinaan ennen kaikkea ja välittömästi juuri heitä. (AG 38)

Piispan hengellinen tehtävä uskovien yhteyden koossa pitäjänä

Vatikaanin toisen konsiilin kirkko-opillisilla ja misioologisilla asiakirjoilla *Lumen gentium* ja *Ad gentes* on ollut huomattava vaikutus ekumeenisen liikkeen kehitykseen. Ne ovat näyttäneet muidenkin tunnustuskuntien piirissä suuntaa kohti syvempää kirkon itseymmärrystä lähetettynä yhteisönä sekä piispanvirran näkemistä kirkon apostolisessa missiossa. Piispan tehtävä on ennen muuta hengellinen, ei hallinnollinen.

Hänen kutsumuksensa on yhdessä piispojen kollegiossa pitää koossa uskovien koinonia, kaikkien kasnettujen osallisuus Kristuksesta yhteisessä sakramenttaalisessa elämässä. Kaikkien paikalliskirkkojen tulee pyrkiä yhteyteen, ”jotta maailma uskoisi” (Joh. 17:21).

Piispanvirran tarkastelu kirkon apostolisen mission kannalta on antanut myös uuden näkökulman ns. apostoliseen jatkumoon (*successio apostolica*). Piispan vihkiminen apostolisessa jatkumossa ei ole irrotettavissa piispojen keskinäisestä kollegiosta eikä koko kirkon yhteydestä. Sitä ei tule tarkastella kapeana putkena, jota pitkin aito apostolisuus virtaa kuhunkin aikaan (*“pipeline-theory”*), vaan apostolinen usko varjeltuu koko kirkon yhteydessä, jossa piispat ovat yhteyden ja jatkuvuuden merkkejä niin historiassa taakse- ja eteenpäin kuin samassa ajassa toisiin paikalliskirkkoihin nähden. Kirkon apostolisuutta kannattelee useampi kuin vain yksi tekijä; sellaisia ovat mm. tunnustukset, sakramentit ja liturgia.

Piispan vihkiminen historiallisessa jatkumossa on ”merkki, ei takuu” kirkon pysymisestä apostolisuudesta. Tämä näkökanta nousi alun perin esiin *Faith and Order* -komission työskentelyssä (Accra 1974), ja se kristallisoitui asiakirjassa *Kaste, ehtoollinen ja virka* (BEM, Lima 1982). Piisallinen suksessio voi sen mukaan sekä olla merkki kirkon yhteydestä että palvella yhteyden saavuttamista. Vaikka kaikilla kirkkoilla ei ole piispan virkaa, niillä on kuitenkin joitakin kaittentaa (*episkopé*) varten asetettuja virkoja tai sitä palvelevia rakenteita. BEM ehdotti piispattomille kirkkoille vapautta omaksua itselleen piisallinen järjestys ilman, että niiden pitäisi samalla hyväksyä näkemys, jonka mukaan niiden tähänastisen käytännön mukaan harjoitettu virka olisi jollain tavalla epäpätevä (BEM III/38). Piispanvirka tuli nähdä nimenomaan kirkon apostolisen mission, yhteyden ja jatkuvuuden palveluksessa:

Piispat saarnaavat Jumalan sanaa sekä valvovat sakramenttien hoitoa ja kirkkokuria siten, että he toimittaessaan tätä paimenvirkaa edustavat kirkossa johtajuutta, jatkuvuutta ja yhteyttä. Heidän on huolehdittava pastoraalisesta johtamisesta sillä alueella, johon heidät on kutsuttu. He palvelevat toiminnallaan kirkon opetuksen, jumalanpalveluselämän ja sakramenttien hoidon apostolisuutta ja yhteyttä. Heillä on vastuu kirkon lähetystehtävän johtamisesta. He asettavat oman alueensa kristillisen seurakunnan koko kirkon laajempiin yhteyksiin ja suhteuttavat vastaavasti universaalisen kirkon heidän omien paikallisseurakuntiansa elämään. Yhteistyössä presbyteerien, diakonien ja koko seurakunnan kanssa he vastaavat siitä, että kirkon virka ja siihen liittyvä valta

annetaan asianmukaisessa järjestyksessä uusille henkilöille. (BEM III/29)

Pohjoismaiden ja Baltian luterilaisia sekä Britannian ja Irlannin anglikaaneja yhdistävä *Porvoon yhteinen julkilausuma* tuli mahdolliseksi BEM-asiakirjan luomalla pohjalla. Porvoo korostaa piispuutta ”koordinaation” virkana. Se on olemassa Jumalan moninaisten lahjojen yhteen saattamiseksi. Piispanvirka palvelee kirkon yhteyttä Pyhän Hengen karismon moninaisuudessa. (Oikeastaan sama koordinaation haaste ulottuu Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa nykyään yhä polttavampana myös kirkkoherroille, niin suuria ovat seurakuntien työyhteisöt.) Tätä tehtävää varten on Porvoon mukaan asetettu ”kaitsennan virka”, *episkopé*. Kaitsenta on koko yhteisön elämästä huolehtimista, pastoraalista hoitoa ja Kristuksen lauman ruokkimista niin kuin Kristus on käskennyt. Sitä hoidetaan yhteydessä muiden seutujen kristittyjen kanssa. Kaitsenta on välttämätöntä koko kirkolle, ja sen uskollinen harjoittaminen evankeliumin valossa on olennaisen tärkeää sen elämälle (Porvoo 42). *Lumen gentium* ja BEM ovat näyttäneet tietä sellaiselle piispan viran kuvaukselle, jonka myös Porvoo antaa ja jossa painottuu piispan hengellinen vastuu evankeliumin julistajana ja sakramenttien toimittajana sekä yhteyden ja jatkuvuuden palveluksessa:

Kirkon ja sen tehtävän kaitsenta on piispan erityinen velvollisuus. Piispan viran tehtävänä on palvelu ja yhteyden ylläpitäminen uskovien yhteisön sisällä ja koko yhteisön kanssa maailmaan päin. Piispat saarnaavat sanaa, toimittavat sakramentteja ja harjoittavat kirkkokuria. Siten he ovat kaitsennan, jatkuvuuden ja yhteyden viran edustajia kirkossa. Heillä on pastoraalinen vastuu alueesta, johon heidät on kutsuttu. He palvelevat kirkon opetuksen, jumalanpalveluksen ja sakramenttielämän apostolisuutta, katolisuutta ja yhteyttä. Heidän vastuullaan on johtajuus kirkon toteuttaessa lähetystehtäväänsä. Mitään näistä tehtävistä ei pitäisi hoitaa erillään koko kirkosta. (Porvoo 43)

Piispan virka kuuluu koko kirkon yhteyteen, ja sitä tulee hoitaa paitsi henkilökohtaisesti, myös yhdessä muiden vihittyjen kanssa sekä koko kristittyjen yhteisön yhteydessä. Tästä syystä niin BEM-asiakirjan kuin Porvoon sopimuksen piirissä useimmissa kirkkoissa myös maallikot osallistuvat kirkon hallintoon ja sen mission hoitamiseen. Mutta jälleen piispalla on erityinen tehtävä kaiken yhteen kokoamisessa kirkon apostolisen jatkuvuuden tähden:

Kaitsennan virkaa hoidetaan henkilökohtaisesti, kollegiaalisesti ja yhteisöllisesti. Se on henkilökohtaista, koska Kristuksen läsnäolon merkinä kansansa keskuudessa

voi parhaiten olla henkilö, joka on vihitty julistamaan evankeliumia ja kutsumaan yhteisöä palvelemaan Herraa elämän ja todistuksen yhteydessä. Se on kollegiaalista, ensiksi koska piispa kokoaa virkaan vihityt hoitamaan yhdessä viran tehtäviä ja edustamaan yhteisöä sen asioissa; toiseksi koska piispojen kollegiaalisuuden kautta paikallinen kristittyjen yhteisö on yhteydessä laajempaan kirkkoon ja universaalikirkko tähän yhteisöön. Se on yhteisöllistä, koska vihityn viran hoitamisen juuret ovat yhteisön elämässä ja se tarvitsee yhteisön aktiivista osallistumista Jumalan tahdon ja Hengen johdatuksen löytämiseen. Useimmissa kirkkoissamme tämä tapahtuu nykyisin synodaalisesti eli kirkolliskokouksen muodossa. Piispat, yhdessä muiden viranhaltijoiden ja koko yhteisön kanssa ovat vastuussa siitä, että viran valtuutus välittyy kirkossa eteenpäin järjestyneessä muodossa. (Porvoo 44)

Porvoon julkilausuma kykeni ratkaisemaan sen ongelman, joka oli noussut esiin jo Suomen ja Englannin kirkkojen neuvotteluissa 1933–34: miten saavuttaa keskinäinen piispanvirkojen yhteys ilman, että saatetaan kyseenalaiseksi tähänastista historiallista ja apostolista jatkuvuutta? Tunnetusti Suomessa oli katkenut tiukasti määritelty piispanviran historiallinen jatkuvuus 1884, kun uuden arkkipiispan oli vihkinyt virkaansa pappi, dogmatiikan professori Axel Fredrik Granfelt. Nyt oli mahdollista nähdä, että myös anglikaanien mukaan apostolisuutta kannattelevat useammat tekijät, kun koko kirkkoa tarkasteltiin Kristuksen antamasta apostolisesta missiosta käsin.

Luterilaiset kirkot episkopaalisen ja synodaalisen rakenteen välissä

Luterilaisessa maailmanliitossa on tapahtunut merkittävää kehitystä sitten sen perustamisen 1947. Yhä useammat luterilaiset kirkot ovat omaksuneet piispallisen rakenteen: esimerkiksi Afrikan kirkkoista ainoastaan Etiopiassa ei ole piispoja. Tämä kehitys tulee kokonaisuudessaan nähdä toisen maailmansodan jälkeisen ekumeenisen liikkeen yhteydessä, ja sen edellytyksenä on ollut syvenevä ymmärrys kirkon missionaalista olemuksesta sekä piispanvirasta sen palveluksessa. Monet luterilais-anglikaaniset sopimukset sekä luterilais-katoliset neuvottelut ovat tuottaneet myös huomattavaa ekumeenista yhteisymmärrystä. Niiden pohjalta laadittiin v. 2002 asiakirja *The Episcopal Ministry within the Apostolicity of the Church*, jonka tarkoituksena oli koota ekumeenisen työskentelyn tuottamat hedelmät. Asiakirja annettiin Winnipegin yleiskokouksessa 2003 jäsenkirkoille tutkittavaksi ja kommentoitavaksi. Saadun palautteen perusteella siitä muokattiin uusi versio, jonka LML:n

neuvosto hyväksyi maailmanliiton 60-vuotisjuhlakokouksessa Lundissa v. 2007.

Uusi asiakirja, joka tunnetaan myös lisänimellä *Lund Statement*, on merkittävin osin erilainen kuin alkupe-
räinen. Siinä vahvistettiin synodaalisten rakenteiden
osuutta kirkon hallinnossa, mutta samalla etäänny-
tettiin "kaitsennan virkaa" (*episkopé*) sen persoonal-
lisesta ulottuvuudesta vähentämällä sanan "piispa"
esiintymisiä ja sijoittamalla piispallinen jatkuvuus ja
apostolinen jatkuvuus eri koreihin. Näiden muutosten
takana lieene kritiikki erityisesti piispattomilta lute-
rilaisilta kirkkoilta tai sellaisilta piispallisilta kirkkoilta,
jotka ovat läheisessä yhteydessä reformatiivisiin, pres-
byteriaalisesti hallittuihin kirkkoihin. Vaikuttaa siltä,
että joidenkin luterilaisten kirkkojen ekumeeniset
sitoumukset estävät niitä hyödyntämästä koko sitä
potentiaalia, jota LML:n neuvotteluista anglikaanien ja
katolilaisten kanssa olisi saatavissa. Asiakirja kuiten-
kin tähdentää piispallisen viran avainasemaa kirkon
apostolisen mission jatkuvuudessa:

The continuity of the episcopal ministry is important
for the apostolic mission of the church. To serve the
continuity of the church's apostolic mission is the pri-
mary purpose and meaning of "episcopal succession."
This succession is witnessed to in the handing on of the
faithful oversight of the apostolic mission, manifesting
the church's trust that God will maintain the church in
faithfulness. The laying on of hands is a prayer for the
exercise of the office which is conferred, and the church
is confident that God has answered that prayer over the
centuries and will continue to do so. Continuity in epis-
copal ministry shall bear witness to the church's faithfulness
to its apostolic mission, but is no guarantee thereof.
Even when episcopal ministry proves unfaithful, which it
can do and has done, God's faithfulness holds the church
in the truth. (Lund 56)

BEM:n ja Porvoon tapaan Lundin asiakirja laajentaa
apostolisen jatkuvuuden käsitettä piispallisesta viras-
ta myös muihin tekijöihin, mutta antaa samalla suuren
painoarvon vihkimysten ajalliselle (diakroniselle) jat-
kuvuudelle sekä samassa ajassa tapahtuvalle (synk-
roniselle) jatkuvuudelle toisten piispojen ja paikallis-
kirkkojen kanssa:

Continuity with Christ and the apostles in the church's
mission through time and space (diachronically and
synchronically) is the fundamental concern in what
is generally referred to as "apostolic succession" of
the church. This notion also commonly designates
the continuity in the ordained ministry through the
successive participation in installations (consecrations)
of ministers of *episkopé* by other such ministers. The

expression of continuity cannot be historically proved
to be an unbroken chain back to Christ and the apostles.
The reality of apostolic succession in the church
of Christ is not limited to a succession of episcopal
ministry. Nevertheless, the fact that installations
(consecrations) of episcopal ministers take place with
the participation of other such ministers from the same
region and from other regions of the world is a way in
which churches express their commitment in faith to the
unity, catholicity and apostolicity of the church of Christ
in history. (Lund 57)

Luterilaisia kirkkoja sävyttää siten yhtäältä kehitys
vahvemmin piispalliseksi, mutta samaan aikaan niis-
sä on vahva "demokratiaihanne", jonka mukaisesti
korostetaan kirkon kaikkien jäsenten osallistumista
hallintoon ja kirkon johtoon. Niissä on episkopaalis-
synodaalinen rakenne.

Luterilaisen maailmanliiton sekä Paavillisen kristit-
tyjen ykseyden edistämisen neuvoston ykseysko-
mission v. 2006 valmistunut yhteinen asiakirja *The
Apostolicity of the Church* ei muodostanut varsinaista
läpimurtoa luterilais-katolisessa yhteisymmärrykses-
sä. Sitä näyttää vaivaavan sama rajoittuneisuus kuin
LML:n Lundin kokouksessa hyväksyttyä julkilausu-
maa: pidättäytydään sanomasta liian paljon piispois-
ta ja tähdennetään samalla synodaalisia rakenteita.
Vaikuttaakin siltä, että koska luterilaisilla kirkkoilla ei
ylipäätään ole yhteistä käsitystä piispanvirasta, niillä
on vaikeuksia sanoa mitään jäntevää piispanvirasta
kirkon apostolisessa missiossakaan. Kun kaitsennan
persoonallista ulottuvuutta vähätellään yhteisöllisen
hyväksi, tuloksena on sinänsä kaunista demokratiaa
ja byrokratiaa ja tarvittaessa sähköistä kirkkopoliitiik-
kaakin, mutta ei ole aivan selvää, kirkastuuko samalla
kirkon mission hengellinen sisältö vai muuttuuko se
hallinnoinniksi.

Suomessa piispanvirka kehittynyt valvojasta hengelliseksi kaitsijaksi

Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa on piispaa
koskeva lainsäädäntö kehittynyt suuntaan, jossa ko-
rostuu piispan hengellinen vastuu valvojaviranomai-
sen sijasta. Kehityksen taustalla voidaan perustellusti
väittää olevan se ekumeeninen kehitys, josta kirkko
on tullut osalliseksi kansainvälisten kontaktiensa myö-
tä. Myös vanha *kirkkolaki* lähti liikkeelle piispan teh-
tävästä kaitsijana, mutta kuvasi sitä lähinnä seurakun-
nissa tapahtuvan valvonnan kategorioissa:

Piispa, kukin hiippakunnassaan, on seurakuntain ja pap-
pien ylin kaitsija.

Piispa on velvollinen valvomaan, että Jumalan sanaa saarnataan puhtaasti ja väärentämättä kirkon tunnustuksen mukaisesti, sakramentteja oikein jaetaan Kristuksen asetuksen mukaan, jumalanpalvelukset toimitetaan määräysten mukaisesti, kristinopin opetusta sekä seurakunnissa että oppilaitoksissa hoidetaan uskollisesti, hyvää kuria ja siveyttä pidetään voimassa, lähetys- ja diakoniatyötä harjoitetaan, seurakuntain taloutta hoidetaan asianmukaisesti sekä kirkon ja seurakuntain hallinnossa muutoinkin noudatetaan lakia, että papit ja muut viranhaltijat ovat oppinsa puolesta nuhteettomia ja käyttäytyvät elämässään arvokkaasti ja kristillisesti, niin myös että kaikki muukin, mikä kuuluu kirkon sielunhoitoon ja kristilliseen järjestykseen, tapahtuu oikein. (VKL 397 §)

Vuonna 1993 voimaan tullut *kirkkojärjestys* sen sijaan avaa kaitsennan funktioita useamman verbin avulla. Nyt korostuu piispan henkilökohtainen kutsumus kirkon ykseyden hoitajana sekä hänen vastuunsa seurakuntien ja niiden työntekijöiden auttamisessa heidän tehtävissään. Piispa "vaalii", "tukee", "ohjaa" ja "edistää". Uusi kirkkojärjestys kiinnittää piispan ja kirkon missiön tiiviimmin toisiinsa kuin vanha kirkkolaki:

Piispa, kukin hiippakunnassaan, on seurakuntien ja pappien ylin kaitsija.

Piispan tehtävänä on

1. vaalia kirkon ykseyttä ja edistää kirkon tehtävän toteutumista hiippakunnassa;
2. valvoa, että kirkon tehtävään kuuluvia toimia hoidetaan seurakunnissa uskollisesti kirkon tunnustuksen, kirkkolain, kirkkojärjestyksen ja kirkon vaalijärjestyksen sekä niihin perustuvien määräysten ja ohjeiden mukaan;
3. tukea ja ohjata hiippakuntansa pappeja heidän työnsänsä sekä valvoa, että he hoitavat pappis- ja papin virkansa velvollisuudet;
4. edistää hyvää työyhteysttä seurakunnissa ja valvoa, että papit ja seurakuntien muut viranhaltijat ja työntekijät ovat oppinsa puolesta nuhteettomia ja käyttäytyvät elämässään kristillisesti,
5. edistää seurakuntien yhteistyötä ja talouden ja hallinnon tarkoituksenmukaista hoitamista sekä valvoa, että näissä toimissa noudatetaan voimassa olevia säädöksiä,
6. suorittaa hiippakunnassa vihkitoitukset ja virkaan asettamiset tai määrätä muun papin suorit-

tamaan tällaiset toimitukset, jollei 5 luvun 1 §:n 2 momentista muuta johdu; sekä

7. suorittaa muut tehtävät ja päättää ne asiat, jotka kirkkolain ja kirkkojärjestyksen mukaan hänelle kuuluvat. (KJ 18:1 §)

Piispan hengellinen vastuu seurakunnista ja työntekijöiden tukeminen heidän tehtävissään nojaavat siihen, että piispa vihitään virkaansa. Vihkimyksen perusteella piispa voi toimia henkilökohtaisella, kollegiaalisella ja yhteisöllisellä tavalla, sillä virkaan vihkimiseen osallistuva piispojen kollegio sekä koko kirkko rukoilevat hänelle Pyhän Hengen lahjaa. Uuden *Kirkollisten toimitusten kirjan* mukaisen piispanvirkaan vihkimisen rukouksissa korostuvat yksilöllisen opettamisen sijasta yhteisöllisyys, Jumalan kansan palveleminen ja seurakunnan työntekijöiden tukeminen:

Pyhä Isä, iankaikkinen Jumala.

Me kiitämme sinua siitä, että suuressa rakkaudessasi meitä ihmisiä kohtaan lähetit ainoan Poikasi Jeesuksen Kristuksen meille Vapahtajaksi, sielujemme paimeneksi ja ylipapiksi.

Kiitämme sinua siitä, että perustit kirkkosi maan päälle ja annoit sille kaitsijan viran.

Me rukoilemme: Anna Pyhän Hengen lahja palvelijallesi NN:lle, joka nyt on vihitty piispan virkaan.

Anna hänelle kestävyyttä ja uskollisuutta, nöyryyttä ja viisautta kansasi palvelemisessa.

Rohkaise häntä julistamaan evankeliumia puhtaasti ja puolustamaan totuuttasi.

Auta häntä tukemaan seurakuntien työntekijöitä ja muita vastuunkantajia.

Täytä hänet rauhallasi ja anna hänelle luottamus siihen, että sinä olet hänen kanssaan.

Vahvista hänen uskoaan, toivoaan ja rakkauttaan.

Tätä pyydämme Poikasi Jeesuksen Kristuksen kautta, joka sinun ja Pyhän Hengen kanssa elää ja hallitsee iankaikkisesta iankaikkiseen.

Luterilais-anglikaaniset oppikeskustelut ja kysymys piispan virasta¹

Matti Repo

Johdanto: miksi osallistutaan naapurikirkon piispan vihkimiseen?

Viikon kuluttua, 25.1.2012, otan Canterburyn arkkipiispan kutsusta osaa Lontoon St. Paulin katedraalissa kahden anglikaanisen piispan vihkimiseen. Vastaavasti meidän kirkkomme kutsuu anglikaanisia piispoja ottamaan osaa tämän kevään kahteen piispanvihkimiseen. Kysymys ei kuitenkaan ole kohteliaisuuskäynneistä, diplomaattisista vierailuista tai ekumeenisesta turismista. Kysymys on kirkon hengellisen ykseyden näkyväksi tekemisestä yhteisessä uskossa ja tehtävässä.

Taustalla on kirkon ensimmäisiin vuosisatoihin ulottuva perinne, jonka mukaan oikeaan piispanvihkimiseen tulee aina ottaa osaa vähintään kolmen oikein vihityn piispan. He edustavat naapurihippakuntia samassa maakunnassa, ja metropolitaan tulee vahvistaa toimitus. Tämä sääntö sisältyy jo ensimmäisen maailmanlaajan kirkolliskokouksen, v. 325 *Nikean konsiilin* päätöksiin (can. IV), ja sen taustalla ovat ns. *Pyhiin apostolien säännöt* (can. I), jotka tunnetaan kirjallisesti samalta ajalta, mutta jotka ilmaisevat jo voimaan tulleen vanhemman käytännön.

Syynä sääntöön olivat olleet väärinkäytökset Aleksandrian alueella, missä eräs virasta erotettu piispa oli omavaltaisesti alkanut vihkiä diakoneja, pappeja ja jopa piispoja ei ainoastaan omassa vaan toistenkin virkapiirissä. Kirkkoa yhteisesti sitova sääntö edellyttää yhä vihkiäjäksi vähintään kolme tunnustettua piispaa, jotka samalla tunnustavat uuden piispan kollegioonsa. Kyseessä on siis sekä oman maan – tai kirkkoprovinssin hippakuntien – keskinäinen yhteys että ekumeenisten neuvottelujen tuloksena saavutettu yhteys.

Kun alueelliset kirkot ottavat osaa toistensa piispojen vihkimiseen, ne tekevät näkyväksi yhteisen uskon-

sa siihen, että Jumala toimii molemmissa kirkkoissa. Kättenpäällepaneminen ja Pyhän Hengen lahjan rukoileminen ovat merkki keskinäisestä yhteydestä. Se osoittaa, että vihkimiseen yhtyvien kirkkojen käsitys uskosta, pelastuksesta, sakramenteista ja virasta on yhteinen.

Kun pääasioista vallitsee yksimielisyys, kirkkoilla voi olla erilaisia näkemyksiä joistakin asioista, niiden rakenteet voivat olla erilaisia, niillä voi olla omat, toistaan täysin erilliset päätöksentekokeinot, mutta ne rukoilevat toistensa puolesta. Ne kutsuvat toistensa jäseniä yhteyteensä ja suhtautuvat niihin kuin omiinsa, jakavat yhteistä jumalanpalveluselämää ja ottavat osaa toistensa sakramenteihin. Ne kantavat yhteistä todistusta Kristuksesta ja palvelevat maailmaa yhdessä Hänen nimessään. Tätä kaikkea piispaallinen kättenpäällepaneminen sulkee sisäänsä, koska sen tarkoitus on tehdä kirkon ykseys näkyväksi. Toisen kirkon piispanvihkimiseen osallistuminen on merkki keskinäisestä yhteydestä ja siitä, että kirkkoilla on yhteinen näkemys olemuksestaan ja tehtävästään.

Käsittelen tässä yhteydessä luterilais-anglikaanisia ekumeenisia oppikeskusteluja. Erityiskysymyksenä nousee esiin piispan virka. Olen julkaissut aiheesta pari artikkelia: toinen sisältyy edeltäjäni piispa Juha Pihkalan juhlakirjaan *Signum unitatis* (2006), ja toinen on ilmestynyt englannin kielellä *Reseptio*-lehdessä 1/2006. Ensin mainittu tarkastelee myös 1930-luvulla käytyjä suomalais-englantilaisia neuvotteluja; jälkimmäinen puolestaan käy läpi luterilais-anglikaaniset neuvottelut, jotka johtivat Porvoon sopimukseen. Käsittävän aihepiirin pääkohdat löytyvät myös näistä artikkeleista.

1 Pohjana luento Itä-Suomen yliopiston teologian osastolla Joensuussa 17.1.2012

Luterilaiset ja anglikaanit ekumeenisessa dialogissa

Luterilaiset ja anglikaanit astuivat ekumeenisen liikkeen piiriin kuin serkut, joilla on yhteiset perhejuuret, mutta jotka eivät olleet toistensa kanssa tekemisissä vuosiin, tai paremminkin vuosisatoihin. Vasta 1800-luvun lopulla, lähetysnäyn valloittettua kirkot, luterilaiset ja anglikaanit alkoivat pohtia keskinäisen yhteyden kysymyksiä, alkaen Euroopan ulkopuolelta. Tuolloin niillä kuitenkin oli vielä paljon kolonialismiin liittyviä valtiollisia kytkentöjä, jotka estivät yhteisen mission.

Reformaation historiassa luterilaisia ja anglikaaneja yhdistää se, että kummankin kirkkoperheen uudistukset olivat maltillisia tai peräti konservatiivisia. Patristisesta ja keskiaikaisesta perinteestä säilytettiin kummasakin niin paljon kuin mahdollista. Pois karsittiin vain se, minkä katsottiin olevan vastoin evankeliumia. Uskontunnustukset säilytettiin sellaisina kuin ne perittiin. Messu uudistettiin, mutta sen rakenne säilyi lähes sellaisenaan. Sakramenttien lukumäärä rajattiin, mutta niiden toimittaminen säilyi yhtä lailla keskeisenä kirkon viran tehtävänä.

Luterilaisia ja anglikaaneja helpottaa keskinäisessä yhteydessään myös se, että nämä kirkot eivät ole historian tiimellyksessä lausuneet oppituomioita toisistaan. Sellaisia on annettu esimerkiksi luterilaisten ja katolisen kirkon välillä sekä luterilaisten ja anabaptistien välillä. Tosin näidenkin oppituomioiden yli on viime vuosina päästy ekumeenisten neuvottelujen tietä, ensiksi katolisen kirkon kanssa *Yhteisessä julistuksessa vanhurskauttamisopista* (1999) ja viimeksi sovinnossa mennoniittojen kanssa (LML Stuttgart 2010).

Luterilaisten ja anglikaanien on ollut helppo lähenyä ekumeenisessa työskentelyssä, koska mannermainen reformaatio vaikutti myös Englantiin. Lutheria on anglikaanisessa kirkossa arvostettu. Samalla on todettava, että reformaatio saapui Englantiin jo Erasmus Rotterdamilaisen humanismin muodossa ja että se toteutettiin kalvinistisen teologian valossa. Teologisten lähtökohtien tuottamia eroja luterilaisuuteen nähden on helppo nostaa esiin tämänkin päivän anglikaanisessa teologiassa, esimerkiksi kysymyksessä lain ja evankeliumin erottamisesta.

On kuitenkin huomattava, että kirkot ovat hieman eri asemassa, mitä tulee ekumeenisten neuvottelujen lähdemateriaaliin. Luterilaisuutta voidaan luonnehtia opilliseksi ja tunnustukselliseksi, kun taas anglikaanisuutta leimaa enemmän liturgisuus. Anglikaanisilla kirkkoilla ei ole varsinaisia tunnustuskirjoja kuten lu-

terilaisilla kirkkoilla, eivätkä anglikaanit tutki omia reformaattoreitaan samalla hartaudella kuin me Lutheria ja Melanchthonia. Luterilaisen teologian historiaan kuului myös ortodoksian kaudella tietty skolastinen lähestymistapa kristinoppiin, joka on ollut anglikaanisuudelle vieraampaa.

Luterilaisilla kirkkoilla on oma tunnustuskirjojen kokoomansa, *Liber Concordiae* (1580), mutta sen sisältö ei ole sitova kaikilla luterilaisilla kirkkoilla. Saksassa sekä Ruotsissa ja Suomessa kokonaisuus on käytössä, mutta esimerkiksi Tanska, Norja ja Islanti ovat historiallisesti sitoutuneet vain Augsburgin tunnustukseen sekä Lutherin Katekismuksiin. Luterilaisen Maailmanliiton peruskirjassa todetaankin vain nämä viimeksi mainitut kaikkia luterilaisia yhdistäviksi tunnustuskirjoiksi.

Anglikaanisia kirkkoja, joita Britannian maailmanheruuden jäljiltä luonnollisesti on lukuisia eri puolilla maailmaa, yhdistää ennen muuta yhteinen jumalanpalvelus sekä lojaalisuus Canterburyn arkkipiispaa kohtaan. Reformaatiossa toki laadittiin myös Augsburgin tunnustuksen kaltainen uskon pääkohtien ja kiis-takohtien selitys, jonka lopullisen muodon 39 *Articles of Faith* vahvisti kuningatar Elisabet I v. 1571 (suom. teoksessa *Reformaation tunnustukset*, STKSJ 264). Ne ovat edelleen voimassa, joskin eräät provinssit ovat niistä myös luopuneet. Niitä pidetään pikemmin-kin yhtenä historiallisen vaiheen todistuksena kuin kaikkina aikoina kirkkoa sitovina.

Toinen, kenties tärkeämpi anglikaanisen identiteetin lähde on ollut yhteinen jumalanpalveluskirja *Book of Common Prayer*, joka niin ikään kävi läpi pitkän kehityksen ja jonka lopullisen muodon vahvisti kuningas Kaarle II v. 1662 ns. restauraatiossa eli kuningasvalan ja piispuuden palauttamisessa Oliver Cromwellin johtaman lyhyen tasavaltalaiskauden jälkeen. Näillä kahdella asiakirjalla on ajallista eroa sata vuotta, joten niiden välillä on jo tapahtunut poliittista kehitystä, mikä vaikutti myös teologiaan.

Englannin kirkon uskonartikloissa näkyy yhtäläisyyttä Augsburgin tunnustukseen verrattuna, mutta myös selkeitä eroja, esimerkiksi käsityksessä predestinaatiosta ja sakramenteista. Tämän luennon teeman kannalta on kuitenkin mielenkiintoista verrata artikloita kirkosta ja kirkon virasta, sillä niissä ilmenee myös käsitys ykseyden edellytyksistä.

Kirkon ykseys luterilaisten ja anglikaanien historiallisissa artikloissa

Augsburgin tunnustuksen VII artikla lausuu kirkosta:

Edelleen seurakuntamme opettavat, että yksi, pyhä kirkko on pysyvä ikuisesti. Kirkko on pyhien yhteisö, jossa evankeliumi puhtaasti julistetaan ja sakramentit oikein toimitetaan. Kirkon todelliseen ykseyteen riittää yksimielisyys evankeliumin opista ja sakramenttien toimittamisesta. Sen sijaan ei ole välttämätöntä, että perityt inhimilliset traditiot, jumalanpalvelusmenot tai seremoniat, jotka ovat ihmisten säätämiä, ovat kaikkialla samanlaiset. Paavali näet sanoo: ”Yksi usko, (Ef. 4:5–6) yksi kaste, yksi Jumala, joka on kaikkien Isä jne.”

Tätä voi verrata Englannin kirkon artiklaan XIX:

Kristuksen näkyvä kirkko on uskovien yhteisö, jossa julistetaan puhdasta Jumalan sanaa ja sakramentit toimitetaan oikein Kristuksen säätämysten mukaan kaikilta niiltä osin, jotka niiden toimittamiseen välttämättä vaaditaan. Kuten Jerusalemin, Aleksandrian ja Antiokian kirkot ovat erehtyneet, niin on myös Rooman kirkko. Nämä kirkot eivät ole erehtyneet ainoastaan elämässään ja seremonioiden muodoissa, vaan myös uskon ja elämän.

Näissä molemmissa esitetään ensinnäkin kirkko uskovien tai pyhien yhteisöksi, jota määrittävät sanan julistus ja sakramenttien oikea, Kristuksen asetuksen mukainen toimittaminen. Toiseksi kummassakin annetaan ymmärtää, ettei kaikesta tarvitse olla yhtä mieltä, vaan ainoastaan siitä, mikä on ”välttämätöntä”. Alueelliset kirkot voivat eri puolilla olla erilaisia, eikä mikään niistä voi vaatia toista itsensä kaltaiseksi, koska kaikki osakirkot voivat myös erehtyä.

Jälkimmäisessä artiklassa tähdennetään puhuttavan ”näkyvästä” kirkosta. Ajatus on, että vain Jumala voi tuntea lopullisesti pelastuvien joukon. Luterilaiselle reformaatiolle oli vierasta tehdä eroa kirkossa näkyvään ja näkymättömään; pikemminkin sanottiin, että kirkko, joka viettää jumalanpalvelusta, on todelliselta luonteeltaan salattu ja vain uskolle ilmeinen. Sillä on näkyvänä kirkkona hengellinen olemus. Emme voi alkaa puhua erikseen näkyvästä kirkosta ja näkymättömästä kirkosta, sillä olemme itse näkyviä ja otamme osaa näkyvään jumalanpalvelukseen.

Alueellisten erojen oikeutuksesta puhuu myös Englannin kirkon artikla XXXIV:

Ei ole tarpeen, että traditiot ja seremoniat ovat kaikkialla yhdenmukaiset ja täysin samanlaiset. Kaikkina aikoi-

na on ollut eroavaisuuksia, ja ne voivat muuttua maiden, aikakausien ja ihmisten eri tapojen mukaan, kuitenkin niin, ettei mitään määrätä Jumalan sanan vastaisesti. [...] Jokaisella paikallisella tai kansallisella kirkolla on valta asettaa, muuttaa ja lakkauttaa ihmisten säätämiä kirkon seremonioita ja menoja. Kaiken tulee tapahtua yhteiseksi vahvistumiseksi.

Pappisvirasta julkisena tehtävänä ja valtuutuksena puhuvat molemmat niin ikään samalla tavoin. Augsburgin tunnustuksen artikla XIV lausuu kirkollisesta järjestyksestä:

Kirkollisesta järjestyksestä seurakuntamme opettavat, ettei kirkossa kukaan saa julkisesti opettaa eikä hoitaa sakramenteja ilman asianmukaista kutsumista.

Vastaavalla tavalla lausutaan Englannin kirkon artiklassa XXIII:

Kukaan ei saa laillisesti ryhtyä saarnaamaan julkisesti tai jakamaan sakramenteja seurakunnassa ennen kuin hänet on kutsuttu laillisesti tähän tehtävään ja lähetetty hoitamaan sitä. Niitä, jotka seurakunnan myöntämän valtuutuksen saaneet henkilöt ovat valinneet ja kutsuneet tähän työhön, meidän tulee pitää laillisesti kutsutuina ja lähetettyinä. Näillä vastuuhenkilöillä on siis valtuudet kutsua ja lähettää pappeja Herran viinitarhaan.

Tässä artiklassa voidaan nähdä jo merkittävämpi ero. Siinä, missä Augsburgin valtiopäivillä vedottiin varovasti pappien asianmukaiseen kutsumiseen (*rite vocatus*), vahvistetaan Englannin kirkon artikloissa niidenkin asema, jotka saavat papit kutsua ja lähettää. Ajatuksena on kirkon pysyvä järjestys, ei sen radikaali muuttaminen. Se ilmenee artiklassa XXXVI, joka käsittelee piispojen, pappien ja diakonien vihkimistä:

Arkkipiispojen ja piispojen vihkimyksen kirja sekä pappien ja diakonien virkaanasettaminen, jota on noudatettu kuningas Edward VI:n ajasta lähtien ja jonka parlamentti tuolloin vahvisti, sisältää kaikki tarpeelliset määräykset vihkimyksistä ja virkaanasettamisista. Siinä ei ole mitään, mikä olisi taikauskoo tai jumalatonta. Siksi kuka tahansa, joka vihitään tai jolle annetaan virkamääräys tämän kirjan toimitusten mukaisesti – edellä mainitun kuningas Edwardin toisesta vuodesta alkaen tähän päivään asti – tai joka sen jälkeen konsekroidaan tai jolle annetaan virkamääräys näiden toimituskaavojen mukaisesti, on säädöksiemme mukaan oikein, järjestyksenmukaisesti ja laillisesti vihitty ja asetettu virkaan.

Tässä artiklassa vahvistetaan sekä kolmisäikeinen virkakäsitys että piispaallinen järjestys virkaan vihkimisissä. Englannissahan säilyi piispanvirka katkeamatta,

vaikka piispat joutuivatkin kuninkaallisten ja kilpailijoiden valtapelien jalkoihin. Toki Augustanakin viittaa piispalliseen järjestykseen vaatiessaan asianmukaista kutsua (*rite vocatus*), jollainen virkaan vihkimisen riiti on. Samoin *Augsburgin tunnustuksen puolustus* (art. XIV) vakuuttaa, että luterilaiset halusivat säilyttää perityn järjestyksen, johon sisältyvät piispallinen vihkimys ja kolmisäikeinen virka:

Neljännessätoista uskonkohdassa lausumme, ettei ole sallittavaa kenenkään hoitaa kirkossa sakramenteja eikä sananpalvelusta ilman asianmukaista kutsumista. Tämän he hyväksyivät sikäli kuin meillä on käytössä kirkkolain mukainen pappisvihkimys. Tästä asiasta olemme tässä kokouksessa moneen kertaan lausuneet julki vakaumuksemme, että haluamme säilyttää kirkollisen hallinnon ja arvojärjestyksen, vaikka ne olisivatkin ihmisten aikaansaannosta. Olemme näet selvillä siitä, että isät ovat hyvässä ja hyödyllisessä tarkoituksessa panneet toimeen kirkollisen järjestyksen sillä tavoin kuin vanhat kirkolliset säännökset kuvaavat.

Piispanvirka ja ykseys reformaatioissa

Tunnetusti piispanviran jatkumo katkesi reformaation kotimaassa Saksassa, kun piispat eivät tulleet luterilaisten puolelle. Vielä Augsburgin valtiopäivillä 1530 se olisi kuitenkin ollut mahdollista. Sen jälkeen välirikko lähti vyörymään, ja reformaation seurakunnissa alettiin itse toimittaa ordinaatioita, Luther ensimmäisenä. Sittemmin myös Bugenhagen vihki Pohjois-Saksaan ja Tanskaan piispojen tilalle ylisuperintendenttejä. Tanskassa palattiin kuitenkin nopeasti nimikkeeseen piispa, ja virka jatkui, vaikka piispallisten vihkimysten ketju katkesi.

Mikä olisi ollut yhteyden säilyttämisen hinta Saksassa? Muodollisesti sille oli loppujen lopuksi vain kaksi ehtoa: sallia pappien julistaa vapaasti evankeliumia ja mennä naimisiin. Mutta tietenkin ”vapaa evankeliumin julistaminen” sisältää paljon enemmän kuin vain saarnaamisen; siihen ovat kytköksissä mm. kasteen, ehtoollisen ja ripin sakramentit eli oikeastaan koko messun toimittaminen. Siinähan ilmenee, mitä kirkko on; nämä kaikki ovat myös kiinni siinä, miten ymmärretään kirkon virka. Siten myös luterilaisessa reformaatioissa jouduttiin perimmältään käsittelemään myös kysymystä piispuudesta ykseyden edellytyksestä.

Augsburgin valtiopäivillä luterilaiset esittivät tunnustuksen, jonka tarkoitus ei ollut tuoda esiin jonkinlaisen uuden uskonnollisen ryhmän ohjelmanjulistus, vaan osoittaa reformaation seurakuntien sitoutuvan

katoliseen ja apostoliseen uskoon. Artiklat pyrkivät osoittamaan, etteivät luterilaiset ole tuoneet mitään uutta. Siksi Augustanassa argumentoidaan koko ajan Raamatulla ja kirkkoisien kirjoituksilla.

Augustana jakautuu kahteen osaan: uskon pääkohtiin ja poistettuihin väärinkäytöksiin. Ensin mainitut eivät kuitenkaan ole tyhjentävä kuvaus kristinuskosta, vaan pikemminkin vanhurskauttamisopillisesti jäsennelty esitys siitä, miksi reformaation seurakunnat haluavat toimintavapauden yhteisessä kirkossa. Kirkko on vanhurskauttamisen edellytys ja tapahtumapaikka, koska sen jumalanpalveluksessa ovat sana ja sakramentit. Ensimmäisten artikloiden järjestys tekee tämän selväksi: pelastava usko asetetaan kolminaisuusopilliselle ja kristologiselle perustalle ja tähdennetään, ettei synnin tähden voi kukaan hankkia pelastusta itselleen vaan ainoastaan saada sen lahjaksi uskon kautta. Uskon puolestaan voi saada vain kirkossa, jossa evankeliumia julistetaan ja sakramentit toimitetaan.

Jälkimmäisen osan artiklat eivät koske Raamattuun perustuvaa uskoa, vaan kehällisiä asioita, jotka voidaan järjestää toisinkin.

Ei ole kuitenkaan niin, että Augustanassa on alussa tärkeät ja lopussa vähemmän tärkeät. Reformaation kannalta juuri nuo poistetut väärinkäytökset luonnollisesti sisältävät sen, mistä kiista oli. Voidaan jopa väittää, että Augustana tässä mielessä huipentuu kaikkein viimeiseen artiklaansa XXVIII, joka käsittelee kirkollista valtaa eli piispojen oikeutta määrätä muustakin kuin evankeliumin valtuuttamista uskonkysymyksistä. Augustanaa pitäisikin tässä mielessä lukea lopusta alkuun, tai ainakin pitäen loppu kirkkaana silmien edessä. Esimerkiksi edellä siteeratut artiklat kirkosta sekä kirkollisesta järjestyksestä tulee lukea sen yhteydessä, mitä piispoista sanotaan. Siinä ilmenee, mihin kontekstiin pappisvirka kuuluu.

Kun siis on kysymys piispojen tuomio- ja hallitusvallasta, on tehtävä ero maallisen käskyvallan ja kirkollisen vallan välillä. Tämän johdosta evankeliumin mukaan, tai kuten on tapana sanoa, jumalallisen oikeuden mukaan, tämä tuomio- ja hallitusvalta kuuluu piispoille piispoina, ts. henkilöinä, joille on uskottu sanan ja sakramenttien virka. Se sisältää oikeuden antaa anteeksi syntejä, hylätä evankeliumin kanssa ristiriidassa olevat opit sekä erottaa seurakunnan yhteydestä sellaiset, joiden jumalattomuus on yleisesti tunnettua, pelkällä sanalla ilman inhimillisiä pakkokeinoja. Seurakuntien tulee välttämättä jumalallisen oikeuden perusteella osoittaa siinä heille kuuliaisuutta tämän sanan mukaisesti: Joka kuulee teitä, hän kuulee minua. (Luuk. 10:16)

Piisallinen järjestys halutaan säilyttää, mutta vain siten, kuin se on yhteensopiva Raamatun ilmoittaman evankeliumin vapauden kanssa. Piispoilla on luterilais-tenkin mukaan auktoriteetti, mutta vain siinä määrin kuin he virkansa mukaisesti julistavat Jumalan sanaa. Heidän tehtävänsä on julistaa syntien anteeksiantamusta, torjua väärät opit sekä harjoittaa kirkkokuria. Seurakuntien – ja niiden pappien – tulee näissä asioissa olla piispoille kuuliaisia, niin kuin ollaan kuuliaisia Kristukselle.

Piispanvirka ykseyden palveluksessa ja ykseyden ehtona

Pappisvirka on Augustanan VII artiklan mukaisella tavalla paikallisessa seurakunnassa, mutta piispanvirka on kirkon kokonaisuutta varten. Piispan kaitsenta koskee useita seurakuntia. Tarkastellaanko kirkkoa nyt seurakunnasta kokonaisuuteen vai kokonaisuudesta seurakuntaan, on vanha kirkko-opillinen kysymys. Luterilaiset sekä protestantit ovat olleet taipuvaisia edelliseen, kun taas katolinen, ortodoksinen ja anglikaaninen jälkimmäiseen tapaan. Tässä mielessä katson kuitenkin, että Suomen luterilaiset eivät ole ”protestantteja” sanan kongregationalistisessa merkityksessä, vaikka meillä seurakunnilla suuri itsehallinto onkin. Meillä seurakunnat kuuluvat aina hiippakuntaan ja niiden tulee käyttää yhteistä jumalanpalvelusta; niiden papinvirkoihin voi tulla vain tuomiokapitulin kautta ja niissä piispa toimittaa tarkastuksia säännöllisin väliajoin. Seurakunnat ovat olemassa ja toimivat nimenomaan kokonaiskirkon osina. Niitä sitovat kirkolliskokouksen päättämät kirkkolaki ja -järjestys ja niiden tulee maksaa keskusrahastolle maksua.

Anglikaanisessa kirkossa piispalla on ehkä lyhyempi matka seurakuntaan, seurakunnat ovat pienempiä ja niitä palvelevat virat palkataan hiippakunnasta. Voidaan kuitenkin todeta, että meillä on joitakin vahvemmin kokonaiskirkollisia tekijöitä; meillä on esimerkiksi koko kirkolle yhteinen rippikoulusuunnitelma, joka on avainasemassa nuorisotyössämme, ja meillä on laissa määräys, että joka seurakunnassa tulee olla diakonian ja kanttorin virat. Meillä on siis vahva kokonaiskirkollinen ymmärrys, vaikka joskus seurakunnissa korostetaan erilaisuutta ja omaa päättämätöntä.

Luterilaisuudessa ei kuitenkaan ole pidetty piispanviran tunnustamista ykseyden ehtona, vaikka sitä edellä sanomani tapaan on kuitenkin pidetty ykseydelle hyvänä, ja reformaatiossa pyrittiin sen säilyttämiseen. Ruotsi oli ainut maa, jossa toteutettiin luterilainen reformaatio ja jossa piispanvirkaan vihkimisten historial-

linen jatkumo säilyi katkeamatta. Näin se säilyi myös Suomessa, joka oli osa Ruotsia.

Tiukasti ottaen Suomessa jatkumo kuitenkin katkesi vuonna 1884, kun kaikkien kolmen hiippakunnan piispat, sekä lisäksi uudeksi Porvoon piispaksi valittu neljäskin mies, kuolivat saman vuoden aikana. Tuolloin ei rohjettu kutsua Ruotsista arkkipiispaa vihkimään Suomeen uutta arkkipiispaa, vaan dogmatiikan professori Axel Fredrik Granfelt toimitti vihkimisen, kirkkolain mukaisesti tuomiokapitulin esittämänä ja hallituksen määräämänä. Näin ainakin säilyi pappisviran jatkuvuus, ja koska katsottiin, ettei piispanviran ja pappisviran välillä ole uskoon perustuvaa eroa.

Piispanvirka palvelee kirkon ykseyttä ja jatkuvuutta. Virkaan vihkimisestä historiallisessa jatkumossa sekä yhdessä muiden piispojen kanssa tulee siten merkki kirkon ykseydestä ja jatkuvuudesta. Näitä molempia kutsutaan joskus synkroniseksi ja diakroniseksi jatkuvuudeksi: virka on yhteydessä samassa ajassa oleviin toisiin piispoihin (synkroninen suksessio) sekä aikain ylitse taaksepäin ja eteenpäin (diakroninen suksessio).

Chicago-Lambethin nelikulmio

Siinä missä luterilaiset ilmaisivat jo Augsburgin valtiopäivillä 1530 kirkon ykseyden edellytykseksi yksimielisyyden evankeliumin opissa sekä sakramenttien toimittamisessa, anglikaanien keskuudessa sellaisia määriteltiin vasta 350 vuotta myöhemmin Chicagossa. Historiallinen tilanne oli toki toinen; luterilaiset eivät olleet pyrkineet ilmaisemaan mitään ajatonta ykseyden palauttamisen ohjelmaa sovellettavaksi modernin ajan ekumeniassa vaan kertoivat minimin, jonka valossa saksalais-roomalaisessa keisarikunnassa voisi säilyttää kirkon ykseyden.

Chicagoon v. 1886 kokoontuneet Yhdysvaltain episkopaalisen kirkon piispat antoivat ekumeenisiin pyrkimyksiin liittyvän julkilausuman, jossa ensinnäkin vahvistettiin kirkon halu ykseyteen ja vakuutettiin, ettei sellainen voi tapahtua sisällyttämällä muut tähän kirkkoon vaan pyrkimällä yhteistyöhön rakkaudessa ja kaiken skisman voittaen. Toiseksi kuitenkin viitattiin ensimmäisten vuosisatojen jakamattomalla kirkolla olleen neljä periaatetta, jotka pitivät ykseyttä yllä ja jotka kantoivat uskon eteenpäin. Nämä neljä vahvistettiin kaksi vuotta myöhemmin Lontoossa Lambeth-Conferenssissa 1888.

Chicago-Lambethin nelikulmion ykseyden kriteerit ovat 1) Vanhan ja Uuden testamentin pyhät kirjoitukset, jotka sisältävät kaikki pelastukseen välttämättö-

mät asiat ja ovat uskon ohje ja ylin normi, 2) apostolinen uskontunnustus kastetunnustuksena ja Nikean tunnustus riittävänä kristillisen uskon selityksenä, 3) Kristuksen itse säätämät kaksi sakramenttia, kaste ja ehtoollinen, jotka toimitetaan käyttämällä erehtymättä Kristuksen asetussanoja ja hänen määräämiään aineita, sekä 4) historiallinen piispuus, joka on sen toimittamisen menetelmissä paikallisesti sopeutettu Jumalan kirkkonsa ykseyteen kutsumien kansakuntien ja kansojen erilaisiin tarpeisiin.

Tällä anglikaanisella nelikulmiolla on ollut vaikutusta Kirkkojen maailmanneuvoston ja Faith & Orderin ekumeeniseen työskentelyyn. Voidaan katsoa, että se on ollut KMN:n ykseyslausumien taustalla, vaikka niissä ei aina ole mainittu piispanvirkaa. Piispuutta koskevat kysymykset ovat kuitenkin olleet väistämättä asialistalla.

Totuuden nimessä on sanottava, että historiallisesti anglikaaneillakaan ei piispanvirka ole aina ollut samalla tavoin keskiössä, vaan siihen on teologiassa alettu kiinnittää enemmän huomiota vasta 1800-luvun ns. traktarianismissa. Reformaatioajan kalvinismin ja 1600-luvun alkupuoliskon presbyterianismin sijaan englantilaisessa teologiassa kasvoi ylipäätään voimakkaampi sakramenttien, viran ja liturgian painotus vasta kuningasvallan ja arkkipiispan restauraation jälkeen, ja kehitys voimistui 1700-luvulla.

Englannin kirkon neuvottelut Suomen kirkon kanssa

Modernin ekumeenisen liikkeen synty 1900-luvun alussa johti ripeisiin askeliin Englannin kirkossa. Vuoden 1920 Lambeth-konferenssi julkaisi vetoomuksen kaikille kristityille koko kirkon näkyvän ykseyden palauttamiseksi (*Appeal to all Christian people*). Vetoomus kertasi ykseyden edellytyksinä Lambethin nelikulmion osat ja muistutti, että universaalissa kirkossa tulisi olla kaikkien tunnustama virka. Tällaisella viralla olisi paitsi kyseisen henkilön oma kutsumus, myös Kristuksen ja hänen koko ruumiinsa auktoriteetti. Konferenssi toivoi, että piispan virasta tulisi väline yhteisesti tunnustetun viran saavuttamiseksi ja ehdotti, että nekin kirkot, joilla ei ole piispallisesti vihittyjä pappeja, ottaisivat viran vastaan episkopaalisen ordinaation kautta. Vetoomuksessa kuitenkin visusti varottiin antamasta kuvaa, että ei-piispallisesti vihityiltä papeilta puuttuisi Pyhän Hengen lahja.

Julituksen mukaisesti Englannin kirkko alkoi pyrkiä lähempään yhteyteen Pohjoismaiden ja Baltian luterilaisten kanssa. Ruotsin arkkipiispa Nathan Söderblom

antoi jo 1922 myöntävän vastauksen tiedusteluun ehtoollisyhteydestä, ja Englannissa katsottiin, että Suomen kanssa voitaisiin saada vastaava yhteys helposti aikaan, sillä kirkko olisi vähällä palautettavissa apostolisen jatkumon piiriin. Vuoden 1930 Lambeth-konferenssi pyysi Canterburyn arkkipiispaa asettamaan komitean tutkimaan Suomen kirkon asemaa ja sen suhteita Englannin kirkkoon. Ehdotus johti neuvottelukuntien nimeämiseen, ja delegaatiot kohtasivat Lontoossa 1933 ja Helsingissä 1934. Neuvottelut käytiin Lambethin nelikulmion jäsentelyn mukaan. Odotetulla tavalla sen neljäs osa, historiallinen piispuus, vaati perusteellisimman keskustelun.

Ensimmäinen istunto pidettiin Lambeth-palatsissa lokakuussa 1933 ja toinen Kulosaareissa heinäkuussa 1934. Suomalaista valtuuskuntaa johti Lontoon kokouksessa piispa Jaakko Gummerus ja sen sihteerinä toimi professori Aleksi Lehtonen. Gummeruksen kuoltua marraskuussa 1933 tuli Lehtosesta hänen seuraajansa paitsi Tampereen piispana myös delegaation puheenjohtajana Kulosaaren kokoukseen mennessä.

Lontoon neuvottelussa Gummerus tiedusteli, miten anglikaanisten piispojen osallistuminen Suomen kirkon piispanvihkimiseen tulkittaisiin: "Pidettäisiinkö sitä todistuksena Suomen kirkon piispanviran pätevyydestä vai keinona, jonka avulla epäpätevä piispanvirka tehdään päteväksi? Eikö se ennen kaikkea olisi toimi, jolla molemmat kirkot todistaisivat, että Kristuksen kirkko on yksi?". Gummerus tähdensi, että Suomen kirkko arvosti piispanvirkaa "parhaana kirkkohallinnon ja sielunhoidollisen ylivalvonnan muotona sekä kirkkojen välisenä ulkonaisena yhdyssiteenä".

Englannin kirkon edustajat vakuuttivat, että Lambethin lausuma ei merkinnyt piispuuden historiallisen jatkuvuuden kadottaneiden kirkkojen virkojen pitämistä epäpätevinä. Niiden virkojen ei voitu katsoa olevan "vailla hengellistä vaikutusvoimaa". Pätevyys liittyi siihen, miten kirkot voisivat edetä toinen toisensa viran universaaliin tunnustamiseen. Historiallinen piispuus voisi palvella yhteisen viran tavoittelemista, sillä se edustaa jatkuvuuden periaatetta kirkon elämässä.

Neuvottelussa suomalaiset pitivät mahdollisena, että "Kristuksen kirkon kansainvälisen yhteyden ilmauksena" kirkko voisi kutsua Ruotsin tai Englannin kirkon piispoja osallistumaan piispanvihkimiseen. Vaikuttimena olisi kuitenkin "yhteyden laajentaminen enemmän kuin jatkuvaisuuden palauttaminen, joka muka olisi katkennut." Näin tapahtuikin jo Aleksi Lehtosen piispaksi vihkimisessä Tampereella 1934, kun Ruotsin arkkipiispa Erling Eidem osallistui kättenpäällepanemiseen. Tätä asiaa ei kuitenkaan käytetty neuvotte-

luissa Englannin kirkon kanssa minkäänlaisena todisteena siitä, että nyt olisi oikea piispuus palautettu. Sellaisen väittäminen olisi suomalaisilta merkinnyt omien aiempien piispojensa ja heidän vihkimiensä pappien pätevyyden kyseenalaistamista.

Vaikeampi kysymys kuitenkin oli, että Suomen kirkkolain mukaan piispan ollessa estyneenä saattoi pappisvihkimyksen toimittaa myös tuomiorovasti tai tuomiokapitulin vanhin pappisjäsen. Englantilaiset teroittivat, että he pitäytyvät sääntöön, jonka mukaan piispa toimittaa vihkimisen. Suomalaiset eivät katsoet voivansa näiltä osin ryhtyä muuttamaan kirkkolakia, sillä se turvasi myös piispalle toimintavapauden. Niinpä neuvottelujen tuloksena kyettiin sopimaan alustavasti ehtoollisyhteydestä sekä piispojen vastavuoroisesta osallistumisesta kättenpäällepanemiseen. Neuvottelujen jälkeisessä kirjeenvaihdossa 1936 arkkipiispa Erkki Kailan ja Canterburyn arkkipiispa Cosmo Lang olivat yksimielisiä piispanviran jatkuvuuden merkityksestä kirkon ykseyden ulkonaisena merkkinä. Turun arkkipiispa oli halukas kutsumaan Englannista piispan osallistumaan virkaan vihkiäisiin. Canterbury sitä vastoin oli pidättyvämpi vastaavan kutsun esittämisestä ja ”toivoi” voivansa sellaisen esittää. Anglikaanien toivomus oli, että Suomessa saatettaisiin epäily piispallisesta pappisvirkaan vihkimisestä pois ennen läheisempää yhteyttä.

Näiden suotuisten kehitysten jälkeen ajaututtiin maailmansotaan, mikä heikensi Suomen ja Englannin suhteita myös kirkollisesti, mutta sodan jälkeen arkkipiispaksi tullut Aleksi Lehtonen kykeni pian voittamaan englantilaisten luottamuksen.

Kaste, ehtoollinen ja virka (BEM)

Toisen maailmansodan jälkeen alkoivat luterilaiset ja anglikaanit neuvottelut, joissa saavutettiin jälleen nopeasti opillinen yksimielisyys pääkohdissa. Luterilainen maailmanliitto ja Anglikaaninen kommuunio asettivat v. 1967 yhteisen työryhmän. Se suositteli komission asettamista tavoittelemaan yhteyttä. *Anglican-Lutheran International Commission* (ALIC) kokoontui ensimmäisen kerran 1970 Pullachissa Münchenin lähellä. Komissio käsitteli ensivaiheessaan aiheita, joista oli keskusteltu jo suomalais-englantilaisessa dialogissa ennen sotia. Se ei kuitenkaan kyennyt ratkaisemaan piispanvirkaan liittyvää ongelmaa. Ilman sen ratkaisemista anglikaanit eivät pitäneet mahdollisena virkojen täyttää molemmipuolista tunnustamista, kun taas luterilaiset katsoivat, että historiallista piispuutta ei pidä vaatia kirkon ykseyden edellytykseksi. Neuvottelujen päätösraportissa puheenjohtajat

kuitenkin näkivät, että tie eteenpäin voi löytyä vain apostolisuuden käsitteen laajentamisen myötä.

Ratkaisevan tärkeäksi komission työskentelyn kannalta tulikin Kirkkojen maailmanneuvoston *Faith and Order -komission* asiakirja *Kaste, ehtoollinen ja virka* eli BEM (1982). BEM-asiakirjan virkaa käsittelevä osa alkaa kuvauksella kirkosta Jumalan kutsumana kansana. Itse virka ylipäättään tulee puheeksi vasta sen jälkeen. Näin kirkon virka liitettiin yhteiseen pappeuteen. Siitä ei voinut puhua irrallaan muista kastetuista ja heidän saamistaan hengellisistä lahjoista. Viran harjoittaminen tapahtuu persoonallisesti, kollegiaalisesti ja yhteisöllisesti, ts. paitsi henkilökohtaisen vihkimyksen nojalla myös yhdessä toisten virkaan vihittyjen ja kirkon jäsenten kanssa. Kukaan ei siis voi olla piispa yksinään, vaan hän kuuluu toisten piispojen yhteyteen samoin kuin kaikkien virkaan vihittyjen kollegioon, ja hän hoitaa kaitsennan virkaansa yhdessä koko Jumalan kansan kanssa. Tämä tapahtuu meillä esimerkiksi siten, että piispat ovat kirkolliskokouksen jäseninä päättämässä kirkon asioista.

BEM kuitenkin erotti piispanviran ja kaitsennan käsitteinä toisistaan. Se viittasi kolmisäikeiseen piispan, papin ja diakonin virkaan todeten, että sielläkin, missä tätä kolmijakoa ei virallisesti juuri ole, on kolminaisia rakenteita. Kirkko siis omasta olemuksestaan, Pyhän Hengen johdatuksessa, tuottaa rakenteet, joissa palvelun, paikallisen jumalanpalveluksen sekä laajemman alueellisen kaitsennan tehtävät hoidetaan.

Kaitsennan virka eli *episkopé* on tarpeellinen jokaisessa kirkossa, ja joka traditiossa sitä myös jollain tavoin harjoitetaan:

Pyhä Henki luo ja rakentaa kirkon Kristuksen ruumiina ja eskatologisena Jumalan kansana erilaisten lahjojen eli palveluvirkojen avulla. Näiden lahjojen joukossa kaitsijan virka (*episkopé*) on välttämätön Kristuksen ruumiin ykseyden ilmaisemiseksi ja turvaamiseksi. Jokainen kirkko tarvitsee tätä ykseyden virkaa jossakin muodossa voidakseen olla Jumalan kirkko, Kristuksen yksi ruumis, ja merkkinä kaikkien ykseydestä Jumalan valtakunnassa. (BEM III, 23)

Tärkeintä oli kuitenkin uudelleen määrittely piispuuden ja kirkon apostolisuuden suhteen. BEM näki apostolisen tradition jatkuvuutena, josta kertovat useammat tuntomerkit:

Apostolisen suksektion ensisijainen ilmentymä on löydettävissä kirkon apostolisesta traditiosta kokonaisuudessaan. Suksektio on ilmausta pysyvyydestä ja siten Kristuksen oman lähetystyön jatkuvuudesta, johon

kirkko osallistuu. Viralla on kirkossa erityistehtävänä apostolisen uskon säilyttäminen ja käytäntöön paneminen. Kirkon viran asianmukainen siirto ja antaminen toisille henkilöille ilmaisee sen tähden vaikuttavalla tavalla kirkon jatkuvuutta halki historian. [...]

Kirkoissa, joissa apostolista suksessiota toteutetaan piispuuden avulla, tunnustetaan yhä yleisemmin, että apostolisen uskon, jumalanpalveluselämän ja lähetystyön jatkuvuus on säilynyt niissäkin kirkoissa, jotka eivät ole pitäneet kiinni historiallisesta piispuudesta. [...]

Nämä näkökohdat eivät kavenna piispallisen viran merkitystä. Ne päinvastoin auttavat kirkkoja, jotka eivät ole pitäneet kiinni piispuudesta, arvostamaan piispallista suksessiota yhtenä merkinä, joskaan ei takeena, kirkon jatkuvuudesta ja ykseydestä. (BEM III, 35, 37–38)

Voidaan pitää mullistavana, että kirkon apostolisuuden nähdään olevan useamman tekijän kuin vain piispanviran jatkuvuuden varassa. Toisaalta tämä on ollut luterilainen intressi reformaatiosta lähtien. Jatkuvuuden on nähty olevan nimenomaan oikean evankeliumin opin jatkuvuutta, jota luonnollisesti kannattelevat eteenpäin useammat tekijät. Sellaisia ovat Raamatun sana, saarnaaminen ja sakramentit, joita varten on asetettu virka; tunnustukset, katekismukset, virret jne. Juuri evankeliumin pysyvyyden vuoksi kirkko on *perpetuo mansura*, alati pysyvä (CA VII). Sil- lä on ikuinen evankeliumi, joka sitä kannattelee.

BEM liitti apostolisen suksession kirkon apostoliseen traditioon kokonaisuudessaan ja katsoi suksession olevan ”ilmausta pysyvyydestä ja siten Kristuksen oman lähetystyön jatkuvuudesta, johon kirkko osallistuu”. Piispanviran jatkumo tuli ymmärtää ”apostolisen uskon ja yhteyden jatkuvuuden palvelemisena, varjelemisena ja sen merkinä olemisena (symbolizing)”. Kun apostolisuus ja jatkuvuus näin aukaistiin koko kirkon traditiosta ja Kristuksen lähetyksestä, myös historiallinen piispuus näyttäytyi toisella tavalla niiden palveluksessa.

Kirkon apostolisuus ei siten seuraa piispanviran katkeamattomuudesta, vaan piispallinen suksessio on merkki kirkon apostolisuudesta. BEM katsoi, että nämä näkökohdat ”auttavat kirkkoja, jotka eivät ole pitäneet kiinni piispuudesta, arvostamaan piispallista suksessiota yhtenä merkinä, joskaan ei takeena, kirkon jatkuvuudesta ja ykseydestä.” Piispan vihkiminen historiallisessa suksessiossa on siis merkki mutta ei takuu (*sign, not guarantee*) kirkon apostolisuudesta. Sellaiset kirkot voisivat omaksua piispallisen suksession merkinä koko kirkon apostolisuudesta, vaikka ne eivät hyväksyisikään ”mitään sellaista näkemystä,

jonka mukaan heidän oman traditionsa mukaan harjoitettu virka olisi epäpätevä (invalid) niin kauan kuin sitä ei saateta piispallisen suksession olemassa oleville linjoille”.

BEM ehdotti kahdenlaisia askeleita:

- a) Niitä kirkkoja, jotka ovat säilyttäneet piispallisen jatkuvuuden, pyydetään tunnustamaan sekä kirkon viran apostolinen sisältö, joka on niissäkin kirkoissa, jotka eivät ole pitäneet kiinni tällaisesta suksessios- ta, että myös näissä toisissa kirkoissa eri muodoissa esiintyvä kaitsijan virka (episkopé).
- b) Niillä kirkoilla, joilla ei ole piispallista suksessio- ta, mutta jotka toteuttavat elämässään uskollisesti apostolien uskoa ja lähetystehtävää, on sanan ja sakramenttien virka. [...] Näitä kirkkoja pyydetään ymmärtämään se, että kirkon katkeamaton jatku- vuus ja yhteys apostolien kirkkoon saa syvällisen ilmauksen piispojen toinen toistaan seuraavissa käntenpällepanemisissa, ja vaikka heiltä itseltään ei puuttuisikaan jatkuvuus ja yhteys apostoliseen traditioon, tämä merkki vahvistaa ja syventää tuota jatkuvuutta. (BEM III, 53)

BEM-asiakirja auttoi luterilais-anglikaanista dialogia pääsemään läpi kapeasti ymmärretyn apostolisen suk- session solasta. Apostolisuus ei siirrykään ahdasta ja henkilöihin sidottua käntenpällepanemisen kanavaa pitkin (”pipeline-theory”), vaan kirkon koko todistuk- sen leveydellä.

Niagarán neuvottelu

BEM:n tulokset otettiin heti käyttöön kokouksessa, joka pidettiin 1987 Kanadassa Niagarán putousten kaupungissa. Niagarán konsultaatio keskittyi kaitsen- nan viran (episkopé) ja kirkon mission suhteen selvit- tämiseen. Kokouksen raportissa kirkon apostolisuus yhdistetään Kolmiyhtheisen Jumalan lähetykseen (*mis- sio dei*). Apostolisuus tarkoittaa, että kirkko on Kris- tuksen lähettämä ottamaan osaa hänen missioonsa maailman puolesta ja osallistumaan siten Isän ja Pojan lähetykseen Pyhässä Hengessä. Tästä syystä ”ei voi ajatella, että apostolisuuden ainoaksi kriteeriksi oli- si eristettävissä ordinaatio sellaisten ihmisten känten kautta, jotka ovat suorassa jatkumossa apostoleihin.” Apostolisesta suksessiosta puhuminen on ensi sijassa koko kirkon tunnusmerkistöstä puhumista, ja kirkon suksession arvioiminen voi tapahtua vain useamman kriteerin valossa.

Niagara katsoi, että kirkon missio edellyttää sekä symboleita että rakenteita. Piispalla on symbolinen asema kahdessa ulottuvuudessa, ajassa ja tilassa: hän yhdistää paikallista ja universaalia, nykyisyyttä ja menneisyyttä. Nämä yhteydet ovat välttämättömiä, mutta ”pelkkä piispan läsnäolo ei takaa yhteyden (*koinonia*) säilymistä paikallisen ja yleisen välillä, eikä myöskään piispan puuttuminen merkitse yhteyden häviämistä”. Sama pätee myös kirkon jatkuvuuteen apostolisessa uskossa: vaikka kaitsennan virkaa ei voida tarkastella erillään uskon jatkuvuudesta, pelkkä ”piispojen tosi-asia ei itsessään takaa apostolisen uskon jatkuvuutta”.

Näiden perustavien löytöjen jälkeen Niagara kertasi sitä edeltäneessä luterilais-anglikaanisessa dialogissa jo saavutetun uskonykseyden pääkohdat ja teki lopuksi ehdotuksia kirkkoille noudatettaviksi, mikäli ne todella tahtovat läheisempään yhteyteen. Luterilaisten toivottiin mm. kutsuvan kaikkiin piispanvihkimyksiinsä myös yhden anglikaanisen piispan osallistumaan kättenpäällepanemiseen, ja lisäksi kaikkien pappisvihkimysten tulisi olla piispan toimittamia. Anglikaanien puolestaan tulisi tunnustaa luterilaisten jo olemassa olevat virat sekä kutsua säännöllisesti näiden piispoja ottamaan osaa anglikaanisen piispanvihkimyksen kättenpäällepanemiseen.

Apostolisuus ja piispanviran jatkuvuus Porvoon sopimuksessa

Niagaran kuohuista kohosi kolme sopimusta, jotka kaikki ammensivat BEM:stä siihen virranneita vaihtotteita. Kukin niistä asettaa piispanviran kirkon apostolisuuden palvelukseen siten, että lähtökohtana on koko kirkon kutsumus ja kristittyjen yhteinen pappuus. Apostolisuuden nähdään viittaavan Jumalan omaan missioon, ja jatkuvuuden katsotaan tulevan ilmi usealla tavalla, erityisesti pysymällä apostolisissa kirjoituksissa, yhteisissä uskontunnustuksissa sekä kasteen ja ehtoollisen vietossa. Kirkon virka palvelee sen kokonaisuudessaan Jumalalta saamaa missiota. Kirkossa harjoitetaan kaitsentaa persoonallisella, kollegiaalisella ja yhteisöllisellä tasolla. Piispanviralla on erityinen tehtävä kirkon apostolisuuden ja ykseyden palveluksessa. Piispanvirkaan vihkiminen historiallisessa suksessiossa on ”merkki mutta ei takuu” kirkon apostolisesta jatkuvuudesta.

Ensimmäisenä ehti Pohjoismaiden ja Baltian sekä Britannian ja Irlannin kirkkojen Porvoon julistus, jonka teksti valmistui 1992. Porvoo sijoittaa piispanviran kirkon apostolisuuden sisäpuolelle. BEM:ä lainaten se katsoo, että ”apostolinen traditio kirkossa merkitsee apostolien kirkon pysyvien tunnusmerkkien säilymis-

tä: todistusta apostolisesta uskosta, evankeliumin julistusta ja tuoretta tulkintaa, kasteen ja ehtoollisen toimittamista, kirkon viran velvollisuuksien siirtämistä uusille ihmisille, yhteyttä rukouksessa, rakkaudessa, ilossa ja kärsimyksessä, sairaiden ja puutteessa olevien palvelemista, yhteyttä paikallisten kirkkojen kesken ja niiden lahjojen jakamista, jotka Herra on kullekin antanut” (BEM, III, 34; Porvoo, 36).

Niagaran tavoin Porvookaan ei pidä kirkon apostolisuutta riippuvaisena piispallisten ordinaatioiden katkeamattomasta ketjusta, vaan näkee piispallisen jatkumon osana apostolisen tradition siirtymistä, mikä tapahtuu kirkon pysyvässä osallistumisessa Kristuksen missioon:

Siksi apostolisen suksession ensisijainen ilmentymä on apostolinen traditio, joka sisältyy kirkkoon kokonaisuutena. Suksessio osoittaa, että Kristuksen oma tehtävä, johon kirkko osallistuu, pysyy ja sen vuoksi se siirtyy eteenpäin.

Koko kirkon apostolisuuden sisällä on viran apostolinen suksessio, joka palvelee ja ilmentää kirkon jatkuvuutta Kristuksessa ja sen uskollisuutta Kristuksen sanoille ja teoille, jotka apostolit ovat meille välittäneet. Vihityillä viralla on erityinen vastuu todistaa tästä perinnöstä ja julistaa sitä uudestaan Kristuksen valtuuttamana jokaiselle sukupolvelle. (Porvoo, 39–40)

Sijoitettuaan piispanviran jatkuvuuden koko kirkon apostoliseen jatkuvuuteen Porvoo voi sijoittaa myös virkaan vihkimisen sen kontekstiin ja katsoa, että apostolisen suksession jatkuvuus ilmaistaan piispanvihkimisessä:

Apostolisen suksession jatkuvuus ilmaistaan piispan ordinaatiossa eli vihkimisessä. Tässä toimituksessa Jumalan kansa kerääntyy vahvistamaan valinnan ja rukoukseen vihittävän puolesta. Kun vihkivä piispa panee muiden edustajien kanssa rukouksessa kädet vihittävän päälle, koko kirkko huutaa avukseen Jumalaa luottaen hänen lupaukseensa antaa Pyhä Henkensä liitosaan olevalle kansalle (Jes. 11:1–3; vrt. Veni Creator Spiritus). (Porvoo, 47)

Piispan vihkiminen historiallisessa jatkumossa on siten merkki Jumalan uskollisuudesta kirkkoa kohtaan, mutta myös merkki kirkon pyrkimyksestä olla uskolinen kutsumukselleen ja apostoliselle missiolle, jota kantavat eteenpäin useammat jatkuvuuden tekijät.

Koko kirkko on merkki Jumalan valtakunnasta. Piispanvirkaan vihkiminen on merkki Jumalan uskollisuudesta kirkkoaan kohtaan, erityisesti sen lähetystehtävän

kaitsennassa. Piispan vihkiminen historiallisessa sukse-
sessiossa (so. pyrkimys säilyttää vihkimysten ketju ehy-
enä apostoleista asti) on myös merkki. Niin tehdessään
kirkko antaa viestin, että se huolehtii koko elämänsä
ja tehtävänsä jatkumisesta, ja vakuuttaa, että se haluaa
ilmentää apostolien kirkon pysyviä tunnusmerkkejä.
(Porvoo, 50)

Tässä sitaatissa esiintyy käsite ”merkki” kolmessa
merkityksessä. Ensinnäkin kirkko itsessään on merk-
ki Jumalan valtakunnasta; tämä fraasi palautuu Vati-
kaanin toisen konsiliin kirkko-opilliseen asiakirjaan
Lumen Gentium (1964). Sen vaikutuksesta on useissa
ekumeenisissa asiakirjoissa luonnehdittu kirkkoa yhtä
aikaa merkiksi valtakunnasta ja välikappaleeksi sen
tulemisessa (*signum et instrumentum*). Toiseksi kir-
kolla itsellään sanotaan olevan tunnusmerkkejä, joista
ilmenee sen apostolinen missio. Kolmanneksi piispan
vihkimisestä tulee myös merkki.

Historiallista piispuutta pidetään BEM:n fraasin mu-
kaisesti ”merkkinä mutta ei takuuna”. Kirkko, jolla ei
tätä merkkiä ole, on vapaa omaksumaan sen keinona
”tehdä kirkon ykseys ja jatkuvuus kaikkina aikoina ja
kaikkialla näkyvämmäksi”. Piispanvirkaa koskeva yh-
teisymmärrys mahdollistaa, että Porvoon julistuksen
allekirjoittaneet kirkot voivat tehdä kaikkia virkojaan
koskevia sitoumuksia. Ne tunnustavat toistensa piis-
pallisesti vihityt virat ja sitoutuvat kutsumaan ”vasta-
vuoroisesti toistemme piispoja ottamaan normaalisti
osaa kättenpäällepanemiseen piispanvihkimyksessä
merkkinä kirkon ykseydestä ja jatkuvuudesta” (Por-
voo 58 b vi)

Yhdysvaltain ja Kanadan sopimukset

Niagarasta virtasi kaksi muutakin sopimusta, joista
toinen rantautui Yhdysvaltoihin ja toinen Kanadaan.
Jo ennen Porvoota valmistui USA:n episkopaalisen
kirkon (ECUSA) sekä Amerikan evankelis-luterilaisen
kirkon (ELCA) sopimusehdotus *Concordat of Agree-
ment* (1991). Se juuttui kuitenkin luterilaisten kes-
kinäisiin kiistoihin eikä läpäissyt kirkolliskokouksen
äänestystä (1997) ennen kuin uusitussa muodossaan
Called to Common Mission (CCM) v. 1999. Sitä vas-
tustaneet katsoivat, että sopimus tekee ehdonvalla
asiasta ykseyden ehdon – historiallinen piispuus ko-
rotetaan välttämättömyydeksi puhtaan evankeliumin
julistuksen ja sakramenttien oikean toimittamisen
rinnalle.

Amerikkalaisessa luterilaisuudessa korostetaan piis-
pan olevan yksi papeista. Piispat valitaan kuuden vuo-
den määräajaksi, eikä virkaan vihitä (ordinaatio) vaan

asetetaan (installaatio). Sopimuksen mukaan ELCA:n
piispat tullaan askel askeleelta saattamaan historialli-
sen jatkumon piiriin kättenpäällepanemisen ja Pyhälle
Hengelle osoitetun rukouksen kautta (epikleeesi). Toi-
mitukseen osallistuvat kolme historiallisessa sukses-
siossa olevaa piispaa. Episkopaalinen kirkko sitoutuu
pitämään tällaista virkaan asettamista virkaan vihki-
misenä. Ennen sitä se katsoo piispojen olevan ”pappe-
ja, jotka hoitavat kaitsennan virkaa”.

Puolitoista vuotta sitten osallistuin amerikkalaisen
ystävyyshiippakuntamme piispan vihkiäisiin Baltimo-
ressa. Ennen vihkimistä järjestäjillä oli menossa tarkka
laskeminen, että heillä varmasti oli kolme apostolises-
sa suksessiossa olevaa piispaa paikalla – minä olin yksi
heistä, Washingtonin piispa toinen ja vieraileva epis-
kopaalisen kirkon piispa kolmas.

Sopimus saa aikaan ”täyden yhteyden” osapuolten
välille, mutta episkopaaliselle kirkolle se realisoituu
vasta piispanviran vaihdettavuuden myötä. Vaihdet-
tavuus taas seuraa sitä mukaa, kun luterilaiset piispat
tulevat historiallisen sukse-
ssiossa piiriin. Pappien osalta
virkojen vaihdettavuus mahdollistui heti, sillä epis-
kopaalinen kirkko pidättyvä
väliaikaisesti vaatimasta
luterilaisilta papeilta vihkimystä piis-
pallisessa sukses-
siossa. Aikanaan he kaikki tulevat olemaan episkopa-
aliselta kannalta katsottuna oikein ordinoituja.

Kanadan luterilaisten ja anglikaanien välinen sopimus
Called to Full Communion poikkeaa yhdysvaltalai-
sesta. Vuonna 2001 hyväksytty Waterloo nimellä
tunnettu julistus on tulos dialogista, joka johti väliai-
kaisen ehtoollisyhteyden solmimiseen jo 1995. Sen
aikana Kanadan luterilainen kirkko päätti muuttaa
käsitystään piispanvirkaan asettamisesta ja kehittää
lainsäädäntöään siten, että installaatio tullaan tulkit-
semaan ordinaatioksi. Vihkimys tähtää koko elämän
mittaiseen palvelukseen, vaikka viranhoito rajoittuu
toimikausiin.

Päätös on päinvastainen kuin USA:ssa, missä episko-
paalinen kirkko sitoutui muuttamaan käsityksensä lu-
terilaisten installaatiosta ja pitämään sitä ordinaationa.
Luterilaisten tekemä muutos tekee episkopaaliselle
kirkolle mahdolliseksi pitää luterilaisten piispuutta
riittävästi pappisvirasta erillisenä. Waterloo vaiku-
tuksesta täysi yhteys ja virkojen vaihdettavuus astui
heti voimaan Kanadassa, kun taas USA:ssa se seuraa
asteittain. Kanadan sopimuksessa luterilaisten piispo-
jen nähdään olevan ”piispoja ja johtavia pappeja, jotka
hoitavat kaitsennan virkaa”, kun taas USA:n luterilai-
set piispat ovat korkeintaan ”johtavia pappeja, jotka
hoitavat kaitsennan virkaa” ennen kuin heidät saate-
taan historialliseen piispuuteen. Kanadan anglikaanien

ei myöskään tarvitse pidettyä vaatimuksestaan luterilaisten pappien episkopaalisesta ordinaatiosta, koska kaikkien vihkiöiden virka tunnustetaan.

Saksan ja Ranskan sopimukset

Porvoon julistuksen allekirjoittajat ovat toisenlaisessa asemassa kuin keskieurooppalaiset luterilaiset kirkot. Niissä on paremmin säilynyt piispaallinen rakenne, ja ne ovat tehneet sopimuksia Englannin kirkon kanssa jo 1920-luvulta alkaen. Saksan evankelinen kirkko (EKD), johon kuuluu myös reformoituja ja unioituja kirkkoja, on allekirjoittanut Englannin kirkon kanssa nk. *Meissenin sopimuksen* 1988. EKD:n jäsenenä on myös piispattomia kirkkoja, eikä Meissen saavuta täyttä virkojen vaihdettavuutta.

Vaikka saksalaisten mukaan kaitsennan virka (*episkopé*) on kirkolle välttämätön, juuri historiallista piispanvirkaa ei voida pitää sen ainoana pätevänä muotona. Se nostaisi epäluterilaisella tavalla apostolisen suksession kirkon ykseyden edellytykseksi, mihin eräiden saksalaisten teologioiden mukaan Niagarin vana-vedessä solmitut sopimukset syyllistyvät.

Meissenin kaltainen on myös Ranskan luterilaisten ja reformoitujen nk. *Reuillyn sopimus* anglikaanien kanssa. Vaikka siinä tunnustetaan, että kaitsennan virkaa hoidetaan monella tapaa ja että historiallista piispuutta voi pitää merkinä kirkon apostolisuudesta, yksimielisyyttä sen tarpeellisuudesta kirkon ykseyden kannalta ei saavuteta.

Toisin kuin Suomen, Ruotsin ja Islannin kirkot, keskieurooppalaiset luterilaiset sekä Tanskan ja Norjan kirkot ovat allekirjoittaneet *Leuenbergin konkordian*, joka luo niille kirkollisen yhteyden reformoitujen, unioitujen, valdolaisten ja metodistien kanssa. Konkordian ekumeeninen metodi on toisenlainen kuin Porvoon julistuksen. Se ei viittaa piispanvirkaan ykseyden tai jatkuvuuden merkinä. Konkordian kirkoissa vallitsee yhteisymmärrys seurakuntarajat ylittävän kaitsennan tarpeellisuudesta, mutta sitä ei liitetä niinkään piispanvirkaan vaan erimuotoisiin hallinnollisiin rakenteisiin. Tällöin jää hyödyntämättä virkaan vihkimiseen liittyvä ekumeeninen potentiaali. Piispanvirka tulee tulkituksi hallinnollisessa eikä hengellisessä kontekstissa. Ekumeenisena menetelmänä tällainen ”yleisprotestanttinen” tie tuskin on hedelmällinen anglikaanisten, ortodoksisten kirkkojen tai roomalaiskatolisen kirkon kanssa.

Kättenpäällepaneminen historiallisessa jatkumossa ja yhdessä muiden kirkkojen piispojen kanssa on yksey-

den ja jatkuvuuden merkki, joka liittyy hiippakunnan yhteen muiden kanssa. Piispanvirka on diakroninen ja synkroninen: se yhdistää halki aikain apostoleihin asti sekä omassa ajassa toisiin hiippakuntiin. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispat ovat hengellisen kaitsennan virassa, joka on apostolisuuden ja katolisuuden palveluksessa merkinä kirkon halusta pysyä yhdessä muiden kanssa uskollisena Jumalan kutsulle ja tehtävänannolle myös tulevaisuudessa.

Muilla mantereilla

Euroopassa ja Amerikassa solmittujen sopimusten lisäksi luterilaiset ja anglikaanit ovat olleet alueellisessa dialogissa myös muilla mantereilla. Niissä ei kuitenkaan ole vielä päästy sopimuksiin asti, sillä kaikilla niillä ei ole piispoja ja ylipäätään kysymys kaitsennan virasta on monilla luterilaisilla edelleen sellainen, ettei sitä ole voitu yhdistää anglikaanisen näkemyksen kanssa. Näin on esimerkiksi Australiassa, Afrikassa ja Etelä-Amerikassa (Brasiliassa). Näissä kaikissa on kuitenkin käyty dialogia, ja neuvottelut ovat tuottaneet tulosta, mitä tulee yhteisymmärrykseen uskon sisälöstä.

Australiassa yhteinen komissio on ehdottanut sopimusta, jossa tunnustettaisiin kummankin kirkon olevan apostolisessa jatkumossa, mutta kysymystä apostolisuudesta on käsitelty evankeliumin opin jatkuvuuden yhteydessä eikä ekklesiologian osana siten, että se silloittaisi erilaiset virkakäsitykset. Siinä viitataan yhteiseen käsitykseen kaitsennan tarpeellisuudesta, mutta katsotaan, että kirkkoilla voi olla erilainen virkarakenne sitä varten.

Afrikasta osallistutaan aktiivisesti kansainvälisen komission (ALIC) toimintaan. Monissa maissa luterilaisilla ja anglikaaneilla on kyllä ystävälliset välit, mutta kirkot eivät ole kommuuniossa kansallisella tasolla. Luterilaisen maailmanliiton piirissä on pidetty tärkeämpänä saavuttaa koko maanosan kattava sopimus. Brasiliassa puolestaan työskenteli komissio, joka päätti työnsä 1991 arvioiden Niagarin raportin tuloksia. Dialogin uudelleen aloittaminen on ollut kehitteillä.

Kansainvälisen komission (ALIC) työskentely tukee periaatteessa kansallisia yhteyksiä, mutta sen suhteet pieniin Luterilaisen maailmanliiton jäsenkirkkoihin esimerkiksi Aasiassa voivat jäädä vähäisiksi. Toisaalta komissio pyrkii ottamaan eteläisen pallonpuoliskon haasteet työssään vakavasti. Se on vuonna 2011 pitänyt kokouksensa Jerusalemissa ja julkaissut yhteisen asiakirjan diakoniasta.

Luterilaisten kirkkojen yhteinen näkemys kehittyä

Vaikuttaa siltä, että Luterilaisen maailmanliiton piirissä on toisen maailmansodan jälkeen tapahtunut yhteisen näkemyksen kehitystä. Siitä kertoo luonnollisesti yhteinen komissio Anglikaanisen kommuunion kanssa, mutta myös se, että monet luterilaiset kirkot ovat itse kehittyneet piispallisiksi. Etenkin entisten siirtomaiden kirkot ovat itsenäistyessään omaksuneet piispallisen rakenteen.

Afriikassa suurten Tansanian ja Kenian luterilaisten ohella on lukuisia pienempiä; meille kenties läheisin Namibian evankelis-luterilainen kirkko, jonka ensimmäisen piispan Leonard Aualan vihki edeltäjäni v. 1963 (Tampereen piispat ovat Elis Gulinista lähtien ottaneet vihkimisiin osaa; itse olin vuorossa viime keväänä). Suurista kirkkoista vain Etiopian Mekane Yesus -kirkolla ei ole piispoja, vaan presidentti. Ylipäättään "episkopaalistuminen" on tapahtunut etelän kirkkoissa. Mutta myös Euroopassa on havaittavissa kehitystä.

Saksan luterilaisissa kirkkoissa piispuus palautettiin vasta ensimmäisen maailmansodan jälkeen, kun keisarikunta oli kaatunut. Siihen asti oli noudatettu reformaatiosta periytynyttä järjestystä, jonka mukaan ruhtinaat hoitivat ylintä valvojan virkaa maakirkkoissaan. Mutta vuosisadat olivat tehneet tehtävänsä, eikä Saksan luterilaisten ole ollut helppo hahmottaa piispanvirkaa sellaisena hengellisenä kaitsijanvirkana, jollaisena se näyttäytyy Pohjoismaiden luterilaisilla ja Porvoon sopimuksessa. Tosin meilläkin on tapahtunut ekumeenista oppimista; entistä syvemmin myös me näemme piispanviran hengellisen olemuksen sen hallinnollista ulottuvuutta tärkeämpänä.

Luterilaisen maailmanliiton piirissä haluttiin edistää tätä kehitystä laatimalla asiakirja piispanvirasta käyttäen hyväksi sitä materiaalia, jota oli tuotettu neuvotteluissa anglikaanisten kirkkojen ja katolisen kirkon kanssa. Asiakirja *The Episcopal Ministry within the Apostolicity of the Church* esiteltiin LML:n yleiskokoukselle Winnipegissä v. 2003, mutta siitä ei käyty laajempaa keskustelua, vaan se annettiin LML:n neuvoston käsiteltäväksi. Neuvosto puolestaan pyysi jäsenkirkkojen kannanottoja asiakirjasta. Suomesta annettiin verrattain myönteinen lausunto, sillä asiakirja noudatti pitkälti sitä, mihin olimme jo Porvoon sopimuksessa sitoutuneet. Uusi versio, joka hyväksyttiin LML:n neuvostossa maailmanliiton 60-vuotisjuhlien yhteydessä Lundissa 2007 (*"Lund Statement"*), on merkittävästi loivempi piispanviran hengellisen sisällön kannalta ja vahvempi synodaalisten rakenteiden kannalta. Ensimmäinen versio esimerkiksi kehotti nii-

tä LML:n jäsenkirkkoja, joilla kaitsennan virkaa hoitaa presidentti, ottamaan käyttöön käsitteen piispa.

Eräistä kirkkoista olikin annettu ensimmäiseen versioon huomattavan kriittistä palautetta. Saksalaiset saivat sitä varten ylimääräisen vuoden vastausaikaa, koska aihe oli Saksan luterilaisille sensitiivinen. Tausalla lienee, että Saksan luterilaiset ovat osa Saksan evankelista kirkkoa, jonka sisäpuolella ne ovat sitoutuneet *Leuenbergin konkordiaan*. Konkordian ekumeeninen metodi tekee käytännössä mahdottomaksi käsitellä piispuutta siten, että siitä voisi tulla ykseyden merkki. Vaikka siis Saksan yhdistyneen evankelis-luterilaisen kirkon (VELKD) piirissä on suurta kiinnostusta Porvoon kirkkoyhteisöä kohtaan, ja vaikka minun näkemykseni mukaan Saksassa voitaisiin seurata samaa Niagaran raportin logiikkaa kuin Pohjoismaissa, Yhdysvalloissa ja Kanadassa, Meissenin sopimusta pidemmälle on vaikea päästä Saksan luterilaisten muiden ekumeenisten sitoumusten tähden.

Tärkeää on kuitenkin, että luterilaiset ovat saavuttaneet keskinäisen yhteisymmärryksen kaitsennan viran merkityksestä apostolisuuden palveluksessa, siis ensinnäkin kirkon apostolisuuden sisäpuolella ja toiseksi erityisenä hengellisenä palveluvirkana sanan julistajana, sakramenttien toimittajana ja johtajana. Piispanviran karismaattisen luonteen ymmärtämistä kuitenkin vaikeuttaa, kun virkaa tarkastellaan vain hallinnollisena kirkon johtamisena, mikä voidaan järjestää myös muulla tavalla kuin virkaan vihityn ja erityisesti valtuutetun viran avulla.

Vaikutus muihin neuvotteluihin?

Porvoon sopimuksella on ollut vaikutusta ainakin suomalais-ruotsalaiseen dialogiin katolisen kirkon kanssa. Raportti *Vanhurskauttaminen kirkon elämässä* (2010) on ammentanut siitä keskeisiä vaikutteita. Sillä oli kuitenkin valitettavan vähän vaikutusta LML:n ja katolisen kirkon väliseen asiakirjaan *Apostolicity of the Church* (2006). Porvoon sopimus ja sen edustama käsitys apostolisuudesta sekä piispanvirasta mainitaan yhdessä kappaleessa, mutta sen sisältämän teologian ei anneta vaikuttaa. Tämä on toisaalta ymmärrettävää, koska kyseessä on ollut globaali dialogi, johon on osallistunut muitakin kuin piispallisia luterilaisia. Kenties ne luterilaiset, jotka vierastavat Porvoon kaltaisia episkopaalisia ratkaisuja, eivät tahtoneet lähteä tälle linjalle katolisen kirkon kanssa vaan pitivät tärkeämpänä tavoitella kirkon apostolisuuden hyväksyntää ilman piispanviran merkkiä. Raportti ei muodostunut minäkäänlaiseksi läpimurrokseksi.

Samoin kirkossamme on ollut vähintäänkin toiveita, että Porvoo vaikuttaisi myös dialogiin ortodoksisten kirkkojen kanssa. Viime syyskuussa käytiin Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa neuvottelu, jonka aiheena oli kirkko-oppi. Porvoon sopimuksen sisältämä käsitys piispanvirasta oli esillä. Porvoon kirkkoyhteisö on myös käynyt keskustelua Euroopan kirkkojen konfessionssin (EKK) ortodoksisten jäsenkirkkojen kanssa kirkko-opista. Toiveena on ollut, että sopimuksen teologia kirkon apostolisuudesta ja piispanvirasta sen palveluksessa auttaisi keskinäistä lähentymistä.

Piispalla on saarnaamisen, evankeliumin julistamisen tehtävä. Samalla hänen virkaansa kuuluu vastuu sakramenttien toimittamisesta ja pastoraalisesta kaitsesta. Näihin kolmeen kietoutuvat piispan vastuu ensinnäkin opettajana (diakroninen jatkuvuus – opin säilyttäjä ja eteenpäin välittäjä sekä kuhunkin aikaan tulkitsija), toiseksi liturgian toimittajana eukaristiassa (synkroninen jatkuvuus, kirkon katolinen ulottuvuus) ja kolmanneksi johtajana. Sama kolmikko on nähty Matteuksen evankeliumin lopussa olevassa kaste- ja lähetyskäskyssä: kastakaa (sakramentaalinen tehtävä), opettakaa (julistustehtävä, opin valvonta), tehkää opetuslapsiksi (pastoraalinen kaitsenta).

“Our Aim is the Visible Unity of the Church.”

The Objective of Ecumenism in the Evangelical Lutheran Church of Finland¹

Matti Repo

Introduction

The ecumenical strategy of the Evangelical Lutheran Church of Finland until the year 2015 was approved by the church's Council for International Relations in 2009. The strategy is called *Our Church: A community in search of unity*.² As the title indicates, the ELCF emphasises work for the unity of the church in its ecumenical efforts. The document explicitly understands ecumenism as meaning “efforts towards unity on the part of churches and Christians, i.e. deeds, actions and attitudes which further Christian unity throughout the world”. According to the strategy, efforts for unity concern both doctrinal matters and practical action.³

Trinitarian and Christological foundation

The document's preface quotes two biblical passages as an impulse for ecumenism: the prayer of Jesus that his followers should be “one, just as you, Father, are in me, and I in you” (John 17:21); and the passage in Ephesians 4:4-6 that reads: “There is one body and one Spirit – just as you were called to the one hope that belongs to your call – one Lord, one faith, one baptism, one God and Father of all, who is over all and through all and in all.”

Of course, these are but two passages among many in the Scriptures that are useful in ecumenical theology. Several other passages provide more material on how the local churches are to relate to each other, what the

role of the apostles is, and the variety of spiritual gifts and ministries, to mention but some subjects. However, the two passages selected lay a solid foundation because they emphasise the relationships of the three persons of the Triune God. The relationships between the Divine Persons are the basis for those between Christ and his followers. Trinitarian and Christological doctrine are the basis and model for the church's unity. This is also explicitly confirmed in the section on the ecumenical strategy's values: “We regard faith in the Triune God as the foundation of the unity of the Church.”⁴

Insofar as these passages speak about the church, they cause ecclesiology to flow from *theo-logia*; the understanding of the church is derived precisely from faith in God. The unity of the work of the persons of the Trinity is the foundation of the church, and therefore for its unity. In turn, this sheds light on the concept of “visible unity”, to which I shall return later.

Mission, vision and values

The ecumenical strategy defines the *mission* of the church in its ecumenical efforts as follows: “Our ecumenical task is to pray and work so that Christians and the Christian churches might be of one mind in faith, celebrate communion together, serve other people and witness to Christ.”⁵ The document thus names both the elements of unity and the means to achieve its goal. Unity consists of unanimity in faith, the common celebration of the Eucharist, and shared service

1 Paper given at the consultation between the Evangelical Lutheran Church of Finland (ELCF) and the Evangelical Church in Germany (EKD) 14th -17th June 2011, Helsinki.

2 *Our Church: A community in search of unity*. The ecumenical strategy of the Ecangelical Lutheran Church of Finland until the year 2015. Approved by the Church Council for International Relations on January 26th, 2009. Helsinki: Finepress Oy 2010. – <http://evl.fi/ecumenicalstrategy>

3 Ibid., p. 7.

4 Ibid., p. 13.

5 Ibid., p. 12.

to others and in witness to Christ. The way of unity is a spiritual exercise in prayer and shared activity which is mentioned in the section entitled "Vision": "The ecumenical activities of our church are fellowship, witness and service."⁶

The church's *values* in her ecumenical efforts include the following: reverence for the holy, truthfulness, responsibility, and justice. The phrase "reverence for the holy" emphasises the uniqueness of Christ at the same time as it involves a recognition of the yearning for holiness in other religions. "Truthfulness" obliges the church to remain obedient to her calling to bear witness to Christ, to strengthen mutual trust, and to act openly, transparently, and consistently with all partners. "Responsibility" and "justice" refer to the social and diaconal dimensions of the ecumenical and international work of the church.

Visible unity prioritised

The document lists six aims, the first of which reads: "Our aim is the visible unity of the Church".⁷ The six aims might well have been presented in a more prioritised sequence, but it seems nonetheless that the goal of visible unity is deliberately mentioned first. This conforms to the logic expressed in the strategy's preface, in which the whole concept of ecumenism is defined in terms of a striving for unity. Ecumenism is not churches or individual Christians merely acting visibly together for the glory of God or for some other good purpose, but it is also to work for a common expression of faith in Christ, and to allow that faith to shine through in shared witness and service.

The concept of visible unity is further reflected in five subsections, the first of which claims: "We aim towards the expression of Christian unity in worship and intercommunion."⁸ I am afraid this English translation is inaccurate. "Intercommunion" should not be used in this context: it is somewhat outdated and fails to express the sense of the original Finnish text. It envisages separate celebrations of the sacrament, and

Christians and pastors from one church communicating at the altar of another. As good as this goal is, it falls short of the unity of the church we seek. What is meant at this point goes beyond separate, parallel sacramental services and is more than mere visiting. The aim is a joint celebration of the Eucharist.

The concept of "visible unity"

The concept of "visible unity" has a complex history. On one hand, its background is in the post-Reformation Lutheran and Calvinist theology of the visibility and invisibility of the church; on the other, it owes much to the work of Anglican theologians in the ecumenical movement following the Second World War.⁹ It attempts to bring together the church's spiritual and historical dimensions. Spiritual unity, shared in personal commitment to Christ, was not considered a sufficient goal for ecumenism. Unity in faith, based on one baptism in the name of the one God, Father, Son, and Holy Spirit, cannot be detached from the wholeness of the church's spiritual life. Baptism in water and the Spirit binds a Christian to the church's sacramental worship. Unity is not effected in the individual believer's heart or soul, but in the public and shared worship of the church.

The emphasis on visible unity is usually considered to be a key result of the 3rd General Assembly of the World Council of Churches in New Delhi in 1961. The Assembly issued a statement on unity that may be regarded as definitive:

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

6 Ibid., p. 12.

7 Ibid., p. 14.

8 Ibid., p. 16.

9 Cf. Risto Saarinen, *Sichtbare Einheit und Extrinsezimus. – Unitas visibilis*. *Studia oecumenica in honorem Eero Huovinen episcopi Helsinkiensis*. Hg. v. J. Jolkkonen, K. Kopperi, S. Peura u. A. Raunio. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, Bd. 57. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 2004, pp. 221-229; Minna Hietamäki, *Agreeable Agreement: An Examination into the Ecumenical Quest for a Solid Consensus in Light of Bilateral Doctrinal Dialogues among Anglicans, Lutherans and Roman Catholics*. Diss. Helsinki 2008, pp. 185-192 (printed edition: T & T Clark International 2010); Günther Gassmann, *Unity. – Dictionary of the Ecumenical Movement*. Ed. by N. Lossky et al. 2nd ed. Geneva: World Council of Churches 2002, 1170-1173.

try and members are accepted by all, and that all can act and speak together as occasion requires for the tasks to which God calls his people.”¹⁰

Visible unity or church fellowship?

The New Delhi unity formula has been developed in several other documents. Its vision of visible unity is reflected in the WCC's three following statements on unity, those of Nairobi in 1975, Canberra in 1991, and Porto Alegre in 2006. In addition, the formula has influenced several ecumenical dialogues, not least between Lutherans and Anglicans, and between Lutherans and Catholics. It will be remembered that both the ELCF and the EKD are committed to the goal of visible unity, not only as members of the WCC, but also in their respective agreements with the Anglican churches, the Meissen and Porvoo Agreements.

Against this background, it is a little surprising to find that this goal is not mentioned in our own churches' agreement. Instead, the 2002 agreement between the EKD and the ELCF speaks of an “altar and pulpit fellowship which includes the mutual recognition of ordination”.¹¹ The wording seems to be derived from the *Leuenberg Agreement* of 1973, according to which the churches declare a church fellowship (*Kirchengemeinschaft*) which includes the mutual recognition of ordination.¹² Differing formulations for the goal of ecumenism may indicate more than a difference in ecumenical methodology. If “church fellowship” means something less than “full, visible unity”, I fear there is a discrepancy between the agreements made with different partners. As already mentioned, the ecumenical strategy of the ELCF emphasises consistency and accountability. The altar and pulpit fellowship we share not only with the EKD but with every church in the

Lutheran World Federation should not be understood in such a way that the goal of visible unity is lost.

Altar and pulpit fellowship should thus be seen as an interim goal, a step on the way towards unity. This applies to our agreement with the EKD and with the churches in the Lutheran World Federation. Even the churches of the Porvoo Communion have yet to achieve unity. The *Porvoo Declaration* itself, which is the last chapter of the agreement, is entitled “Towards closer unity”, implying that the acknowledgments and commitments that bind the churches in communion are nevertheless insufficient for the creation of full unity.¹³ They do, however, make a certain form of visible unity possible, as the Declaration states: “We rejoice in our agreement and the form of visible unity it makes possible. We see in it a step towards the visible unity which all churches committed to the ecumenical movement seek to manifest. We do not regard our move to closer communion as an end in itself, but as part of the pursuit of a wider unity.”¹⁴

The unity already achieved should not become an excuse for not working towards full unity. Some disillusioned observers have commented on the lack of efforts for visible unity among Protestant churches in the development of the ecumenical movement. The goal of unity has been substituted with a fellowship which allows the churches to stay where they are and as they are, without reconciling their confessional differences. The method of “reconciled diversity”, as thoroughly and fruitfully as it was applied in the Lutheran-Catholic *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, is sometimes interpreted as shifting the emphasis from reconciliation to diversity. “Differentiated consensus” has not always been able to overcome differences or to create consensus. Instead, the vision of “unity in diversity” has been used to legitimise plurality.¹⁵

10 New Delhi Statement on Unity, para. 2. <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/new-delhi-1961/new-delhi-statement-on-unity.html>

11 Vertrag zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands und der evangelischen Kirche in Deutschland, para. 2. [http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/215E302C60D9F6FAC225773000452F61/\\$FILE/Vertrag%202002.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/215E302C60D9F6FAC225773000452F61/$FILE/Vertrag%202002.pdf)

12 *Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa* (Leuenberger Konkordie) 1973. Dreisprachige Ausgabe. Im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Lehrgespräche hrsg. v. W. Hüffmeier. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck 1993, para. 33 c, 43 (p. 32, 34, 42, 44).

13 Conversation between The British and Irish Anglican Churches and The Nordic and Baltic Lutheran Churches. The Porvoo Agreement. Text agreed at the fourth plenary meeting, held at Järvenpää, Finland, 9-13 October 1992. – *Anglican-Lutheran Agreements*. Regional and International Agreements 1972-2002. Ed. by S. Oppgaard & G. Cameron. LWF Documentation No. 49. Geneva: Lutheran World Federation 2004, 145-176, 171 (chapter V).

14 Ibid., p. 173 (para. 60).

15 Cf. e.g. Ola Tjørhom, *Visible Church – Visible Unity*. Ecumenical Ecclesiology and “The Great Tradition of the Church”. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press 2004, 73-93.

Elements of unity

The goal of visible unity can thus be approached step by step, making gradually visible the spiritual unity that is reality already. Unity consists of certain “elements” that are a prerequisite before it can be said that there is any unity at all; but as soon as certain elements or factors of unity can be identified, steps have already been taken in the visible realisation of spiritual unity. At the same time, this identification of the elements of unity implies an effort to overcome difference and to express the common faith in a shared spiritual life.

The New Delhi statement consists of a classical yet comprehensive set of factors or elements: Baptism into Jesus Christ, confessing him as Lord and Saviour, the guidance of the Spirit, committed fellowship, apostolic faith, one gospel, one bread, common prayer, corporate life, witness and service, the mutual acceptance of ministry and membership, working and speaking together.

The ecumenical strategy of the ELCF does not mention all of these. It states only that the “visible unity of the Church of Christ presupposes agreement on the fundamental truths of faith and is visible in the joint celebration of the eucharist, as a common Christian witness and selfless service.” According to the strategy, “Church unity will be possible to achieve when there is sufficient doctrinal agreement between churches and when the sacraments and the ordained ministry are recognised. Then churches will work together and regard members of other churches as their own. Unity allows diversity of spiritual life.”¹⁶

The Evangelical Lutheran Church of Finland thus emphasises agreement concerning fundamental doctrinal truths, and the recognition of sacraments and ordained ministry. This is in line with Article VII of the Augsburg Confession, which the strategy quotes: “What is sufficient for unity is agreement on gospel doctrine and the administration of the sacraments. In the view of our church, what is sufficient (*satis est*) for

Church unity – that is, doctrinal agreement – is also necessary (*necesse est*) to achieve unity.”¹⁷ From such fundamental agreement follow joint witness and service, as well as the sharing of resources. Members of the other Porvoo churches are regarded as members of our own, and welcomed to receive sacramental and pastoral ministrations.¹⁸

Reconciled ministry of oversight?

The ecumenical strategy does not articulate a particular “model of unity” (not even that of reconciled diversity); nor does it represent any particular “ecumenical methodology”. Although the document lists ordained ministry among the issues that need to be addressed, it says nothing about bishops. This is a little unexpected, given that the church has committed itself to conducting ordination only by bishops since signing the *Porvoo Agreement*. The Church Order was changed accordingly in 2001. In my opinion, this means that episcopal ministry is considered vital for the church, at least at the level of church order if not at the level of confessional theology. In any case, the bishops seem to be included in the concept of unity, in spite of the fact they are not mentioned in the ecumenical strategy. A difference between the *Porvoo Agreement* and the *Leuenberg Agreement*, as well as the latter’s further explication in *The Church of Jesus Christ*, is evident at this point. The latter documents explicitly consider non-divisive questions of ministry and ordination.¹⁹

A reconciled ministry of oversight is part of the visible unity the ELCF seeks. Questions concerning episcopal ministry cannot be avoided if the church wishes to make its unity with Anglican, Catholic, or Orthodox Christians visible. How does the EKD see the relationship between the ministry of oversight and visible unity?

Although the 1988 agreement between the EKD and the Church of England is commonly known as the

16 *Our Church: A community in search of unity*, pp. 16–17.

17 *Ibid.*, p. 18.

18 The *Porvoo Agreement*, para. 58 b i–iii.

19 *Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa*, para. 39; *Die Kirche Jesu Christi*. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit. Beratungsergebnis der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft, Wien-Lainz, 9. Mai 1994. Frankfurt a.M.: Lembeck 1995, 16–17.

"Meissen Agreement", its official name is *On the Way to Visible Unity: A Common Statement*.²⁰ In paragraph 8, the agreement points to a growing together, during which the "understanding of the characteristics of full, visible unity becomes clearer". It seems that the parties differ concerning what such unity might involve, yet the agreement claims that "full, visible unity must include" at least a common confession of the apostolic faith in word and life, the sharing of one Baptism, the celebrating of one Eucharist, and the service of a reconciled, common ministry. Furthermore, full visible unity must include "bonds of communion which enable the Church at every level to guard and interpret the apostolic faith, to take decisions, to teach authoritatively, to share goods and to bear effective witness in the world. The bonds of communion will possess personal, collegial and communal aspects. At every level there are outward and visible signs of the communion between persons who, through their baptism and Eucharistic fellowship, are drawn into the fellowship of the Triune God."²¹

It seems that the last point mentioned is the crucial one. Expectations of a growing understanding seem to concern a reconciled, common ministry of oversight. Can it be achieved without including the question of episcopal ministry in discussions on unity?

Ministry of unity

Many of the phrases used for visible unity in the *Meissen Agreement* are also used in the *Porvoo Agreement*, paragraph 20 of which paints a scriptural "portrait of a Church living in the light of the Gospel".²² After a considerably long and comprehensive description, Porvoo claims that such a church is "a Church in which the bonds of communion are strong enough to enable it to bear effective witness in the world, to guard and interpret the apostolic faith, to take decisions, to teach authoritatively, and to share its goods with those in need".²³

The *Porvoo Agreement* considers bishops to be essential for the mission of the church. The authoritative teaching of the apostolic faith is their particular responsibility. According to the agreement, the laying on of hands in historical succession is a sign of the church's will to remain faithful to Christ's apostolic mission. The college of bishops unites particular, local churches in one mission.²⁴

The churches need structures for shared decision-making. Unfortunately, these are presently very weak. Churches seem to act on a regional or national basis, each according to context, making decisions based on their particular understanding of the mission of Christ. This can be embraced as a manifestation of the diversity embedded in the gospel that is proclaimed to the entire world. However, the gospel is one and the mission is one: no church should consider its mission as differing from others'. "Appropriate forms of collegial and conciliar consultation on significant matters of faith and order, life and work", as called for by the *Porvoo Agreement*²⁵, have only recently been developed in the churches of the Reformation. More needs to be done to enhance unity in witness and service.

The Faith and Order document on ecclesiology, *The Nature and Mission of the Church* (2005), discusses unity and diversity and the complex challenge of distinguishing between legitimate and illegitimate diversity. The limits of diversity are drawn differently in different churches. However, the document seems very carefully to hint that the ministry of oversight is possessed of a certain charism in serving unity:

"Authentic diversity in the life of communion must not be stifled: authentic unity must not be surrendered. Each local church must be the place where two things are simultaneously guaranteed: the safeguarding of unity and the flourishing of a legitimate diversity. There are limits within which diversity is enrichment but outside of which diversity is not only unacceptable, but destructive of the gift of unity. Similarly unity, particularly when

20 On the Way to Visible Unity: A Common Statement. Meissen, 18 March 1988. – Anglican-Lutheran Agreements. Regional and International Agreements 1972-2002. Ed. by S. Oppegard & G. Cameron. LWF Documentation No. 49. Geneva: Lutheran World Federation 2004, 129-144.

21 Ibid., 133.

22 Anglican-Lutheran Agreements, 155-156.

23 Ibid., 156.

24 Ibid., 166, 168 (para. 41, 48).

25 Ibid., 172 (para. 58 b viii).

it tends to be identified with uniformity, can be destructive of authentic diversity and thus can become unacceptable. Through shared faith in Christ, expressed in the proclamation of the Word, celebration of the Sacraments and lives of service and witness, each local Christian community participates in the life and witness of all Christian communities in all places and all times. A pastoral ministry for the service of unity and the upholding of diversity is one of the many charisms given to the Church. It helps to keep those with different gifts and perspectives mutually accountable to each other within the communion." ²⁶

The work of the Trinity and the visible unity of the church

The church participates in the mission of the Triune God. The Father has sent the Son, the Son sends the church in the power of the Holy Spirit. The church acts in the name of the Triune God and represents the work of the three persons. The church is spiritual by its nature; its true substance is only accessible by faith. Yet the church is historical, visible, and tangible. In her witness and service the saving acts of the Trinity become visible.

Trinitarian doctrine is the basis for both and the quest for unity. The work of the three persons of the Godhead is indivisible. It is bound together: the Son and the Holy Spirit share in the work of the Father. The church's sacramental worship exemplifies and makes visible the work of the three persons. The word of God proclaimed, the offering of prayer, the offering of the Holy Eucharist as thanksgiving and its reception as the life-giving body and blood of Christ, the sharing of gifts in the collection, and life in communion – in all these, the church lives out the work of the Trinity. Sacramental worship is visible unity with the Trinity.

²⁶ *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement.* Faith and Order Paper 198. Geneva: World Council of Churches 2005, 36 (para. 62).

Ministry and Episkopé in the Evangelical Lutheran Church of Finland¹

Matti Repo

Episkopé as function and ministry

In ecumenical theology, a distinction has been made between episcopal ministry or bishops on one hand, and episkopé as a function of oversight on the other, since at least the time of the Faith and Order paper *Baptism, Eucharist and Ministry* (BEM, 1982). BEM reminded us that in New Testament times the function of episkopé was exercised by the Apostles themselves and by those installed by them. Oversight was subsequently exercised by bishops in a larger area and by presbyters in a local community (BEM, 21).

The Holy Spirit has always granted diverse gifts for the building up of the church as the one living body of Christ. According to BEM, among the gifts of the Spirit “a ministry of episkopé is necessary to express and safeguard the unity of the body”. Every church “needs this ministry of unity in some form in order to be the Church of God, the one body of Christ, a sign of the unity of all in the Kingdom” (BEM, 23).

In the spirit of BEM, the *Porvoo Agreement* underlines the necessity of oversight for the sake of the church’s unity: “Episcopal (oversight) is a requirement of the whole Church and its faithful exercise in the light of the Gospel is of fundamental importance to its life” (Porvoo, 42). But whereas BEM does not limit the forms of the ministry of oversight, Porvoo claims that the “oversight of the Church and its mission is the particular responsibility of the bishop” (43).

However, bishops are to exercise the oversight “personally, collegially and communally”, that is, in the college of other bishops and together with all the ordained, and rooted in the life of the community of all believers (44). This latter requirement means that episkopé as a function cannot be detached from synodical decision-making bodies involving the laity in the church’s governance, although in the logic of Porvoo, as a ministry of spiritual leadership, it needs to

be distinguished from them, because of the “particular responsibility of the bishop” (43).

Synodical episkopé?

The Evangelical Lutheran Church of Finland can be said to be “democratically governed and episcopally led”, in spite of the fact that this is not explicitly stated in any binding document. Synodical structures for decision-making go hand in hand with the episcopal structures of our church. From the local parish level to the church-wide national level the priesthood of all believers is comprehensively involved in the governance of the church with those in the ordained ministry. However, I am not sure that the role and shared responsibility of the laity might also be described as episkopé or oversight in the broad sense. This idea is seldom if ever expressed in our church. It is nevertheless vital for the church that the laity is involved in decision-making in the church’s administrative, doctrinal, and spiritual affairs. Perhaps this function can be better described as the joint discernment of the will of God in the guidance of the Holy Spirit than as the exercising of oversight. The latter not only involves listening to the *sensus fidelium* of all believers, but also implies listening to the authority conferred on certain persons by the imposition of hands and invocation of the Holy Spirit at ordination. In a somewhat similar way, the new Faith and Order paper *The Church: Towards a Common Vision* (2013) acknowledges the communal aspect in discerning the authoritative teaching for the whole church through the guidance of the Holy Spirit (III, 51), but refrains from suggesting that synodical structures should exercise episkopé (III, 53).

For its part, the LWF document *Episcopal Ministry within the Apostolicity of the Church* (Lund Statement, 2007) considers synodical structures to be somewhat more powerful. According to the *Lund Statement*,

1 A contribution for the discussion at the consultation of the ELCF and the EKD, Berlin, 3rd July 2014

they participate in an oversight that would appear to be superior to that exercised by episcopal ministry. Bishops and community are intertwined in a complex way. Bishops are granted a special role in oversight, but believers are called to judge their exercise of it: "Bishops are called to a special role of oversight in the church, but the wider community also is called to participate in oversight and to judge the way in which episcopal ministry is being carried out" (50).

According to the *Lund Statement*, bishops themselves seem to be invested with an authority rooted in the scrutiny of various specialists. Their spiritual leadership in doctrinal issues appears to be based on a dispersed competence present in the community of believers: "Together with teachers of theology, pastors in congregations, persons called to a ministry of education and committed lay persons, episcopal ministers are especially called to judge doctrine in the life of the church, and to reject teaching that is contradictory to the gospel." (52) We might conclude that oversight is here understood from an ecclesiological perspective with an emphasis on the priesthood of all believers.

Episcopal oversight: authority and mission

The Lutheran-Catholic dialogue report from the joint commission of the Lutheran churches of Finland and Sweden and the Catholic dioceses of Helsinki and Stockholm seems to speak a different language. The document *Justification in the Life of the Church* (2010) places stronger emphasis on the personal and Christological dimension of episcopal ministry, and thus describes the relationship of ministry and church differently: "Both Lutherans and Catholics in Finland and Sweden believe that the authority of the bishop is founded on the authority of Jesus Christ, handed on by the apostles, and that it serves the whole church. This authority must be embodied in a person who should also function in collegiality with the other bishops of the church. In our churches it is therefore the privilege of the bishop to ordain priests and deacons and to carry out formal visitations to the parishes in the diocese." (*Justification in the Life of the Church*, 364)

The bishop's personal tasks cannot be carried out communally, that is under the auspices of synodical structures designed for governance and administration. Among the most important functions of episkopé that bishops are mandated to perform are those of ordination and visitation. It is primarily in such liturgical and pastoral functions that the bishop's spiritual

leadership in doctrinal matters takes shape, in spite of the fact that the bishop's public political or ethical commentary on various social issues is also needed, and even listened to with considerable interest. It would nevertheless be to distort the understanding of episkopé if episcopal wise utterances were articulated without a firm root in the church's liturgical and sacramental life and confession. It is inevitable that a bishop will exercise oversight by interpreting the gospel message of Christ for contemporary society.

"The bishops carry a special responsibility for the apostolic mission of the church by providing spiritual leadership in their dioceses, a leadership that is exercised in community with the entire people of God. The bishops' leadership serves the mission of the whole church and thus has a radical missionary dimension. Their authority within the church serves those who are as yet outside the church, and the purpose of the authority is the proclamation of the gospel of the forgiveness of sins." (*Justification in the Life of the Church*, 299)

The exercise of oversight with authority is not to imply an autocratic rule over the church. Moreover, it is, as St. Peter exhorts the elders, "to tend the flock of God that is in your charge, exercising the oversight not under compulsion but willingly ... [D]o not lord over those in your charge, but be examples to your flock" (1 Pet. 5:2–3). If the church as a whole is to witness to Christ and serve in his name, the bishop needs to be an example who calls all believers to mission. The missionary dimension of episkopé is underlined several times in the *Porvoo Agreement*, for bishops "have responsibility for leadership in the Church's mission" (43).

However, the ELCF's Church Order does not explicitly mention mission among the tasks of bishops. It is, however, mentioned as a task for each local congregation, and the leading pastor, the vicar, is made responsible for it (*Church Order* 4:3 §, 6:13 §). Indeed, in being responsible for the parish's worship, proclamation, sacraments, pastoral counselling, diaconal work, Christian education, and all other activities, the vicar is considered to exercise oversight at the local level, and thus to participate in the episkopé of the bishop. According to the Church Order, the bishop can mandate the vicar or any pastor to undertake certain episcopal duties, with the exception of ordination.

The episkopé of other ministries

The LWF *Lund Statement* reminds us that the Lutheran churches assign specific tasks of oversight to a regional ministry by bishops and other officials with titles such as church president, ephorus, synodal pastor, etc. (4). Indeed, the previous version of this document recommended the churches call these officials with similar functions “bishops”, because it would be ecumenically and popularly helpful (*The Episcopal Ministry within the Apostolicity of the Church. A Lutheran Statement* 2002, 32). This suggestion was dropped after feedback from member churches. From the perspective of the ELCF, it would have been confusing to apply the word bishop without a liturgical episcopal consecration or installation.

The new LWF Lutheran-Catholic report, *From Conflict to Communion* (2012), likewise notes that in some places supra-congregational ministry is exercised under titles other than “bishop”, “such as, ephorus, church president, superintendent, or synodal pastor”. The document states that “Lutherans understand that the ministry of episkopé is also exercised not only individually but also in such other forms, as synods, in which both ordained and non-ordained members participate together” (184).

Although I am not sure about synodical episkopé, area deans certainly have episcopal functions in our church. In each deanery one of the vicars is elected by the clergy to be an area dean for a period, and is mandated to carry out certain functions of oversight that are theologically derived from episcopal ministry. Their tasks might include visitations and inspections or consultations in a parish in the deanery, the installation of clergy, the consecration of a church building, or simply the convening of meetings to discuss theological or practical questions related to parish work and other matters. (*Church Order* 19:8-11 §). In essence, the functions of area deans involve participating in the bishop’s oversight, rather than participating in an abstract or general oversight in which all believers should be expected to participate in some sense.

The ELCF is currently preparing to renew its parish structure. In future every local parish will be part of a parish union. Parishes in the union will have a shared administration, shared finances, and shared decision-making. All local parish workers will be transferred to the union, which in turn will appoint them to work in each local congregation. Only the vicar will remain permanently employed by the local parish; he or she is then to lead the local team in its various ministries.

Those tasks in the union that do not necessarily need to be undertaken by each parish will be assigned to the union and led through the newly constituted ministry of a union dean. The present area deans will be discontinued, and union deans will be elected and made responsible for the more demanding functions of the new parish unions.

Area bishops?

There has been a lively discussion in the church concerning whether the role of the union dean will develop into something more powerful than that of the present area deans. Will this ministry between the bishop and the vicars be in some way closer to one than the other? If so, will the union dean become an independent episcopal actor, an assistant bishop, “suffragan”, or a kind of area bishop? In our church’s tradition bishops are only mandated to exercise oversight in their own diocese. There can be no bishop without a diocese.

This has been a sensitive and difficult question for our programme of parish renewal. There is considerable hesitation about creating some kind of “middle man”, who might come between the bishop and the clergy. For this reason, the present proposal makes it very clear that the union dean will undertake tasks related to administration alone. Tasks related to oversight, such as the mandating of visitations, have been omitted. For me the question arises as to whether this ministry is to be essentially a ministry only of administration, or whether it will at the same time involve leadership in several of the parish union’s spiritual functions, and whether it will remain as presently envisaged as the parish unions begin to evolve as they already have in some of our larger cities. In some places children’s and youth ministries are already undertaken at union level, and their leadership involves considerably more than management alone. If union deans are to develop into something like regional bishops, vested with authority in certain episcopal functions, this will raise two further questions: first, what kind of diocesan structure would be needed; and second, how would these union deans be appointed and installed in their ministry? Would we need more and smaller dioceses? Would union deans be episcopally ordained? The present area deans are not installed in their ministry in any way, which is a little surprising given that they perform not only administrative but also spiritual functions of oversight.

These are questions we still need to address. We do not know what the future holds: how the church will

evolve in the next two or three decades is yet to be seen. It is therefore especially important that we listen very carefully to our sister churches so that we can learn from their experience.

2. AUKTORITEETTI KIRKOSSA

Voimmeko saavuttaa yksimielisyyden sitovasta kristillisestä opetuksesta?¹

Matti Repo

Auktoriteetti on hankala sana. Se esiintyy yleisessä keskustelussa lähinnä kielteisessä mielessä, jonain sellaisena, josta pitäisi vapautua. Ehkä se sekoitetaan autoritaarisuuteen eli kovuuteen. Auktoriteetista puhutaan usein vain muodollisena arvovaltana ilman sisältöjä; todetaan, ettei kenellekään kuulu kunnioitusta hänen itsensä sitä ansaitsematta. Nykyajan keskustelukulttuurissa ei kuulemma enää ole merkitystä sillä, kuka puhuu ja missä asemassa; ainoastaan sillä, mitä sanotaan. Lieneekö näin? Tästä avautuisi laaja filosofinen ja psykologinen kysymysten kenttä: mitä ovat vaikuttavuus ja uskottavuus?

Tässä seminaarissa auktoriteettia käsitellään kuitenkin teologisena teimana, joka liittyy kirkon opilliseen totuudellisuuteen ja uskottavuuteen. Kyse ei ole muodollisesta määräysvallasta, kirkollisten viranhaltijoiden asemaan perustuvasta arvosta eikä oppineiden tutkijoiden asiantuntijavallasta vaan oikeasta julistuksesta ja opetuksesta, sellaisesta, josta syntyy usko Kristukseen ja joka kutsuu seuraamaan Häntä ja elämään Jumalan kunniaksi ja lähimmäisen parhaaksi.

Lähtökohtana on Kristuksen itsensä auktoriteetti, joka poikkeaa ihmisten oppineisuuteen tai arvostukseen perustuvasta vaikutusvallasta: "Hän opetti niin kuin se, jolle on annettu valta, ei niin kuin lainopettajat." (Matt 7:29) Kristuksella on valta, Uuden testamentin kreikassa *eksousia*, jonka Jumala on hänelle antanut ihmisten pelastuksen tähden: "Sinä olet uskonut kaikki ihmiset hänen valtaansa, jotta hän antaisi ikuisen elämän kaikille, jotka olet hänelle uskonut." (Joh 17:2)

Kristuksen valta perustuu hänen asemaansa Jumalan Poikana sekä hänen saamaansa tehtävään. Tämä on perustavaa myös kirkon tehtävälle: sillä vallalla, joka Pojalle on annettu, Poika myös lähettää kirkon, ja sa-

massa tehtävässä hän antaa sille ihmisten pelastuksen tähden vallan julistaa pelastavaa evankeliumia. "Minulle on annettu kaikki valta taivaassa ja maan päällä. Menkää siis ja tehkää kaikki kansat minun opetuslapsikseni." (Matt. 28:18–19)

Kirkossa harjoitettu auktoriteetti on tätä Kristuksen auktoriteettia. Se palvelee evankeliumin julistamista ihmisten pelastukseksi. Se on elävää Kristuksen antamassa tehtävässä ja valtuutuksessa toimimista. Sen harjoittamisen tulee perustua Kristuksen sanoihin, ja siksi Pyhää Raamattua tulee pitää auktoriteetin perimmäisenä lähteenä, erityisesti sen todistusta Kristuksesta. Koska kyseessä on elävä Kristuksen tehtävässä toimiminen, tämä ei merkitse pelkkää kirjoitusten toistamista. Perimmäisenä auktoriteettina niitä voidaan käyttää vain osana elävää prosessia.

Aikoinaan oli tapana luokitella kirkkojen auktoriteettikäsitys neljään ryhmään: reformaation kirkot painottivat Raamattua, katolinen kirkko elävää opetusvirkaa, ortodoksiset kirkot jakamattoman kirkon konsiileja ja karismaattiset kirkot Pyhän Hengen antamaa voitelua. Nykyään tällainen jaottelu ei enää osu oikeaan, sillä kirkot ovat päässeet teemassa lähemmäs toisiaan. Osa-alueet eivät sulje toistaan pois, ja kukin perhe taitaa omalla tavallaan vedota noihin kaikkiin.

Luterilaisten tunnustuskirjojen mukaan "Vanhan ja Uuden testamentin profeettalliset ja apostoliset kirjoitukset ovat ainoa sääntö ja ohje, jonka mukaan kaikki opit ja opettajat on koeteltava ja arvioitava" (FC Epitome). Pyhät kirjoitukset ovat määräävä normi, *norma normans*, kun taas muut sitovat opilliset kirjoitukset, kuten tunnustuskirjat, katekismukset, virsikirjat jne., ovat Raamattuun nähden *norma normata*, määrätty normi.

¹ Alustus seminaarisarjassa Auktoriteetti kirkossa kristittyjen ykseyden rukousviikolla 20.1.2015

Luterilaisen reformaation yhtenä iskulauseena on pidetty vakaumusta *sola scriptura*, yksin Raamattu. 1600-luvulla tämä periaate sai luterilaisen ortodoksisen kehittämään oppia kirjoitusten ominaisuuksista erilaisten attribuuttien avulla. Niillä on *auctoritas* eli arvovalta, *sufficientia* eli riittävyys, *claritas* eli selvyys ja *efficacia* eli vaikuttavuus. Kirjoitukset ovat *sui ipsius interpres* eli itse itsensä selittäjä eivätkä tarvitse kirkon vahvistusta. Ne ovat *theopneustos* eli Jumalan Hengestä syntyneet (2. Tim. 3:16) ja siksi Henki myös niiden välityksellä synnyttää uskon.

Opilla Pyhistä kirjoituksista ei ole luterilaisuudessa tarkoitettu tradition, kirkolliskokousten, liturgian, tulkintojen tai järjenkäytön poissulkemista sitovasta opettamisesta, vaan sen estämistä, että noista muista lähteistä johdetaan oppeja, joita ei voi johtaa Raamatusta. Luterilaisuudesta ei saa tukea myöskään mielikuivutukselliselle tai atomistiselle lukemiselle, jossa Raamatun sanoja irrotellaan Kristus-todistuksesta. Uskon kohteena on se ilosanoma, ihmiseksi syntynyt Jumalan Sana, josta Kirjoitukset todistavat. Uskon kohteena sekä opin kriteerinä ja auktoriteettina ei ole kirjakokoelma vaan Jumala, mutta Hänen siten, miten Hän ilmoittaa itsensä elävässä sanassaan.

Koska Raamatun käyttäminen auktoriteettina on sidottu sen Kristus-todistukseen, se on myös osa kirkon jatkuvaa lähetystehtävää. Voiko Raamattu silloin olla vain "yksin"? Kun todetaan, että sen mukaan "kaikki opit ja opettajat on koeteltava ja arvioitava", niin puhutaan Raamatun käyttämisestä eli sillä oppien ja opettajien koettelemisesta. Tässä on jo teonsana, jonka takana on jokin subjekti ja joka kohdistuu johonkin objektiin. Kyseessä on julistuksen ja opetuksen elävä prosessi, ei itsessään lepäävä auktorisoitu sana.

Raamattu ei siis yksin toimi auktoriteettina, vaan se on lähde auktoriteettia harjoitettaessa. Tarvitaan joku, joka sen mitalla koettelee. Se puolestaan tapahtuu aina kristillisen yhteisön kontekstissa eli kirkossa. Augsburgin tunnustuksessa todetaan kirkosta, että se on "pyhien yhteisö, jossa evankeliumi puhtaasti julistetaan ja sakramentit oikein toimitetaan". Kirkon ykseyden edellytyksenä on "yksimielisyys evankeliumin opista ja sakramenttien toimittamisesta" (CA VII). Evankeliumin oppi (*doctrina evangelii*) edellyttää opettajaa (*doctor*), joskaan ei välttämättä tohtoria! Tarvitaan siis Raamatun tutkimista, jotta evankeliumin oppi sieltä tunnetaan, ja tuon opin elävää julistusta. Evankeliumia julistava pappi edustaa luterilaisen käsityksen mukaan Kristuksen persoonaa (*repraesentatio*): "Kun he saarnaavat Kristuksen sanaa ja toimittavat sakramentteja, he tekevät sen Kristuksen puolesta ja hänen sijassaan." (AC VII/VIII, 28) Papilla on Kristuksen auktoriteetti,

mutta vain, kun hän saarnaa oikeaa Kristuksen sanaa tai toimittaa Kristuksen asettamia sakramentteja.

Luterilaisten mukaan *sola scriptura* -periaate jatkuu lauseella *scriptura nunquam sola*, Raamattu ei ole koskaan yksin. Se kuuluu aina kirkon yhteyteen, on osa jumalanpalvelusta, uskon tunnustamisen ja rukouksen kontekstia. Juuri siten se on myös elävää Jumalan puhetta ja evankeliumin oppia. Jumalanpalveluksen sisällä se myös omalla voimallaan koettelee opit ja opettajat.

Luterilaiset tunnustuskirjat syntyivät tilanteessa, jossa haluttiin osoittaa, ettei ole luotu uutuuksia vaan pitäydytty vanhaan, apostoliseen ja katoliseen uskoon. Niissä vedotaan paitsi Raamattuun, myös vanhan kirkon tunnustuksiin ja kirkkoiisiin. Luterilaiseen itsemymmärykseen kuuluu pitää itseään osana kaikkien kristittyjen kokonaisuutta, ei vain reformaation seurakuntien kokonaisuutta. Kuulumme samaan joukkoon sekä nyt elävien että jo poisnukkuneiden kanssa, joilta olemme uskon perineet (*Vanhurskauttaminen kirkon elämässä*, 275). Meillä on yhteinen usko heidän kanssaan, ja kuuntelemme myös heidän todistustaan, kun etsimme kussakin uudessa ajassa Jumalan tahtoa.

Augsburgin tunnustuksen ensimmäinen artikla alkaa vakuutuksella siitä, että seurakuntamme yhtyvät "suurella yksimielisyydellä" (*magno consensu*, CA I) uskon pääopinkappaleisiin, jotka on lausuttu vanhan kirkon tunnustuksissa. "Suuri yksimielisyys" ei takaa yksimielisyyttä aivan kaikessa, mutta se kuitenkin torjuu ajatuksen, jonka mukaan opista voitaisiin päättää äänestämällä kulloinkin läsnä olevan joukon mukaan. Meidänkin kirkolliskokouksessamme edellytetään oppiin perustuvissa päätöksissä kolmen neljäsosan määränemmistöä. Pyhä Raamattu auktoriteetin lähteenä kuuluu aina yhteisöön. Sen vuoksi sitä sovellettaessa yhtyvät kirkon lähetystehtävä, rukous, oppiperinne, järjen käyttö, tutkimus ja Hengen johdatus. Yhteisö aukeaa laajemmaksi kuin vain koolla olevaksi demokraattiseksi päätöksentekokeimeksi.

Avainasemassa auktoriteetin harjoittamisessa kirkossa ovat myös luterilaisten tunnustuskirjojen mukaan piispat. Heidän erityinen tehtävänsä on julistaa syntejä anteeksi, arvioida oppia ja hylätä evankeliumin kanssa ristiriidassa olevat opit ja jopa harjoittaa kirkkokuria (CA XXVIII, 21), joskaan viimeksi mainittua ei meillä nykypäivänä toteuteta.

Kirkon vihityllä viralla on erityinen auktoriteetti, jota harjoitetaan yhdessä toisten vihittyjen sekä koko Jumalan kansan kanssa. Tästä vallitsee laaja ekumeeninen konsensus, jonka taustalla on *Faith & Order*

-komission v. 1927 Lausannen kokous. Sen mukaan tulevaisuuden kirkossa on säilytettävä niin piispaallisen, presbyterisen kuin kongregationaalisen hallintojärjestelmän ainekset (Teinonen: *Suuntana ykseys*, 1967, 29–30). Nykyisen yhteisymmärryksen mukaan piispanvirkaa hoidetaan tämän mukaisesti kolmella tasolla: persoonallisesti, kollegiaalisesti ja yhteisöllisesti.

Tämä lause teki Lausannen lähtökohtien jälkeen matkaa *Kaste, ehtoollinen ja virka* eli BEM-asiakirjaan (1982, § 26) ja siitä se on lainattu myös nyt käsillä olevaan dokumenttiin *Kirkko: yhteistä näkyä kohti* (§ 52). BEM vaikutti esimerkiksi *Porvoon yhteisen julki-lausuman* käsitykseen piispanvirasta ja sen tehtävistä (§ 44) ja samassa muodossa lause tuli myös osaksi suomalais-ruotsalaista luterilais-katolista asiakirjaa *Vanhurskauttaminen kirkon elämässä* (2010, § 301). Molempien mukaan piispoilla on hengellisessä kaitsementatehtävässään omalla alueellaan erityinen vastuu kirkon ykseydestä, jatkuvuudesta ja lähetystehtävästä (Porvoo § 43, *Vanhurskauttaminen* § 299)

Päätteeni lainaan apostoli Paavalin toisesta Korinttilaiskirjeestä kappaleen, jossa monet edellä esittelemäni auktoriteetin osa-alueet käyvät hyvin ilmi. Siinä yhdistyvät Jumalan lupaukset Kristuksessa, apostolin todistuksen sana niistä, kirkon yhtyminen niihin omalla aamenellaan ja Pyhän Hengen vaikutus kaikessa:

"Ei kai tämä aikomukseni ollut vain hetkellinen päähänpisto? Teenkö ehkä suunnitelmiani oman pääni mukaan? Sanonko: "Kyllä, kyllä", kun tarkoitan: "Ei, ei"? Jumala voi todistaa, etten sano teille sekä: "Kyllä", että: "Ei." Eihän myöskään Jeesus Kristus, Jumalan Poika, jota minä, Silvanus ja Timoteus olemme teille julistaneet, tullut olakseen sekä "kyllä" että "ei", vaan hänessä toteutui "kyllä". Ovathan Jumalan lupaukset, niin monta kuin niitä on, saaneet hänessä vahvistuksen. Siksi mekin vastaamme hänen kauttaan: "Aamen", Jumalan kunniaksi. Mutta Jumala itse vahvistaa meitä ja teitä uskossamme Kristukseen, Voideltuun, ja on myös antanut meille voitellunsa: hän on painanut meihin sinettinsä ja antanut meidän sydämiimme vakuudeksi Hengen." (2. Kor. 1:17–22)

The Ultimate Authority is Jesus Christ¹

Antoine Lévy OP

I would like to start with a few short considerations regarding the notion of binding authority.

An authority is binding when you are compelled to obey it. Now there are different ways of being compelled to obey.

One obvious way is coercion. This is about dominion or domination. But authority is different. Authority is a principle that we freely recognize because we believe it to be legitimate.

Accordingly, there is a paradox associated with the very notion of binding authority. A binding authority is an authority that compels us to obey out of our own free will.

Strange as this might sound, being thus freely compelled to give our assent happens to us all the time.

Think of mathematics. We are compelled to acknowledge that two and two makes four. Not acknowledging the fact would not be an act of freedom but a sign of stupidity or ignorance.

It is in this sense that we speak of a mathematical or a logical demonstration as having a binding force. This is not only the case of demonstrations. Think of axioms or of the logical principles upon which demonstrations rely. "The whole is greater than the parts". It is a non-demonstrative statement that is binding because we immediately see that it is so and that it simply cannot be otherwise, even if one brings up the least Euclidian type of universe.

Think of faith now - of the very act of faith. It has a lot to do with the binding force of axioms: somebody who believes in Christ is somebody who acknowledges the truth of his teaching immediately and without demonstration. He or she is compelled to believe in him - not out of coercion but rather out of the conviction that it simply cannot be otherwise. I like the Greek term that stands behind the concept of authority in the writings

of the New Testament: Jesus spoke with authority, that is, *kat'exousian*. Literally according (*kata*) to what comes out (*ex*) of reality or the way things are (*ousia*).

There is however an essential difference between the act of faith and a mathematical axiom. One cannot be a reasonable human being without acknowledging that two and two makes four but one can be a reasonable being and not believe in Christ. Actually this is why Christians speak of faith as a grace or as a gift from above, while non-Christians are inclined to consider it rather as a peculiar form of craziness.

Although we speak of two different things when we speak about the binding authority of faith and the binding authority of the Church, I think they stand on identical logical grounds. The Church is a human authority, not a divine one. She is not the source of faith but the means of its correct interpretation on both a theoretical and a practical level - meaning the way the teaching of Jesus Christ should have an impact on our existence, on condition that it is believed to make some difference/have some influence. This implies a situation where the disciples of Christ need to decide about the correct interpretation of his teaching, he being no longer physically present to deliver this interpretation. In other words, the authority of the Church is binding when Christians are able to perceive in this human institution the immediate expression of Christ's living word. Human institutions appear as the "immediate medium" as it were through which Christ speaks to his disciples.

The question that we are asking today reads therefore in the following manner: can all the disciples of Christ agree on a definite institutional process of interpretation so as to confer to the results of this process a binding authority over themselves?

What comes up as obvious is that the absence of such an agreement is the very reason why the disciples find themselves split among the different corporate bodies that we call Churches. A Church is formed out of

1 Paper given at the seminar series Authority in the Church, January 20th 2015

the agreement of all her members on some definite procedure of interpretation. The fact that there are a number of Churches implies that there is currently no unanimity among the disciples regarding such a procedure. But this very fact does not mean that such a procedure has never existed or that it will never be recovered. Actually, recovering it is the very purpose of the ecumenical movement as it seeks to gather all the disciples into one single Body, thus fulfilling the command of Christ that they be one as he is one with the Father. Moreover, that we speak of recovery indicates that this unity has existed but has been lost.

The books of the New Testament, especially the Acts of the Apostles and the Epistles, tell about this unity of the early Church. Since all Christians consider these books as partaking of Christ's binding authority, things would be very simple if we could find therein some sort of blueprint for the procedure of interpretation we are looking for. Yet it is far from being the case. True, these texts describe the one and undivided group of the apostles presiding over the growth of the Church on earth after the ascension of their Master to heaven. Reading them, we understand that the formulation of the Church's essential doctrine as well as its early organization did not go without harsh discussions between the apostles, although they were all unreservedly committed to the teaching of their Master and abundantly inspired by the Holy Spirit. It remains as a fact that the picture of the early Church that these writings convey is for all Christians that of the undivided and true Body of Christ. The problem is that the type of procedures that contemporary Christians identify with when they read those books diverge according to their ecclesial affiliations. In other words, each ecclesial denomination claims that it is in some way a fully legitimate, if not the fully legitimate heir to the organization of the early Church. It is therefore impossible to tell, on the sole basis of these books, which of these different organizations is the genuine one. The truth is that the institutional procedures we are dealing with- priesthood, episcopacy, patriarchates, Church councils etc.- have taken their formal shape at a much later stage of history.

It all boils down to saying that, to the extent in which Christians are committed to the search of an ecclesial principle of authority that would be common to all of them, they can hardly succeed by referring to those texts only. Whether they like it or not, they need to do a little bit of thinking by themselves. Of course, the members of some specific denomination can always claim that they are the only ones to know about the truth and read the writings of the New Testament in the right way. But then why should they bother about

the quest for a binding authority that would unite them with their brothers and sisters who think otherwise?

Accordingly, I think it is more fruitful to infer an understanding of the New Testament's true ecclesiology from the way Churches function today than the other way round: that is, try to derive from a hypothetical ecclesiology some understanding about the way contemporary Church bodies should function. Let us therefore try to think about the modern ecclesial procedures of interpretation or the human institutions that point towards the possibility of a binding authority common to all Christians.

Actually, there are not that many types of procedures. There are basically two ways of deciding between different interpretations of Christ's word. There is a bottom-up approach and there is a top-down approach. The first relies on what Catholics call the *sensus fidei* of the faithful, the sense of truth that comes together with faith. The second posits an institutional charism of which the hierarchy of the Church is the depositary, a charism that goes back to the choice of the apostles by Christ and the choice of the apostles' successors by the apostles themselves. These two approaches are like the two extremes of a continuous but finite spectrum. While no existing Church can fully identify with either of them, each ecclesial body happens to be closer to one of the two extremes according to the greater or lesser influence it receives from the other extreme.

Thinking about a binding authority that would be common to all Christians, I find it impossible to conceive of the bottom-up approach as the ultimate solution. True, the understanding of Christ's word that every disciple receives through the action of the Holy Spirit and in virtue of faith and baptism, is a supremely binding authority for him or her. However, I see the role of this *sensus fidei* in *authenticating* the interpretation of Christ's word, not in *authoring* or *authorizing* this teaching. Since there is according to the bottom-up logic no way in which the mind of one particular believer should be considered as *a priori* superior to the mind of another believer, even if it is supported by a majority within the Church, there is no reason why a dissenting believer should abide by the ruling of the other believer if this ruling goes against his or her better judgment precisely since this judgment is considered supreme. The dynamics which is thus generated is well-known and runs directly counter to the recovery of unity associated with the search of a common binding authority. Those who truly disagree with the decision of the majority will be induced to found a

new distinct ecclesial body on the basis of a different consensus which in turn might come to be questioned by those of the members who will disagree with its rulings etc. *ad infinitum*. Meanwhile, those who, for one reason or another, choose to remain members of their original ecclesial body even as they disagree with its rulings, will no longer recognize its authority as binding but resent it as some sort of spiritual tyranny.

In my estimation, it is clear that the bottom-up authentication of the faithful must work in connection with the top-down approach which is so often seen as the landmark of old Church traditions such as the Catholic and the Orthodox. What Catholics and Orthodox have in common is a strong emphasis on the role of bishops when it comes to defining the theoretical and practical aspects of Christ's word. Just as the faithful of a particular Diocese grant binding authority to the rulings of their bishop, the faithful of all Dioceses grant binding authority to the rulings that emanate from the body or the college that bishops form together. This goes for Catholics as well as for the Orthodox. Besides, as you know very well in Finland, parts of the Lutheran world have preserved the episcopal institution. Finnish theologians went even so far as to defend the relevance of the notion of *successio apostolica* from a Lutheran point of view, as the magisterial and governmental charism of bishops that goes back to the apostles.

Still, one can ask the same question regarding the college formed by the bishops as for the whole formed by the common faithful: What happens in case of disagreement? What kind of binding authority will decide between the bishops' rival opinions? It is at this point, and only at this point, that a Catholic would make the case for the mind of the Bishop of Rome as a binding authority in the Body of Christ.

And just as in the case of the interaction between the common faithful and their bishops, the fact that one ascribes to the Pope a specific form of authority - an authority that no other bishop possesses - should not be understood as some sort of blank cheque for unlimited power over the whole Church. To fulfill its role, the personal and idiosyncratic authority of the Pope is to be exerted in connection with that of the episcopal college as a whole. This is also the way I understand the passages of the Acts of the Apostles that describe Peter displaying his personal authority on behalf of the whole group of the apostles after due discussion with them (see for instance Acts 15:7).

In order to be binding for all the faithful, I would therefore envisage the supreme authority in the Church as

resulting from three layers working in tight connection with one another - three layers that, in their respective fields, are equally binding; namely, the personal authority of the Pope, the collegial authority of bishops and the authority associated with the individual conscience of every believer. I understand that this sounds too Catholic to be true. But I also think that if this is perceived to be the case, it is due to the fact that non-Catholics tend to project their vision of the Roman often excessive centralism on this three-layered notion of binding authority. In actual fact, Roman centralism does not pertain to doctrinal authority but to practical administration. Its overwhelming character is itself the result of ecclesial divisions as the Patriarchate of Rome somehow shrank within its own boundaries across the centuries.

From an administrative point of view, there is hardly any need to insist upon the radical transformation that the recovery of visible unity among Christians would bring with itself. Whatever the administrative form of such a huge ecclesial Body might be, I am convinced that it would not be able to function properly without the interaction between the bishop of Rome, the collegial authority of bishops and the rest of the faithful becoming the object of a new consensus as a witness to the healing of so many old ecclesial wounds.

True, I cannot demonstrate that this model of a three-layered binding authority is rooted in Scriptures as one can demonstrate that two and two makes four. But I take this lack of demonstrability as the token of a higher reality: namely, the credibility of the decisions emanating from the body composed of the Pope and the bishops lies in the ability of ordinary Christians to perceive them as a direct expression of the living Word of Christ. Accordingly, the credibility of these decisions should be clearer than the conclusion of a demonstration: it should be as dazzlingly obvious as an axiomatic piece of evidence. So will all disciples of Christ immediately perceive that those in command are faithful to the advice that Peter gave them in his first epistle: "Shepherd the flock of God that is in your care, not overseeing out of compulsion but freely, according to God's will; not out of a desire for dishonest gain, but with enthusiasm" (5:2).

Kunniaprimaatti: Ekumeenisen patriarkaatin ja paaviuden merkitys kristittyjen ykseydelle. Luterilainen näkökulma¹

Tomi Karttunen

1. Pyhän Henrikin päivän pyhiinvaellus ja arkkipiispojen vierailut Konstantinopolissa kollegiaalisuuden osoituksena

Tänä vuonna tuli kuluneeksi 30 vuotta siitä, kun 19.1.1985 arkkipiispa John Vikström ja arkkipiispa Paavali sekä piispa Paul Verschuren viettivät ensimmäistä ekumeenista pyhän Henrikin päivän messua *Santa Maria sopra Minerva* -kirkon kappelissa. Katolinen kirkko Suomessa oli käynnistänyt kirkossa jo vuonna 1975 omat muistopäivän messut, mutta ainutlaatuisen merkityksensä ekumeenisena merkkitapahumana perinne sai oikeastaan vasta tuolloin v. 1985. Vuosittain on matkaan lähtenyt joku Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispoista luterilaisen kirkon delegaation johtajaksi ja katolisesta kirkosta vastaavasti katolinen piispa. Muutaman kerran on mukana ollut myös Suomen ortodoksinen arkkipiispa.

Mainitsen tämän tradition osoituksena läntisen ja itäisen perinteen yhteisestä halusta kunnioittaa omia ja yhteisiä juuria jakamattoman kristikunnan perinnössä. Luterilaisesta näkökulmasta se ilmentää myös halua ottaa todesta Augsburgin tunnustuksen yhteyttä rakentava perusintention: "Esille on tuotu vain se, mikä näytti välttämättömältä, jotta tulisi selväksi, ettei meikäläisten keskuudessa ole opissa eikä seremonioissa omaksuttu mitään Raamatun tai katolisen kirkon vastaista. On ilmiselvää, että me olemme mitä suurimmalla huolella pyrkineet estämään uusien epäkristillisten oppien leviämisen seurakunnissamme."²

Ekumeeniset piispadelegaatiot eivät kuitenkaan ole Suomesta käyneet tervehtimässä vain lännen kirkon historiallista priimasta, vaan myös Konstantinopolin patriarkkaa. Arkkipiispa Vikström oli ensimmäinen suomalainen luterilainen arkkipiispa, joka teki virallisen vierailun Konstantinopoliin v. 1998. Myös arkki-

piispat Jukka Paarma ja Kari Mäkinen ovat taittaneet saman matkan. Arkkipiispa Mäkinen kanssa Konstantinopoliin matkasivat arkkipiispa Leo ja katolinen piispa Teemu Sipponen.

Konstantinopolin ekumeeninen patriarkkahan on ensimmäinen vertaistensa joukossa ortodoksisen maailman neljän historiallisen patriarkaatin johtajista, patriarkoista. Kuten jo ekumenia-dekreetti *Unitatis redintegratio* (1964) toteaa, myös katolisesta näkökulmasta suhde ortodokseihin ja ekumeeniseen patriarkkaan on erityisen läheinen ja tärkeä. Tästä ovat osoituksena myös paavi Franciscuksen ja patriarkka Bartolomeuksen lämminhenkiset kohtaamiset. Historiallinen primaatti on keskeinen ja tärkeä, vaikka ei olekaan syytä vähätellä esimerkiksi Venäjän ortodoksisen kirkon asemaa suurimpana ortodoksisena kirkkona. Näin siitä huolimatta, että sen suhteessa toisiin ortodoksikirkkoihin näyttää olevan hankausta muun muassa Ukrainan tapahtumien ja yleensä kansallisten ja kirkollisten näkökohtien yhteen sovittamisen näkökulmasta.

Yhtä kaikki nämä arkkipiispojen/piispojen yhteiset vierailut nostavat esiin kysymyksen kirkon virasta ja piispuudesta sekä ykseyttä palvelevan primaatin merkityksen. Ne kytkeytyvät samalla myös ajatuksen piispojen kollegiaalisuudesta ja kirkon yleisistä kirkolliskokouksista, konsiileista tai synodeista yhteisen tien etsimisen ja löytämisen paikkoina koko kristillistä kirkkoa ajatellen. Maailmanlaajaa ulottuvuutta korostavassa ja verkostoituneessa todellisuudessa, joka samalla haluaa kunnioittaa ja ottaa huomioon paikalliset erityispiirteet, on erityisen paikallaan puhua paikallisen ja universaalin yhteen sovittamisesta myös kirkossa. Se on sekä ekumeeninen että käytännöllinen teologinen haaste.

1 Alustus seminaarisarjassa Auktoriteetti kirkossa 3.3.2015

2 Augsburgin tunnustus, Loppusanat: <http://www.evl.fi/tunnustuskirjat/augstunn2.html#loppusanat>

2. Primaatti monenkeskisen ekumenian kysymyksenä

Faith and Order -komission konvergenssidokumentti *Kirkko: yhteistä näkyä kohti* nostaa kysymyksen primaatista esiin yhtenä asiakokonaisuutena, jonka parissa on jo työskennelty, mutta joka edellyttää tuntuvaa lisäpakerrusta todetessaan:

55. Sana *primaatti* (suom. huom. *etusija*) viittaa jo ensimmäisten ekumeenisten kirkolliskokousten tunnistamaan tapaan ja käytäntöön, jossa Aleksandrian, Rooman ja Antiokian, sekä myöhemmin Jerusalemin ja Konstantinopolin piispat, harjoittivat henkilökohtaista kaitsentavirkaansa omaa kirkollista provinssiaan paljon laajemmalla alueella. Tällaista laajennettua kaitsentaa (*primaatti*) ei pidetty vastakkaisena synodaalisuudelle tai konsiliaarisuudelle, jotka ilmaisivat ykseyden palvelemisen kollegiaalista ulottuvuutta. Historiallisesti primaatin muotoja on ollut eri tasoilla. Apostolisten kanonien 34. kanonissa, joka ilmentää ensimmäisten vuosikatojen kirkon itseymmärrystä ja jota monet, joskaan eivät kaikki, kirkot edelleen pitävät arvossa, todetaan, että priimas eli ensimmäinen piispojen joukossa jokaisen kansakunnan keskuudessa voi tehdä päätöksiä vain yhteisymmärryksessä muiden piispojen kanssa, eivätkä muut piispat saa tehdä merkittäviä päätöksiä ilman priimaksen suostumusta. Jopa varhaisina vuosikatoina erilaisia priimasten virkoja vaivasi ajoittain kirkonjohtajien välinen kilpailu. Asteittain Rooman piispa otti itselleen primaatin kirkollisessa päätöksenteossa (*jurisdiktio*) ja opillisena auktoriteettina koko Jumalan kansan suhteen. Tämä perustui Rooman paikalliskirkon suhteeseen apostoli Pietariin ja apostoli Paavaliin. Vaikka monet kirkot varhaisina vuosikatoina tunnustivat Rooman piispan johtavan aseman, sen olennainen rooli ja johtamisen tavat aiheuttivat merkittäviä kiistoja. Viimeisten vuosien aikana ekumeeninen liike on saanut aikaan sovinnoisemman ilmapiirin, jonka vallitessa voidaan keskustella koko kirkon ykseyden palveluvirasta.

56. Osittain johtuen edistysaskelista, joita on otettu kahdenvälisissä ja monenkeskisissä dialogeissa, Faith and Order -liikkeen viides maailmankonferenssi nosti esiin kysymyksen ”kristittyjen ykseyden maailmanlaajuisesta virasta.” Paavi Johannes Paavali II lainasi kiertokirjeessä *Jotta he yhtä olisivat (Ut unum sint)* tätä tekstiä kutsuessaan kirkonjohtajia ja heidän teologejaan ”ryhtymään kärsivälliseen ja veljelliseen vuoropuheluun” hänen kanssaan tätä virkaa koskien. Tätä seuranneessa keskustelussa jotkut muiden kirkkojen edustajat ovat edelleen jatkuvista erimielisyyksistä huolimatta ilmaisseet avoimuutta pohtia sitä, kuinka tällainen virka voisi ylläpitää paikalliskirkkojen ykseyttä kautta maailman ja edistää, ei vaarantaa, niiden todistuksen erityislaatuisuutta.

Ottaen huomioon tämän arkaluontoisen kysymyksen ekumeenisen herkkyyden on tärkeää erottaa toisistaan yhtäältä johtava kaitsentavirka itsessään ja toisaalta ne tavat, joilla tällaista virkaa on joskus hoidettu tai parhaillaan hoidetaan. Kaikki ovat yhtä mieltä siitä, että tällaista henkilökohtaista priimaksen virkaa, oli se muodoltaan millainen tahansa, tulee harjoittaa yhteisöllisillä ja kollegiaalisilla tavoilla.

57. On tehtävä vielä paljon työtä, jotta kirkkojen kesken saataisiin aikaan suurempaa lähentymistä tässä asiassa. Tällä hetkellä kristityt eivät ole yhtä mieltä siitä, onko maailmanlaaja priimaksen virka välttämätön tai edes toivottavaa. Näin siitä huolimatta, että useat kahdenväliset dialogit ovat todenneet, että koko kristillisen yhteisön ykseyden palveluksessa olevalla viralla olisi oma arvonsa ja jopa että tällaisen viran voisi ymmärtää kuuluvan osaksi Kristuksen kirkkoa kohtaan osoittamaa tahtoa. Erimielisyyttä ei ole ainoastaan tiettyjen kirkkoperheiden välillä, vaan myös joidenkin kirkkojen sisällä. Koko kirkon laajempaa ykseyttä palvelevan viran, kuten Pietarin ja Paavalin viran, uustestamentillisista perusteista on käyty merkittävää ekumeenista keskustelua. Tästä huolimatta vallitsee edelleen erimielisyys heidän palvelehtävänsä merkityksestä sekä siitä, mitä tästä seuraisi Jumalan mahdolliselle tarkoitukselle koskien jonkinlaisia koko kirkon ykseyttä ja kirkon missiota palvelevaa virkaa.

Maailmanlaaja ykseyden virka

Jos Kristuksen tahdon mukaisesti voitetaan nykyinen hajaannus, miten kirkossa voitaisiin ymmärtää ja harjoittaa virkaa, jonka tehtävänä on ylläpitää ja edistää kirkon ykseyttä maailmanlaajalla tasolla?

3. Primaatti kahdenvälisissä dialogeissa

Kahdenvälisissä teologisissa dialogeissa on siis saatutettu selvää lähentymistä asian käsittelyssä. Anglikaanis-roomalaiskatolisessa dialogissa on tunnustettu, että Uuden testamentin viittaukset soveltuvat ainoastaan Pietariin, eivät hänen seuraajiinsa. Kuitenkin nähdään, että huolenpito kirkkoista, niiden tarve yhdistyä näkyvästi uskon tunnustamisessa, sakramentaalisessa elämässä ja kirkon missiossa tarvitsee tämän kaltaista virkaa. Ainut piispanistuin, jolla on vaatimus tällaiseen virkaan, on juuri Rooman piispan istuin.

Metodistis-roomalaiskatolisessa dialogissa on todettu, että vaikka primaatin ajatus on metodisteille vieras, se voisi olla hyödyllinen. Luterilais-katolisessa dialogissa

Pohjois-Amerikan Yhdysvalloissa luterilaiset puolestaan olisivat valmiita hyväksymään Pietarin viran, jos se puhdistettaisiin reformaation ajan tuomitsemista asioista, jos se tulisi luonteeltaan enemmän pastoraaliseksi kuin juridiseksi, kunnioittaisi evankelista vapautta, alistuisi Jumalan sanan auktoriteetin alle ja varjेलisi myös luterilaisen tradition hengellistä perinnettä. Erehtymättömyys voisi viisaasti ajateltuna palvella uskoa, kun se ei liittyisi auktoriteetin painostavaan käyttöön, ja palvella Hengen työtä, kun se ohjaa kirkkoa kohti totuuden täyteyttä.

Nämä johtopäätökset ovat lähellä ranskalaisen Dombes-ryhmän ajatuksia vuoden 1985 dokumentissa (*Le ministère de communion dans l'Eglise universelle*). Ehdotuksen mukaan Pietarin virka palvelisi maailmanlaajaa kirkollista yhteyttä, joka toimisi ensisijaisesti kirkkojen keskinäisenä välittäjänä, oppaana uusien suuntien hakemisessa tulevaisuutta varten sekä näkyvän ykseyden sitenä ja edistäjänä. Voiman ja keskittyneen auktoriteetin primaatti ei ole hyväksyttävä malli. Samansuuntaisia ajatuksiaan esitti myös professori Antoine Lévy OP tammikuun alustuksessaan tämän miniseminaarien sarjan ensimmäisessä osassa.

Ortodoksis-roomalaiskatolista dialogia ajatellen kysymys primaatista on myös edelleen hankala, mutta merkittävää on, että aiemmasta neljän patriarkaatin tyrmävästä asenteesta Rooman primaattia kohtaan on päästy eteenpäin. Niinpä jo ekumeeninen patriarkka Athenagoras kuvasi Rooman muinaista istuinta "ensimmäiseksi kunnian ja järjestyksen mukaan". Ortodoksisille kirkkoille olisi kuitenkin vaikea hyväksyä Rooman primaattia, joka eroaisi varhaisten vuosisatojen tilanteesta. Osa ortodokseista kuitenkin aistii, että tarvitaan ykseyden virkaa, joka on erilainen kuin nykyinen Konstantinopolin patriarkan virka.³ Koska tarkastelen asiaa juuri katolisesta perinteestä juontuvan luterilaisuuden näkökulmasta, pääpaino on tässä jo tästä syystä paavin primaatin pohdinnassa.

4. Evankeliumin primaatti ja kirkon ääni

Suomalais-ruotsalaisessa luterilais-katolisessa dialogiraportissa *Vanhurskauttaminen kirkon elämässä* (2010) todetaan merkittävä lähtökohta ajatellen jakamattoman kirkon perintöä ekumeenisen teologian ja toiminnan resurssina: "... Kleemens Roomalaisen, Igna-

tios Antiokialaisen ja Ireneuksen todistukset antavat syytä ymmärtää, että Rooman kirkolla oli 100-luvun lopussa muita kirkkoja suurempi auktoriteetti ja Rooman piispalla etusija piispojen joukossa. Tämä perinteinen etusija muodostaa primaatin, mikä merkitsee sitä, että Rooman kirkko "johtaa rakkauden yhteisöä" ["presides over the community of Love"]."

"Vanhan kirkon konsiilit" ja yleensä vanhakirkollinen perintö Cyprianukseen asti ovat myös Lutherin mielessä, kun hän pohtii Schmalkaldenin opinkohdissa paaviuden oikeaa toteuttamista "Rooman seurakunnan piispana ja kirkkoherrana". Paavin ei tule hänen mukaansa korottaa itseään Kristuksen sijaan. Hänen tulee hoitaa oikeaa kristillistä virkaa. Luther näyttää kaipaavan kristikunnan ykseyden hoitamisen virkaa inhimilliseen harkintaan perustuvana virkana, mutta ei pidä sitä realistisena. Hän kirjoittaa: "Pää, johon kaikki muut liittyvät, olisi tarpeen varjelemaan mahdollisimman hyvin kristikunnan ykseyttä lahjoja ja kerettiläisyyttä vastaan...". Luther liittyy keskiajan konsiliarismin perinteeseen ja pitää parhaana piispojen kollegiaalista hallintoa:

Siksi ei kirkkoa voi ikinä paremmin hallita ja varjella kuin siten, että me kaikki elämme yhden ainoan pään, Kristuksen, alaisina ja että kaikki piispat virkansa puolesta yhdenvertaisina, joskin lahjoiltaan erilaisina, pitävät kiinteästi yhtä ja pysyvät yksimielisinä opissa, uskossa, sakramenteissa, rukouksessa ja rakkauden teoissa. Pyhä Hieronymuskin kirjoittaa, että Aleksandrian papit kaikki yhdessä johtivat seurakuntia, niin kuin jo apostolit olivat tehneet ja sitten kaikki piispat koko kristikunnassa, kunnes paavi korotti päänsä kaikkia ylemmäksi.⁴

Kirkon ykseyden vaalimisessa ovat Lutherin mukaan siis olennaista Schmalkaldenin opinkohtien mukaan piispojen yksimielisyyys sekä: "yksimielisyyys opissa, uskossa, sakramenteissa, rukouksessa ja rakkauden teoissa." Filip Melancthon halusi lisätä Schmalkaldenin opinkohtiin vielä Lutheria selkeämmin sovinnollisen kannan suhteessa paavin virkaan ja totesi opinkohtien allekirjoituksensa yhteydessä:

Minä *Philippus Melanthon* hyväksyn ylläolevat opinkohdat oikeiksi ja kristillisiksi. Mutta paavista olen sitä mieltä, että mekin voimme suostua siihen, että jos hän sallii evankeliumin saarnan, hänelle kuuluu rauhan ja yleisen yksimielisyyden vuoksi niiden kristittyjen keskuudessa, jotka nyt tai vastedes ovat hänen alaisinaan,

3 Tämä alaluku pohjaa J-M Tillardin (kat.) artikkeliin Primacy kirjassa Dictionary of the Ecumenical Movement. Ed. by Nicholas Lossky, José Miguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb. 2nd edition 2002, 931-934.

4 <http://www.evl.fi/tunnustuskirjat/s/eka.html#toinen>

sellainen johtoasema piispojen yli, joka hänellä on inhimillisen oikeuden nojalla.⁵

Yhdistäen Lutherin ja Melanchthonin positioita sekä myöhempien ekumeenisten dialogien tuloksia suomalais-ruotsalaisissa keskusteluissa paavin virasta todetaan yhdessä:

323. Luterilaiset ja katolilaiset voivat ...olla yhtä mieltä siitä, että keskittynyt Pietarin tehtävä on pitkän historiallisen kehityksen tulos. Siinä voidaan havaita sekä Pyhän Hengen työtä kristillisen yhteisön keskellä että instituutio, jossa yksittäiset paavit ovat epäonnistuneet uskottomuutensa ja virheidensä vuoksi. Katolilaisten ja luterilaisten täytyy keskustella mm. seuraavista ongelmista: Onko primaatti olennainen ja välttämätön pelastukselle, vai vain kirkkokäsitykselle, vai ehkä ainoastaan kirkon ykseydelle – sikäli kuin nämä voidaan erottaa toisistaan? Jos luterilainen kirkko ei esimerkiksi tunnusta primaattia, seuraako siitä, että se ei katolisen käsityksen mukaan ole kirkko?...

328. Rooman piispa tulee myös tulevaisuudessa edustamaan roolia, joka hänellä on katoliselle kirkolle uskotun armolahjan mukaisesti. Täyden ykseyden palauttamisen kautta Pietarin virasta voisi kuitenkin tulla kaikkien kristittyjen omaisuutta. Reformaattorit olivat valmiita hyväksymään paaviuden sillä edellytyksellä, että hän suostuisi evankeliumin alaiseksi. Samat ehdot toistuvat katolis-luterilaisessa dialogissa, mikä on avannut mahdollisuuden keskustelulle Pietarin virasta koko kirkon näkyvänä merkinä, sillä edellytyksellä, että virka on alisteinen evankeliumin primaatille. Tämä tarkoittaisi kuitenkin paavinviran nykyisen rakenteen muuttamista tai sovittamista. Mahdollinen tehtävä luterilais-katoliselle dialogille voisi olla määritellä lähemmin, mitä evankeliumi tässä yhteydessä vaatii. Tiettyjä ponnistuksia tämän edestä on jo tehty Yhdysvalloissa katolis-luterilaisissa neuvotteluissa, jotka ovat koskeneet kirkkoa pelastuksen yhteisönä, ja kansainvälisessä dialogissa kirkon apostolisuudesta. Näemme myös oman raporttimme puheenvuorona sen puolesta, että keskustelu Pietarin virasta kokonaisuuden ja ykseyden palveluvirana jatkuu.

Dialogissa ilmaistulla luterilaisella positiolla näyttäisi olevan periaatteessa paljonkin yhteistä vanhakirkollisuutta korostavan ortodoksisen primaattikäsityksen kanssa. Myös meidän kirkossamme on episkopaali-

sella juonteella sekä priimas-ajattelulla tietty paikansa synodaalisen rakenteen ohella. Arkkipiispan korostetaan vanhakirkollisesti olevan *primus inter pares*; hänen asiansa ei ole suoraan kommentoida toisten hiippakuntien asioita muuten kuin osana kollegiaalista, synodaalista ja konsistoriaalista rakennetta puheenjohtajuksiensa kautta. Tosiasiallinen mielipidevaikuttaminen esimerkiksi tiedotusvälineiden ja henkilökohtaisten ominaisuuksien kautta on sitten asia erikseen, ei osa institutionaalista rakennetta. Primaatti-teemaan liittyvä kysymys ”kirkon äänestä” on ollut pitkään ajankohtainen myös Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piirissä. Piispainkokouksen 12.2.1975 asettaman työryhmän mietinnössä *Kirkon ääni* viitataan arkkipiispa Martti Simojoen kiinnittäneen kirjelmässään 24.10.1974 ”huomiota niihin väärinkäsityksiin, joita julkisuudessa saattaa vallita kirkon virallisista kannanotoista.”⁶

Mietinnössä *Kirkon ääni*, jonka opillisen osan pohjatekstin laati Tuomo Mannermaa, todetaan: ”Virka saa... toimia vain uskovien yhteisen konsensuksen mukaisesti... kyseessä...[on] koko Kristuksen kirkon uskovien eli Kristuksen ruumiin yksimielisyys.” Kirkon konkreettista päätöksentekoa, kirkollista tuomiovaltaa ja opetusta ajatellen hän toteaa: ”Näyttää siltä, että ilmaistaakseen konsensusta piispojen on oltava yksimielisiä. Mikäli piispat eivät ole yksimielisiä, heidän päätöksensä ei voi olla ’kirkon ääni’. Kyseessä olevaa ongelmaa on tässä tapauksessa käsiteltävä niin kauan, että yksimielisyys saavutetaan, tai asia raukeaa.”⁷ Lähdekohta on siis ekumeenis-konsensushakuinen eikä se sellaisena ole menettänyt arvoaan kaikesta moniäänisyys-puheesta huolimatta. On tärkeä ymmärtää, mitä esimerkiksi roomalaiskatolinen ja ortodoksinen kirkko opettavat primaatista ja synodaalisuudesta.

5. Vanhakirkollinen perintö ortodoksien, katolisten ja luterilaisten yhteyden lähteenä

Pyhän Ireneuksen yhteinen ortodoksis-katolinen työryhmä kiteytti Rabatin kokouksen julkilausumassa vuonna 2014 primaattiin liittyviä näkökohtia, joissa näyttää olevan tarttumapintoja myös luterilaisesta ja laajemmasta ekumeenisesta näkökulmasta katsottuna:

5 <http://www.evl.fi/tunnustuskirjat/s/kolmas.html>

6 Kirkon ääni, 1.

7 Kirkon ääni, 10.

(2) Teologinen näkökulma primaattiin edellyttää kirkon auktoriteetin analyysia. Niin synodaalisuus kuin primaatti ovat ilmauksia institutionaalisesta auktoriteetista. Jotta voitaisiin julistaa evankeliumia auktoritatiivisesti, tarvitaan yhteistoimintaa toisten kanssa yhteisössä, koska Pyhän Hengen lahjat, kuten Paavali kirjoittaa, ovat löydettävissä kirkossa ja kirkolle kokonaisuutena. Konsiili ei ole koskaan auktoriteetti, joka on kirkon yläpuolella, vaan kirkon äänen ilmaus. Sellaisena sitä ei saa koskaan tulkita juridisin tai hallintoteknisin käsittein.

(3) Niin priimasten kuin synodien päätösten auktoriteetti tunnustetaan kirkollisen reseption kautta, kuten se tulee ilmi opissa, jumalanpalveluksessa, kirkko-oikeudessa ja instituutioissa. Konsiilien historia osoittaa, että niiden auktoriteetti pohjautuu mm. niiden ottamiseen mukaan kirkon traditioon. Tämän reseption muoto ja tapa eivät seuraa tiettyjä sääntöjä ja on muuttunut historian kuluessa. ... Viimein konsiilin auktoriteetti voidaan määrittellä vain sen uskollisuudesta apostolista traditiota kohtaan käsin.

(7) Katolisen primaattikonseption parempi ymmärtäminen maailmanlaajalla tasolla voitaisiin saavuttaa tekemällä selkeämmin eron paavin roolin välillä latinalaisen kirkon päänä ja maailmanlaajan kirkkojen yhteisön priimaksena. Maailmanlaaja primaatti, joka on suhteessa ensimmäisen vuosituhannen käytäntöön, kuten esimerkiksi välittäminen kiistakysymyksissä tai ekumeenisten konsiilien puhejohto, voitaisiin tunnustaa.

(8) Niin primaatti kuin synodaalisuus kehittyivät varhaiskirkossa reaktiona kulloisenkin ajan haasteisiin. Ei näytä olevan yhtä mallia, joka olisi hyväksytty yleisesti.

(12) Vaikka ekklesiologia sellaisenaan ei ollut patristisella ajalla teologisen pohdinnan kohde, välittävät kirkkoisat meille arvokkaita näkökohtia primaatin ja synodaalisuuden ymmärtämisestä. Niinpä esimerkiksi Maksimos Tunnustaja näyttää tietä lähelle molempien konseptioiden harmonisointia. Niin lännen kuin idän kirkon isänä hän näyttää kirjoituksissaan ja henkilökohdaisen esimerkkinsä kautta, että kirkossa ei ole mitään instituutiota, jolla on auktoriteettimonopoli ja että olisi vain yksi tie sitoa erilaisia traditioita yhteen.

(13) Synodaalisuus on osa molempien kirkkojen itseymmärrystä. Kristuksen lupauksen mukaan ja uskossa Pyhään Henkeen totuus tulee ilmi kokoontuneiden uskovien konsensuksessa. Ei koskaan ole historiassa ollut kirkkoa, huomattavista poikkeuksista huolimatta, ilman

synodeja (paikallisia tai alueellisia) eikä myöskään ilman konsiileja maailmanlaajan kirkon tasolla. Toteamme kuitenkin, että käytäntö ei aina vastaa teologiaa ja että hyvä teologia ei aina takaa hyvää käytäntöä.

(14) Tällä hetkellä paavius on institutionalisoituneessa muodossaan muutosprosessissa. Samalla ortodoksien autokefalian rakenteita pohditaan uudelleen. Sen sijaan, että yritetään ratkaista yhteinen haaste (paikalliskirkkojen ja universaalikirkon suhde) erillään, voisi olla tehokkaampaa paneutua asiaan yhdessä ja tarkastella nykyisen käytäntöemme heikkouksia ja välttämättömyyttä syventää teologiaamme.⁸

Katolisten ja ortodoksisten teologien ryhmä siis korostaa kirkon yhteisen äänen merkitystä ja primaattia sekä synodaalisuutta tämän äänen palvelijana. Osa kirkon äänen tunnistamisprosessia on myös päätösten reseptio ja vaikuttavuus kirkon elämässä. Auktoriteetti on riippuvainen uskollisuudesta apostolista traditiota kohtaan. Ainakin jos tämä tulkitaan luterilais-katolisen Maltan raportin (1972), BEM-asiakirjan (1983) ja Porvoon yhteisen julkilausuman (1992) hengessä uskollisuudeksi koko kirkon apostolisuudelle eli Kristuksen ja hänen evankeliuminsa läsnäoloksi kirkossa, voidaan yhteistä ekumeenista pohjaa löytää aivan ytimestä. Samoin, jos maailmanlaajaa primaattia tarkastellaan ensimmäisen vuosituhannen käytännön valossa. Myös synodaalisuuden ymmärtäminen siitä käsin, että Pyhän Hengen johdatuksessa totuus tulee esiin kokoontuneiden uskovien konsensuksessa – koko Kristuksen kirkon uskovia ajatellen –, muistuttaa luterilaisten tunnustuskirjojen *magno consensu* -ajatusta (CA I: "ecclesiae magno consensu apud nos docent"). Tarvitaankin ortodoksien, katolisten, luterilaisten ja muiden yhteistyötä, kun pohditaan paikalliskirkon ja maailmanlaajan kirkon välistä yhteyttä Kristuksen rukouksen hengessä.

Pekka Metso totesi loppusyksyllä 2014 teologisessa dialogissa Suomen luterilaisten ja ortodoksien välillä näin: "Olen... mieltynyt tapaan, jolla roomalaiskatolinen kirkko ilmaisee paikallisuutensa. Suomessa toimii Katolinen kirkko Suomessa... Omassa kansallisessa kontekstissämme voisimme aivan luontevasti puhua ortodoksisesta kirkosta Suomessa. Silloin ei puhuttaisi ekklesiologisesti ongelmallisia konnotaatioita synnyttävästä valtiokirkosta tai kansankirkosta, vaan paikallisesta ortodoksisesta kirkosta Suomen valtion alueella." Kuten viime aikoina jälleen esiin pulpahtanut käsitteellinen jumittaminen akselilla valtiokirkko-

kansankirkko osoittaa, on myös Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa otettava tämä haaste vakavasti ja mahdollisesti tehtävä jo arkkipiispa John Vikströmin ehdottama muutos kirkon nimeen: evankelis-luterilainen kirkko Suomessa – kuten ruotsiksi jo sanotaan.

Yhdessä voimme hakea orientaatiota myös paavi Benedictus XVI:n, alias Josef Ratzingerin 1980-luvun alussa ilmaisemasta näkemyksestä paaviuden ymmärtämisestä varhaiskirkollisen perinteen valossa: ”Mitä tulee paavin primaattiin, Rooman ei tulisi vaatia idältä enemmän kuin muotoiltiin ja elettiin ensimmäisellä vuosituhannella ... uudelleen yhdistyminen voisi toteutua tältä pohjalta: että idän puolestaan pitäisi pidättäytyä hyökkäämästä läntistä toisen vuosituhannen kehitystä kohtaan hereettisenä ja pitäisi hyväksyä Katolinen Kirkko legitiiminä ja ortodoksisena sellaisena kuin se on tämän kehityksen kautta, kun taas lännen tulisi osaltaan tunnustaa Idän Kirkko ortodoksisena muodossa, jossa se on säilynyt.”⁹ Tämä ajatus on yksi sovellutus käsityksestä, että ekumenian tavoite on ”tulla Kirkoksi ja jäädä kirkoiksi”. Jos sitä kehitetään eteenpäin, tulisi siis hyväksyä yhteisen uskon ja kirkon viran tunnustamisen pohjalta erilaiset historialliset kirkolliset rakenteet eikä pakottaa kaikkia samaan muottiin. Tältä pohjalta on hyvä lähestyä nöyryyden, mutta avoimin ja rohkein mielin myös kysymystä kunniaprimaatista ja synodaalisuudesta.

9 Englanniksi siteerannut Francis A. Sullivan artikkelissa *The Holy See*, saks. alkuteos: *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, 1982, 209.

Konstantinopolin patriarkaatin kunnia-aseman merkitys ortodoksiselle kirkolle ja ekumeenisesti¹

Pekka Metso

Kirkkojen hajaannus primaattikeskustelun kontekstina

Keskustelu sekä primaatista kirkossa että Konstantinopolin patriarkaatin kunnia-asemasta on lähtökohdaisesti ekumeenista. Keskustelu sijoittuu kirkkojen hajaannuksen kontekstiin: aiheen teologinen käsittely edellyttää Rooman paavin aseman sekä ortodoksisten kirkkojen ja katolisen kirkon välillä vallitsevan skismaattisen tilanteen huomioimista. Historiallisista syistä juuri Rooman piispan asema ja arvovalta kirkossa on keskeisin keskusteluun vaikuttava ekumeeninen tekijä.

Lokakuussa 2007 Italian Ravennassa käytyjen katolilais-ortodoksisten oppineuvotteluiden yhteydessä ilmaistiin keskinäinen yhteisymmärrys Rooman paavin primaatista eli etusijasta muiden piispojen keskuudessa. Ravennan asiakirjassa *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority* todetaan, että jakamattoman kirkon aikana vanhojen piispanistuinten kesken vallitsi yhteisymmärrys Rooman, Konstantinopolin, Aleksandrian, Antiokian ja Jerusalemin piispainistuinten etusijan järjestyksestä (order of precedence). Rooman kirkolla on järjestyksessä ensimmäinen sija, jolloin Rooman piispa on ensimmäinen (protos) patriarkkojen keskuudessa. Erimielisyyttä aiheuttaa kuitenkin tulkinta protoksen asemaan kuuluvista etuoikeuksista sekä sen raamatullisista ja teologisista perusteista. Niistä ei ole ollut täyttä yksimielisyyttä edes kirkkojen yhteyden kaudella ensimmäisen vuosituhaten aikana.² Katolinen uutispalvelu Catholic News Service kiteytti tuo-

reeltaan neuvottelujen tuloksen seuraavasti: ortodoksit ja katoliset tunnustavat, että Rooman piispalla on etusija (primacy) maailman piispojen joukossa, vaikkakaan kirkot eivät ole yhtä mieltä hänen johtoasemansa konkreettisen auktoriteetin laajuudesta.³

Primaattikeskustelun keskeiset osa-alueet tulevat Ravennan dokumentissa hyvin ilmi: ensinnäkin siihen kuuluu historiallisen pentarkian eli vanhojen patriarkaattien aikoinaan yhteisesti määritelty asema, toiseksi yhteisymmärrys Rooman piispan etusijasta, ja kolmanneksi epäselvyys (niin historiallisesti kuin nykyhetkessä) Rooman piispan primaattiin sisältyvistä valtaoikeuksista ja jurisdiktioista. Viimeksi mainittuun liittyen ortodoksisten kirkkojen piirissä on Rooman kirkon skismaan ajautumisen seurauksena tapahtunut primaatin uudelleenmäärittely. Ennen näiden näkökulmien esittelyä on huomautettava, että keskusteluun primaatista vaikuttaa myös ortodoksisten kirkkojen arvovaltakiistely. Eräässä Ravennan kokouksen arviossa todettiinkin osuvasti, että ortodoksien on vaikea käytännössä ilmentää oman ekklesiologiansa mukaista konsiliaarisuuden ja primaatin välistä yhteyttä.⁴ Etenkin Moskovan ja Konstantinopolin patriarkaattien jännitteet heijastuvat primaatista vallitseviin käsityksiin ja siitä juontuviin kirkkopoliittisiin pyrkimyksiin.

Pentarkia ja Rooman piispan etusija

KMN:n lähentymisasiakirjassa *Kirkko: Yhteistä näkyä kohti* kuvataan pentarkian periaate, listataan vanhat patriarkaatit ja todetaan niiden historiallinen erityisasema. Edelleen mainitaan primaatin kanoninen pe-

1 Alustus seminaarisarjassa Auktoriteetti kirkossa. Katolinen, luterilainen ja ortodoksinen näkökulma. Ekumeeninen seminaari Helsingissä 3.3.2015

2 The Ravenna Document 40–42. [http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html]

3 Catholic News Service. Orthodox, Catholics recognize pope's primacy, disagree on authority [<http://www.catholicnews.com/data/stories/cns/0706123.htm>]

4 Primacy theme of Catholic-Orthodox dialogue. Editorial of Nativity/Theophany 2007, Volume 43. [<http://oca.org/holy-synod/statements/fr-kishkovsky/primacy-theme-of-catholic-orthodox-dialogue>]

rusta Apostoliseen sääntöön 34 viitaten.⁵ Kyseisen säännön mukaan primaatti rakentuu piispojen konsiliaarisuuden varaan. Ajatus dialogisuudesta ja ymmärrys primaatista piispojen kollegiaalisen yksimielisyyden palvelijana korostuvat:

Jokaisen kansakunnan piispojen tulee tietää, että yksi heistä on ensimmäinen, ja tunnustaa tämä päämieheksensä eikä tehdä mitään yli valtuuksiensa hänen mielipiteitään kysymättä. Jokaisen tulee tehdä ainoastaan se, mikä kuuluu hänen hiippakunnalleen ja sen alaisille. Mutta älköön tämäkään [ensimmäinen] tehkö mitään kysymättä kaikkien [piispojen] mielipidettä, sillä tällä tavoin säilyy yksimielisyys ja tulee kunnioitetuksi Jumala Herran kautta Pyhässä Hengessä, Isä, Poika ja Pyhä Henki.⁶

Pentarkian järjestys ja Rooman istuimen erityinen asema on myös kanoneissa eksplisiittisesti määritelty. Kalkedonin kirkolliskokouksen (451) 28. säännössä Rooman primaatti ilmaistaan seuraavasti:

Sillä vanhemman Rooman istuimelle isät luonnollisesti ovat antaneet etusijan, syystä että tuo kaupunki oli hallituskaupunki. Ja samaa näkökohtaa silmällä pitäen sata-viisikymmentä Jumalalle rakkainta piispaa antoi uuden Rooman pyhimmälle istuimelle yhtäläiset etuoikeudet, järkevästi päätellen että hallituksella ja senaatilla kunnioitetun kaupungin, joka nauttii yhtäläisiä etuoikeuksia kuin keisarikunta Rooma, kirkollisissakin asioissa tulee olla arvovaltainen, kuten tuonkin, ollen toisena tuon jälkeen.⁷

Ortodoksisissa kirkossa pentarkian historiallinen asema ja edellä olleissa säännöissä ilmaistu kanoninen perustelu koetaan edelleen velvoittavaksi. Samalla on ilmeistä, että ei ole selvää miten primaatin suoma etusijaa tulisi tulkita kirkkojen muuttuneessa globaalissa nykytilanteessa.

Ekumeenisen lähentymisen kannalta ratkaisevaksi nousee kysymys Rooman piispan primaatin valtaoike-

uksien laajuudesta nykyisessä kirkollisessa asetelmassa. Historiallinen kehitys on vienyt Rooman piispan primaattia kohti universaalia jurisdiktiota. Onko tällainen ymmärrys suhteutettavissa vanhakirkolliseen pentarkiaan? Katolilais-ortodoksista dialogia arvioineen Emmanuel Clapsiksen mukaan ongelmana ei ole paavin primaatti itsessään vaan katolisen kirkon tulkinta siitä. Ortodoksisen ymmärryksen mukaan Rooman piispan tehtävänä on ensimmäisenä vertaistensa joukossa (*primus inter pares*) palvella kirkon ykseyttä. Tähän ymmärrykseen ei ole sovitettavissa ajatusta koko kirkon hallitsemisesta ja jurisdiktiorajat ylittävästä valtaoikeudesta.⁸

Vatikaanin II kirkolliskokouksen myötä vahvistunut kommuunioekkesiologia on avannut dialogille uudenlaisia mahdollisuuksia. Ekklesiologisen lähentymisen vaikutus näkyy myös Ravennan dokumentissa, jossa eroja ei dramatisoida todetun yksimielisyyden kustannuksella. Primaattia on tarkasteltu kommuuniot painottavan ekklesiologisen ymmärryksen valossa tätä ennen ainakin Yhdysvaltojen katolilais-ortodoksisen dialogin kirkkodokumentissa *An Agreed Statement On The Church* vuodelta 1974 ja kansainvälisen yhteiskomission aiemmassa dokumentissa *The Mystery of the Church and of the Eucharist in light of the Mystery of the Holy Trinity* vuodelta 1982. Vuoden 2007 jälkeen katoliset ja ortodoksit ovat jatkaneet primaatin ja synodaalisuuden teemojen käsittelyä useassa yhteydessä.⁹

John Zizioulas on pentarkia-ajatteluun ja kommuunioekkesiologiaan pohjautuen visioinut Rooman piispan asemaa yhdistyneessä kirkossa seuraavasti:

...the Bishop of Rome will be in cooperation on all matters pertaining to the Church as a whole with the existing patriarchs and other heads of autocephalous churches. His primacy would be exercised *in communion*, not in isolation or directly over the entire Church. He would be the President of all heads of churches and

5 Kirkko: Yhteistä näkyä kohti §55.

6 Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen. Suom. Antti Inkinen. OKJ. 1980, 80.

7 Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen. Suom. Antti Inkinen. OKJ. 1980, 286–287. Kalkedonin päätös pohjautuu Konstantinopolin kirkolliskokouksen (381) 3. sääntöön (tästä johtuu viittaus 150:een piispaan), jossa todetaan Konstantinopolin piispan arvon etuoikeus Rooman piispan jälkeen, ”sillä Konstantinopoli on Uusi Rooma.” Ibid. 189. Rooman primaatti ja pentarkia vahvistettiin Trullon synodissa (691), jonka 36. säännössä todetaan: ”... määräämme, että Konstantinopolin istuimen tulee nauttia yhtäläisiä etuoikeuksia kuin vanhemman Rooman istuin ja kirkollisissa asioissa olla mahtava, niin kuin tuokin, ollen tuon jälkeen toinen, jonka jälkeen laskettakoon Aleksandrian suurkaupungin istuin, sitten Antiokian ja tämän jälkeen Jerusalemin kaupungin istuin.” Ibid. 379.

8 Emmanuel Clapsis, Papal Primacy. [http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8523] Printed in the *Greek Orthodox Theological Review* vol. 32, no. 2, 1987.

9 Yhteiskomission plenary-kokoukset Wienissä 2010 ja Ammanissa 2014 sekä komiteatyöskentelysession vuosina 2008 ja 2013.

the spokesman of the entire Church once the decisions announced are the result of consensus.¹⁰

Primaatin uudelleenmäärittely: kysymys Konstantinopolin istuimen arvoasemasta

Idän ja lännen skisman seurauksena vanhakirkollisessa pentarkiassa tapahtui dramaattinen muutos: viiden sijasta oli vain neljä istuinta, arvossa ensimmäinen oli keskinäisen yhteyden ulkopuolella. Rooman ja muiden vanhojen patriarkaattien välisen suhteen katkeamisen seurauksena primaatti siirtyi kanonisessa perinteessä määritetyssä arvojärjestyksessä seuraavalle eli Konstantinopolin patriarkaatile.

Ortodoksinen tulkinta arvoaseman historiassa tapahtuneesta siirtymisestä Konstantinopolille tulee ilmi esimerkiksi Moskovan ja Konstantinopolin patriarkaattien tuoreissa kannanotoissa primaattiin liittyen.¹¹ Mielenkiintoisiksi nämä uudet avaukset tekee se, että niissä arvioidaan kenties uudella tavalla ekumeenisen patriarkan asemaa ortodoksisten piispojen priimukse-
na. Moskovan patriarkaatin Ravennan dokumenttiin

joulukuussa 2013 antamassa vastineessa eli nk. *Moskovan dokumentissa* todetaan, että Konstantinopolin patriarkalla on ortodoksisessa kirkossa kunnia-asema (primacy of honour) ensimmäisenä tasaveroisten paikalliskirkkojen johtajien keskuudessa.¹² Keskustelua on herättänyt Moskovan dokumentin jaottelu primaatin kolmen tason välillä. Dokumentin mukaan primaatti määräytyy paikallisesti piispuuden apostolisen suksession nojalla, paikalliskirkon tasolla synodin valinnan nojalla ja universaalisti piispojen keskinäistä asemaa osoittavan muistelun nojalla.¹³

Ekumeenisen patriarkaatin edustaja metropoliitta Elpidoforos kritisoi alkuvuodesta 2014 laatimassaan vastineessa tapaa, jolla Moskovan dokumentissa lähestytään kysymystä primaatin lähteestä. Hänen mukaansa primaatti määritellään siinä ei-persoonalliseksi, piispan henkilöstä ja persoonasta erilliseksi auktoriteetiksi. Piispa on primaatin vastaanottaja, ei sen ilmentäjä tai lähde. Elpidoforoksen mukaan primaatti on kuitenkin hypostaattinen eli se manifestoituu persoonan kautta. Sillä ei siis voi olla piispan persoonasta erillistä ilmentäjää. Konstantinopolin patriarkan primaatti ortodoksisessa kirkossa määrittyy paikallisesti Konstantinopolin arkkipiispuuden nojalla, alueellisesti patriarkan aseman nojalla ja maailmanlaajuisesti pat-

10 John Zizioulas, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*. Sebastian Press 2010, 272–273.

11 Moskovan patriarkaatin dokumentissa todetaan etusijan järjestyksen muuttuneen historiassa. Konstantinopolin istuin nousi arvossa ensimmäiseksi kun ehtoollisyhteys Rooman ja Konstantinopolin välillä katkesi. Position of the Moscow Patriarchate on the problem of primacy in the Universal Church. [https://mospat.ru/en/2013/12/26/news96344/] Vastaavalla tavalla historian käännettä primaatin kannalta tulkitsee ekumeenisen patriarkaatin piispa Elpidoforos: "In the long history of the Church, the presiding hierarch of the universal Church was the bishop of Rome. After Eucharistic communion with Rome was broken, canonically the presiding hierarch of the Orthodox Church is the archbishop of Constantinople." Elpidophoros Lambriniadis, Metropolitan of Bursa, First without equals: A response to the text on primacy of the Moscow Patriarchate. [https://www.patriarchate.org/-/primus-sine-paribus-hapantesis-eis-to-peri-proteiou-keimenon-tou-patriarcheiou-moschas-tou-sebasmiotatou-metropolitou-prouses-k-elpidophorou]

12 Position of the Moscow Patriarchate on the problem of primacy in the Universal Church 1 (3). Asiakirja hyväksyttiin Moskovassa pyhän synodin istunnossa 26.12.2013 [https://mospat.ru/en/2013/12/26/news96344/] Dokumentin mukaan jokainen autokefaalinen kirkko toimii itsenäisenä – ollen samalla yhteydessä toisiin paikalliskirkkoihin opin, kanonisen perinteen ja eukaristisen ykseyden kautta. Yhtäältä ekklesiologisen ykseyden eukaristinen luonne ja toisaalta piispallisen primaatin rajautuminen kirkollisten jurisdiktoiden mukaan merkitsee sitä, että primaattia ei voida itsenäisten paikalliskirkkojen muodostamassa yhteydessä nähdä luonteeltaan universaalina. Konstantinopolin primaatti ei näin ollen loukkaa ortodoksisten autokefaalisten kirkkojen itsenäisyyttä ja ylitä niiden jurisdiktoiden rajoja. Moskovan dokumentissa kuvattu ekklesiologia tarjoaa ilmeisiä liittymäkohtia Kirkko: Yhteistä näkyä kohti -asiakirjaan, jonka luonnehdinnat paikallisesta kirkosta vastaavat hyvin ortodoksista ymmärrystä kirkon rakenteesta ja paikallisten kirkkojen välisestä yhteydestä (§§ 31–32). Ortodoksisessa tulkinnassa paikalliskirkkojen keskinäisen yhteyden ilmaiseminen liittyy kiinteästi piispan virkaan ja paikallisen kirkon katolisuuteen. John Zizioulas tiivistää ajatuksen seuraavasti: "In order for each local Church to be catholic, it must be in communion with all the other local Churches in the world. This, too, is entrusted to the bishop: he brings his Church into communion with the other local Churches in the whole 'oikoumene'." John Zizioulas, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today*. Sebastian Press 2010, 249.

13 Position of the Moscow Patriarchate on the problem of primacy in the Universal Church 1 (1)–(3). [https://mospat.ru/en/2013/12/26/news96344/]

riarkaatin ekumeenisuuden nojalla.¹⁴ Kaikilla tasoilla primaatti ankkuroituu patriarkan persoonaan piispana ja ekumeenisena patriarkkana:

If we are going to talk about the source of a primacy, then the source of such primacy is the very person of the Archbishop of Constantinople, who precisely as bishop is one "among equals," but as Archbishop of Constantinople, and thus as Ecumenical Patriarch is the *first without equals* (*primus sine paribus*).¹⁵

Ilmaus "ensimmäinen vailla vertaisia" on uudenlainen tapa ilmaista Konstantinopolin patriarkan primaattia, jossa piispuuden nojalla vallitsevan tasavertaisuuden rinnalla on Konstantinopolin istuimen erityisasemasta juontuva eräänlainen ylivertaisuuden primaatti.¹⁶ Määritelmä kumpuaa viime vuosikymmenien eklesiologisesta kehityksestä, jossa Konstantinopolin patriarkan tehtävää ortodoksisessa maailmassa on arvioitu uudelleen ja istuimen arvovalta (kenties myös arvovaltapyrkimys) on voimistunut 1950-luvulta patriarkka Athenagoraksen kaudesta lähtien. Paikalliskirkkojen välisen yhteyden tarpeesta ja ortodoksisuuden globaalista luonteesta johtuen on esitetty ajatus ekumeenisen patriarkan maailmanlaajan episkopaatin ja ortodoksisuuden puhemiehen roolista. Näin muun

muassa John Meyendorff esitti 1970-luvulla. Vaikka Konstantinopolin patriarkka ei olekaan tavoitellut "itäisen paavin asemaa", on hänen primaattinsa ilmentämisessä korostunut sen ekumeeninen luonne kaikkien ortodoksisten kirkkojen ykseyden ja yhteyden edistämisessä. Käytännössä tämä näkyy ekumeenisen patriarkaatin toimissa esimerkiksi panortodoksisten kokousten järjestämisessä ja pyrkimyksessä etsiä ratkaisuja ortodoksisten kirkkojen yhteisen todistuksen kipukohtiin niin maailmanlaajuisesti kuin paikallises-tikin.¹⁷

Viime vuoden marraskuussa pitämässään esitelmässä Moskovan patriarkaatin ulkoasiainosaston johtaja metropoliitta Hilarion esitti, että *primus inter pares* -ajattelun tulkitseminen metropoliitta Elpidoforoksen esittämässä *primus sine paribus* -muodossa edustaa ortodoksisuudelle vierasta, roomalaiskatolista eklesiologiaa.¹⁸ Toisaalta hänkin on toisessa yhteydessä nostanut esille ongelman, joka juontuu ortodoksisten paikalliskirkkojen primaattien tasa-arvoisuudesta. Ortodoksisesta kirkosta puuttuu vakiintunut järjestelmä, jolla voitaisiin toimia kahden tai useamman paikalliskirkon välisissä kiistatilanteissa. Tämä johtuu siitä, että yleisortodoksisella tasolla ei ole olemassa selke-

14 Elpidophoros Lambriniadis, Metropolitan of Bursa, First without equals: A response to the text on primacy of the Moscow Patriarchate. [https://www.patriarchate.org/-/primus-sine-paribus-hapantesis-eis-to-peri-proteiou-keimenon-tou-patriarcheiou-moschas-tou-sebasmiota-tou-metropolitou-prouses-k-elpidophorou] Keskustelun kirkkopoliittinen luonne ilmenee Elpidoforoksen väitteessä dokumentin tendenssimäisyydestä. Hän katsoo sen edustavan "numeroitten primaattia" (primacy of numbers): *ubi russicus ibi ecclesia russicae* eli missä on venäläinen, siellä on Venäjän kirkon jurisdiktio.

15 Elpidophoros Lambriniadis, Metropolitan of Bursa, First without equals: A response to the text on primacy of the Moscow Patriarchate. [https://www.patriarchate.org/-/primus-sine-paribus-hapantesis-eis-to-peri-proteiou-keimenon-tou-patriarcheiou-moschas-tou-sebasmiota-tou-metropolitou-prouses-k-elpidophorou]. Metropoliitta Elpidoforos on aiemmassa yhteydessä painottanut primaatin ja persoonateologian yhteyttä seuraavasti: "Let me add that the refusal to recognize primacy within the Orthodox Church, a primacy that necessarily cannot but be embodied by a *primus* (that is a bishop who has the prerogative of being the first among his fellow bishops) constitutes nothing less than *heresy*. [- -] in our Orthodox theology the principle of unity is always a person. [- -] at the ecclesiological level of the local Church the principle of unity is not the presbyterium or common worship of the Christians but the person of the bishop, so too in the Pan-Orthodox level the principle of unity cannot be an idea nor an institution but it needs to be, if we are to be consistent with our theology, a person." Puhe Holy Crossin teologisessa koulussa Bostonissa Yhdysvalloissa maaliskuussa 2009. Sitaatti teoksessa John Manoussakis, Primacy and Ecclesiology. – Orthodox Constructions of the West. Ed. by G. Demacopoulos & A. Papanikolaou. New York 2013, 236. Linkki puheeseen: [http://www.ecclesia.gr/englishnews/default.asp?id=3986#sthash.s5jhkCcD.dpuf] Samoin esittää Manoussiakis itse: "... ministry [of primacy] cannot be performed save by the person of the bishop." Ibid. 239.

16 Toisaalta, kuten John Zizioulas toteaa, patriarkan primaattia ei voi rajata pelkäksi kunnia-asemaksi, sillä primuksen läsnäolo on tietyissä tapauksissa synodaalisen toiminnan edellytys. Tästä seuraa, että piispojen moninaisuus ilman primusta on tilanteena mahdoton eikä primaatissa voi olla kyse pelkästä kunnia-asemasta. John Zizioulas, The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today. Sebastian Press 2010, 258.

17 Olivier Clément, Conversations with Ecumenical Patriarch Bartholomew I. SVS Press 1997, 30–32. Fahey erittelee neljä tapaa, joilla ekumeeninen patriarkka on viime vuosina ilmentänyt primaattiasemaansa: 1) ortodoksisen ykseyden ja pan-ortodoksisen yhteistyön enentäminen, 2) muiden paikalliskirkkojen vetoomusten kuuleminen, 3) ekumeeniset aloitteet, 4) pastoraalinen huolenpito diaporasta. Fahey, Michael, S.J. "Eastern Synodal Traditions: Pertinence for Western Collegial Institutions". Episcopal Conferences: Historical, Canonical, and Theological Studies, ed. T. Reese. Washington, D.C.: 1989.

18 Hilarion Alfejev, Primacy and Synodality from an Orthodox Perspective. Paper presented at St Vladimir's Theological Seminary on 8 November 2014 on the occasion of conferring an honorary degree of Doctor of Divinity. [https://mospat.ru/en/2014/11/09/news111091/#ft-nref15]

ää vastausta kysymykseen primaatista, sen enempää kuin konsiliaarisuuden toimintatavoista.¹⁹

Toistensa käsityksiä kritisoivien patriarkaattien edustajien näkemyserojen taustalla lieenee yhtenä keskeisenä tekijänä nk. ortodoksisten kirkkojen diaspora eli kirkkojen toiminnan levittäytyminen historiallisten ja kanonisesti määriteltyjen alueiden ulkopuolelle. Konstantinopolin patriarkaattissa on diasporan kohdalla oletettu sovellettavan Kalkedonin synodin 28. sääntöä, jossa Konstantinopolin oikeutena on vihkiä piispat uusille kirkkolisille alueille.²⁰ Tätä tulkintaa on kuitenkin kritisoitu.²¹ Kiistely oikeasta ja perinteelle uskollisesta menettelytavasta osoittaa, että ortodoksisilla kirkkoilla ei diasporassa ole ollut oman ekklesiologiansa mukaista toimintamallia. Seurauksena on nykyinen jurisdiktioitten päällekkäisyys, johon kytkeytyy kysymys äitikirkkojen arvovallasta, keskinäisestä kiistelystä ja uusien alueitten kirkkolisesta itsenäistymisestä.

Yhdysvaltalainen John Manoussakis on vastikään esittänyt, että ekklesiologisista ongelmistaan johtuen ortodoksien olisi syytä vakavasti pohtia universaalin primaatin hyväksymistä. Hän pitää sitä yhtä välttämättömänä kuin hiippakunnallisen tason primaattia. Primaatti ei merkitse demokraattisuutta eikä konsiliaarisuus piispojen tasavertaisuutta. Manoussakis tiivistää näkemyksensä univeraalista primaatista seuraavasti: "The *primus* offers witness to the Church's unity, he is a visible sign of such unity, and the means by which that unity is universally effected and proclaimed."²² Vaikka Manoussakis ei itse eksplisiittisesti tätä toteakaan, universaali primaatti sisältyy mitä ilmeisimmin ekumeenisen patriarkan erityisasemaan ensimmäisenä vertaistensa joukossa.

Ajatus universaalista primaatista esiintyi jo 1900-luvun jälkipuoliskon ortodoksisten teologien keskuudessa. Kirkon olemukseen kuuluvana ja siten "ensimmäisen piispan" palvelutehtävään sisältyvänä sitä pitivät jo mainittu John Meyendorff sekä Alexander Schmemmann.²³ John Zizioulas sitä vastoin katsoo, että universaalin primaatin on perinteisesti koettu olevan ortodoksisen ymmärryksen vastaista. Hän tosin pitää mahdollisena, että ekumeenisen teologisen työskentelyn seurauksena tarve universaalin primuksen tehtävälle ja sen luonteelle olisi mahdollista selvittää.²⁴ Selvää on, että universaalin primaatin ajatus haastaa tulkitsemaan ortodoksille ekklesiologialle ominaista ymmärrystä primaatin alueellisuudesta.

Kaiken kaikkiaan tilanteessa on helppo yhtyä yhdysvaltalaisen Adam Devillen muutaman vuoden takaiseen luonnehdintaan: "There is no consensus on primacy in general or on particular forms of primacy, such as universal primacy, papal primacy, or the primacy exercised by Constantinople."²⁵

Lopuksi: primaatin ekumeeninen merkitys?

Kirkko: Kohti yhteistä näkyä -asiakirjassa kirkkoja kehoitetaan pohtimaan seuraavaa kysymystä: "Jos Kristuksen tahdon mukaisesti voitetaan nykyinen hajaannus, miten kirkossa voitaisiin ymmärtää ja harjoittaa virkaa, jonka tehtävänä on ylläpitää ja edistää kirkon ykseyttä maailmanlaajalla tasolla?"²⁶

Hajaannuksen voittamisen jälkeistä todellisuutta on toki mahdollista maalaila, mutta tärkeämpää on löytää keinot sen saavuttamiseksi. Totesin alussa, että

19 Bishop Hilarion of Vienna and Austria, The Orthodox Understanding of Primacy and Catholicity. Paper read at the meeting of the theological commission of the Swiss Bishops' Conference in Basel, 24 January 2005. [<http://www.orthodoxytoday.org/articles5/HilarionPrimacy.php?articles5/HilarionPrimacy.shtml>]

20 Ortodoksisen kirkon kanonit 1980, 287.

21 Konstantinopolin patriarkaatin toiminnasta diasporassa ja sen vastustamisesta 1900-luvun alkupuoliskolla ks. Sergei Troitsky, The Limits of Authority of the Patriarchate of Constantinople over the Diaspora. – Sourozh, N:o 64 (May 1996), 33–44.

22 John Manoussakis, Primacy and Ecclesiology. – Orthodox Constructions of the West. Ed. by G. Demacopoulos & A. Papanikolaou. New York 2013, 232–233.

23 Heidän ajatteluaan tältä osin referoi John Zizioulas, The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today. Sebastian Press 2010, 281–283.

24 Näin toteaa eksplisiittisesti mm. John Zizioulas, The One and the Many. Studies on God, Man, the Church and the World Today. Sebastian Press 2010, 258, 283–287.

25 Adam Deville, Orthodoxy, Catholicism, and Primacy: A Plea for a New Common Approach. – Ecumenical Trends, Volume 37, No. 4, April 2008.

26 Kirkko: Yhteistä näkyä kohti §57.

ortodoksien ei ole mahdollista käydä keskustelua primaatista vain ortodoksisen kirkon sisäisesti, vaan se edellyttää laajemmin ekumeenisen tilanteen huomioimista ja siitä juontuviin teologisiin ongelmiin vastaamista. Kysymykseen primaatista ykseyden virkana yhtyneessä kristikunnassa voidaan siten vastata ainoastaan ekumeenisen työskentelyn kautta. Kuten olemme nähneet, ortodoksinen keskustelu Konstantinopolin piispan primaatista kytkeytyy kysymykseen Rooman piispan primaatista. Näillä molemmilla on myös laajempi ekumeeninen merkitys.

Paavi Johannes Paavali II esitti kiertokirjeessään *Ut Unum Sint* vuodelta 1995 ajatuksen ekumeenisen työskentelyn välttämättömyydestä primaatin merkitystä ratkaistaessa. Ortodokseista ainakin metropoliitta John Zizioulas ja romanialainen kanonisti Nicolae Dura ovat pitäneet yhteistä teologista työskentelyä mahdollisuutena löytää vastauksia primaatin ongelmiin sekä katolis-ortodoksisen dialogin että ortodoksien keskinäisen keskustelun konteksteissa.²⁷

Kysymykset ja ratkaisut liittyvät toisiinsa. Ekumeenisen patriarkaatin kannan mukaan Konstantinopolin piispan primaatti siirtyy takaisin Roomalle, jos ja kun uskon ykseys Rooman istuimen ja ortodoksisten patriarkaattien kanssa palautuu.²⁸ Universaali primaatti kuuluisi siis myös mahdollisessa hajaannuksen jälkeisessä tulevaisuudessa Rooman piispalle.

Tulevan yhteyden luonnetta hahmotellut yhdysvaltalainen Paul Meyendorff on esittänyt, että koska kirkkojen nykyinen järjestys ei välttämättä ole paras mahdollinen sen enempää ortodoksiselle kuin katolisellekaan kirkolle, ratkaisu sekä kummankin omiin että keskinäisiin ongelmiin löytyy uudelta paradigmat. Sitä ei voida löytää erillään. Hän ehdottaakin ortodoksiselle ja katoliselle kirkolle eräänlaista siirtymäaikaa, jossa kirkot tekevät yhdistymisestä periaatepäätöksen ja keskinäisen yhteiselon viettämisen myötä alkavat etsiä näin syntyvää ja vahvistuvaa yhteyttä palvelevia rakenteellisia muotoja.²⁹ Prosessia voisi verrata avioitumiseen vanhemmalla iällä. Toistensa kumppanuutta pitkään kaivanneet puoliset tuovat yhteiseen kotiin oman erillisen elämänsä aikana omaksumat tapansa. Uusi, toivottu elämä yhdessä edellyttää mukautumista yhteiseen, mikä ei voi olla

samaa kuin kummankaan entinen. Tämä ei kuitenkaan tarkoita kaikesta omasta luopumista, vaan omimman löytymistä uudella tavalla yhteisen elämän ja keskinäisen rakkauden kautta.

Ortodoksisen kirkon liturgiassa kehoitetaan ennen uskontunnustusta rakastamaan toinen toisiamme. Keskinäisessä rakkaudessa tapahtuva yhteisen uskon tunnustaminen johtaa puolestaan ehtoollisen nauttimiseen. Aivan kuten rakkaus on edellytys yhteydelle liturgiaa toimittavassa eukaristisessa yhteisössä, on se sitä myös kirkkojen kesken. Onko muuta vaihtoehtoa kuin toivoa, että keskinäinen dialogi sytyttäisi kirkkojen ja priimuksienvälisen rakkauden, jonka voimasta kirkot voisivat ylittää eron perinteen ja yhtyä toistensa kanssa uutta luovalla tavalla?

27 John Zizioulas, "Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology," 246. In *The Petrine Ministry: Catholics and Orthodox in Dialogue*, ed. Walter Cardinal Kasper (New York: Newman Press, 2006), 23 1-48.; Nicolae Dura "The 'Petrine Primacy': the Role of the Bishop of Rome according to the Canonical Legislation of the Ecumenical Councils of the First Millennium: an Ecclesiological-Canonical Evaluation," in *The Petrine Ministry: Catholics and Orthodox in Dialogue*, ed. Walter Cardinal Kasper. New York: Newman Press. 2006, 164.

28 Olivier Clément, *Conversations with Ecumenical Patriarch Bartholomew I*. SVS Press 1997, 30.

29 Paul Meyendorff, *Primacy in a United Church*. – St Vladimir's Theological Quarterly 52:2 (2008), 224–227.

3. AJANKOHTAISIA EKUMEENISIA JA TEOLOGISIA TEEMOJA

Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön konsultaatio "Kirkkoyhteisö"-asiakirjasta 5.–8.2.2015

Mennorode-keskuksessa Elspeetissä Hollannissa

Tomi Karttunen

Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön (EPKY) kirkkoyhteisö-konsultaation aluksi muistettiin 19.1.2015 kuollutta yhteisön presidenttiä, piispa emeritus Friedrich Weberiä. Hän oli ansioitunut esimerkiksi luterilais-katolisessa ekumeniassa, joten poismeno oli menetys myös laajemman ekumenian kehittämiselle. 30 hengen kokouksen keskipisteessä oli "Kirkkoyhteisö"-asiakirjan luonnosteksti. Sitä käsiteltäessä kyllä viitattiin keskeisiin teologisiin kysymyksiin ja ongelmiin, mutta päähuomio oli rakenteellisissa kysymyksissä. Osa kannatti voimakkaasti eurooppalaisen synodin luomista ja jopa EPKY:n ymmärtämistä selkeästi kirkoksi EKD:n tapaan, mutta päälinja näyttäisi olevan ajatus nykyisten orgaanien vahvistamisesta tässä vaiheessa. Nostettiin esiin myös ajatus kirkonjohtajien säännöllisistä tapaamisista ja työntekijävaihdosta yhteyden kehittämisen välineinä, mikä toi keskusteluun enemmän luterilaisesta perinteestä nousevia sävyjä. Synodin toteuttamista puoltavat lähinnä Keski-Euroopan protestantit – pois lukien Ranskan yhdistyneen protestanttisen kirkon johtaja. Tanskan kirkko tyrmäsi ajatuksen. "Osallistuvista kirkkoista" mukana oli lisäksi Ruotsin Christopher Meakin.

"Kirkkoyhteisö" (Kirchengemeinschaft, Church communion) -asiakirjan esittely

Kirkkoyhteisö-asiakirjan käsittelyn aluksi luonnostekstin kirjoittajat (professorit Michael Weinrich, Leo Koffeman ja Andre Birmelé) esittelivät kirjoittamaansa osaa tekstistä. Asiakirjan laatimisessa oli noudatettu uutta metodologiaa niin, että se on kohtuullisen suppea ja jäsenkirkkojen edustajia osallistetaan varsin varhaisessa vaiheessa. Lopullinen teksti lähetetään

kesäksi 2016 kirkkoille lausuntoa varten. Lopullinen versio otetaan vastaan EPKY:n Baselin yleiskokouksessa v. 2018 (todennäköisesti 13.–18.7.2018).

Michael Beintker kertoi prosessin kytkeytyvän Firenzen yleiskokouksen pyyntöön käynnistää oppikeskustelut "kirkkoyhteisön" käsitteestä. Taustalla ovat EPKY:n institutionaaliset ongelmat, jotka tuli ratkaista. Budapestissä v. 2006 esitettiin, että EPKY:stä tulee oma juridinen subjekti, eksekutiivista neuvosto jne. Myös jäsenkategorioita tarkennettiin. Alueryhmät perustettiin verkostoitumisen välineeksi. Leuenbergin konkordiaan nojaava kirkkoyhteisö otetaan nykyään huomioon myös omana ekumeenisena toimijanaan.

Leo Koffemanin mukaan asiakirja on läheisessä yhteydessä aikaisempiin Leuenberg-asiakirjoihin, mutta se kytkeytyy trinitarisessa ekklesiologisessa lähestymistavassaan myös laajempaan ekumeenisen liikkeeseen, kuten dokumenttiin The Church. Koffeman kyseli, tulisiko saksan "Kirchengemeinschaft" (kirkkoyhteisö) kääntää englanniksi sanalla "church fellowship" vai "church communion"? "Fellowship" kuulostaa hänestä hieman jalkapallojoukkueelta. Koffeman tähdensi Leuenbergin yhteisön yhteyshohtana liturgiaa, jumalanpalveluselämää. Pelastus on sekä yksilöllinen että yhteisöllinen asia. Hän nosti esiin myös asiakirjan esittämän – Leuenbergin konkordian metodologiaa haastavan – kysymyksen, mitä merkitsee *satis est*? viitaten Augsburgin tunnustuksen VII artiklaan, jota pidetään LK:n menetelmän lähtökohtana. Mitkä ovat tämän käsitteen rajoitukset? Kirkkoyhteisön sisäisiin jännitteisiin viitaten hän totesi vielä, että todistamisen taakka on eroa haluavalla, ei ykseyttä haluavalla. Andre Birmelé käsitteli vielä kysymystä, miten LK on sitova viitaten siihen, miten teksti käsittelee asiaa.

Alustusten jälkeen käytiin neljään lukuun jakautuvan tekstin kolmesta alkuluvusta keskustelu, joka oli osin myös teologisesti lupaava. Ryhmä 1 näet kysyi, miten Leuenbergin konkordialle keskeisessä erottelussa perustan (Grund) ja ilmauksen (Gestalt) välillä erotetaan, mikä on jumalallista ja mikä inhimillistä. Nyt jumalallinen liitetään ainoastaan Grund-aspektiin. Kysyttiin myös todistuksen ja palvelun välistä suhdetta. Todettiin myös, että opillinen ei voi olla kirkolliselle yhteydelle sekundaarista, mutta tekstistä voi saada sen vaikutelman. Ulutta on kysymys, miten sisäinen jakautuminen vältetään. Tästä voisi keskustelussa esitetyn mukaisesti sanoa selvemminkin. Samoin tulisi tarkemmin määritellä "receptio" ja "konsiliaarisuus".

Ryhmä 2 kyseli, tulisiko kirkkoyhteisön sitovuus tuoda selvemmin seurakuntatasolle. Miten on eettisten vaatimusten laita? Huomionarvoinen oli ryhmän kysymys, johdetaanko kirkkoa synodaalisesti vai synodaalis-episkopaalisesti. Keskustelussa todettiin, että käsiteltäessä jumalanpalvelus- ja opillista yhteisöä tulisi ajatella selkeämmin käsitettä "tunnustusyhteisö". Ryhmä 3 kysyi, tulisiko ennemmin korostaa Kristusta Jumalan lahjana kuin sanaa ja sakramentteja pelastuksen välineinä. Se kiinnitti huomiota myös käännösten välisiin nyanssieroihin esimerkiksi käsiteltäessä saksan käsitettä "Verbindlichkeit", joka voitaisiin kääntää englanniksi ehkä "accountability" tai "commitment".

Ryhmä 4, jossa olin mukana yhdessä Ruotsin Christopher Meakinin kanssa, kysyi, mikä on "kirkkoyhteisö"-prosessin kiireellisyys ja tarve. Ryhmässä esiintyi näkemys, jonka mukaan paperi ei tuo riittävän selvästi esiin kirkolliseen yhteyteen liittyviä ongelmia, jotka liittyvät esimerkiksi homoseksuaalisuuteen tai naispappeuteen. Todettiin myös, osittain minun antamastani herätteestä, että jos synodaalinen rakenne ei ole episkopén ja spiritualiteetin ympäröimä, se ei ole tehokas. On myös konkreettisia kokemuksia siitä, mikä on auttanut erimielisyyksissä EPKY:ssä – mainittiin yksittäistapaus, jossa piispuus oli tärkeää, ei niinkään struktuuri käsiteltäessä esimerkiksi naispappeuskysymystä.

Todettiin, että on mahdollista, että EPKY käsittelee kiistanalaisia eettisiä kysymyksiä lähivuosina. Yhteisön tulee sanoa, miten toimimme eettisten kysymysten kanssa. Michael Beintkerin mukaan asiakirjassa käytetään BEM:n metodiikkaa käsiteltäessä ongelmakysymyksiä. Tällä paperilla ei silti voida ratkaista näitä ongelmakysymyksiä. Niitä varten tulee asettaa Baselissa 2018 uusi prosessi. Leo Koffeman korosti, että meidän tulee olla eksplisiittisiä tiettyjen erojen legitiimisyydestä tai ei-legitiimisyydestä.

Käytännön jatkotoimenpiteiden kommentointi

Lukua neljä käsiteltiin sitten osanottajien alustusten pohjalta. Ranskan yhdistyneen protestanttisen kirkon edustaja Laurent Schlumpeter piti tekstiä hyviä kysymyksiä ja haasteita sisältävänä ja suhteellisen lyhyenä. Liittyen Verbindlichkeit-termin käännösongelmaan hän totesi, että käsitettä pitää katsoa, jos sitä ei voida kääntää täsmällisesti. Kyse on kulttuurisista ja muista taustaeroista. Kirkkojen erilaisia konteksteja ei oteta riittävästi huomioon. Termiä ei voida yksinkertaisesti jättää myöskään kääntämättä.

Schlumpeter puhui joustavan synodaalisuuden puolesta: en usko, että EPKY:n synodaalisella elimellä tulisi olla juridista sitovuutta – ainakaan pitkään aikaan. Meidän tulisi ajatella synodi-tyyppistä kokoontumista, jolla ei kuitenkaan olisi säätelevää tai juridista kompetenssia. Sen arvo tulisi sen jäsenistä, jotka edustaisivat kirkkonsa synodaalista auktoriteettia. Tämä yleiskokous inspiroisi jäsenkirkkoja ja antaisi vähän kerrassaan legitimitteettiä: tieto kirkkoista, yhteinen jp-elämä. Agenda olisi yksinkertainen ja kevyt, ei liikaa asioita. Näyttää siltä, että olisi ennen aikaista laatia konstituutio EPKY:lle. Se kääntyisi tarkoitustaan vastaan. Statuutteihin voisi laatia ei-sitovia kohtia LK:n pohjalta innoittajana kirkkoille, joilla ei ole omaa kirkkojärjestystä.

Evangelikaaliselle ja helluntailaiselle protestantismille tulisi Schlumpeterin mielestä antaa EPKY:ssä enemmän huomiota. Huolta oman katolisuuden vahvistamisesta sisäänpäin tulee tasapainottaa yhteyden hakemisella ulospäin suhteessa evangelikaaleihin ja helluntailaisiin. Tämä protestantismi kasvaa ja siitä on tulossa iso tekijä maailmanlaajassa ekumenisessa kentässä.

Schlumpeter oli myös sitä mieltä, että EPKY:n julkilausumat eivät yleisesti ota huomioon konteksteja ja kääntyvät jopa tarkoitustaan vastaan. Kirkot eivät tarvitse julkilausumia EPKY:ltä. Tekstit ovat autoritativisia, kun ne antavat aitoa sisältöä keskusteluun sekä eteenpäin veväviä impulsseja.

Toisen alustuksen piti Tomas Pöder Viron evankelisluterilaisesta kirkosta. Keskeinen ajatus häneltä oli – luterilaisen tradition pohjalta –, että EPKY:n kirkonjohtajien kokous voisi olla yksi tapa kehittää keskinäistä yhteyttä. Nyt esimerkiksi kumppanikirkot osallistuivat Viron luterilaisten uuden arkkipiispan virkaan vihkimiseen, mikä kertoo, että ne hyväksyvät EELK:n position piispuus-kysymyksessä. Pöder tähdensi, että kysymys homoseksuaalisuudesta ei ole

EELK:n torjuvasta suhtautumisesta huolimatta kirkko- ja erottava.

EPKY:n vahvuus on Pöderin mukaan siinä, että se avaa tilan sovitetuun erilaisuuteen ja toisen hyväksymiseen kirkkona. Se antaa tilan puhua ja kuunnella, myös kritisoida. On tärkeää, että rakenneuudistukset eivät toimi tätä vahvuutta vastaan. Voi olla, että kirkot eivät ole teologisesti riittävästi pohtineet olemustaan. Monofonian ja polyfonian välillä on tärkeä välttää kakofonia. On myös tärkeää, että ei olla protestantteja merkityksessä kontrastantteja vaan puolestapuhujia. Näin ollen hän toi epäsuorasti esiin näkökohtia, joita myös meidän kirkkomme on esittänyt arvioitaessa EPKY:n kehitystä ja mahdollisuutta luoda sille yhteinen synodi.

Tanskan kirkon edustajan puheenvuoron käytti rovasti Kirsten Jörgensen. Hän muistutti, että Tanskassa kirkon poliittista ääntä kohtaan on laajaa nihkeyttä ja että myös piispat ovat harvoin äänessä: edellisen keran II MS:n aikana, kun he puhuivat juutalaisten puolesta.

Tanskassa alleviivataan oppikeskustelujen merkitystä LK:n pohjalta. Heidän mukaansa on tilaa kaitsennan viran moninaisuudelle, vaikka itse virka on välttämätön. He totesivat myös, että tanskalaisten käsityksen mukaan Leuenbergiin liittyminen ei merkitse muutoksia kirkkolakiin. Tanskassa ei ole ongelmia virkojen tunnustamisessa, koska seurakunnilla on niin ratkaiseva rooli pastorin kutumisessa.

Tanskassa ei hyväksytty EPKY:n yhteistä kirkkojärjestystä. Jo kirkon rakenne tekee tämän mahdollottomaksi. Se ei ole mahdollista tai toivottavaa. Myöskään Euroopan protestanttisten kirkkojen synodi ei ole toivottavaa tai suositeltavaa. Ei ole kansallistakaan synodia, joten vielä vähemmän hyväksytään ylikansallinen synodi.

Tanskassa ymmärretään kirkkoyhteisö todistuksen ja palvelun yhteytenä. Kirkko ei tee poliittisia päätöksiä, rakenne ei tee sitä mahdolliseksi. Myönnetään, että vaikeuksissa olevien jäsenkirkkojen konkreettista avustamista tarvitaan. Sosiaalisten ja eettisten haasteiden käsittelyssä voimme Sörensenin mukaan oppia toisiltamme. On tärkeää, että kirkot ottavat osaa eettisiin keskusteluihin yhteiskunnissa keskusteluita syventäen ja ongelmia kohti osoittaen.

On Sörensenin mielestä toivottavaa, että EPKY etsii ekumeenista yhteyttä, kun se on mahdollista. Hän myös kertoi tietävänsä, että oma kirkkonsa on ehkä liikaakin sidoksissa kontekstiinsa. Siksi tanskalaiset

ovat kiitollisia siitä, että saavat olla osallisia eurooppalaisesta yhteydestä. He ovat haluttomia kuitenkaan syventämään rakenteellista yhteyttä. Tanskalaisessa mielenmaisemassa on suuri kuilu uskonnon ja politiikan välillä.

Pääsihteeri Arjan Plaisier Hollannin yhdistyneestä protestanttisesta kirkosta totesi synodia keskustelun ja innoituksen lähteenä korostaessaan, että protestantismin heikkous on kansallisuussidonnaisuus ajatellen laajempaa ekumeniaa. Tulisi saada muodostettua mahdollisimman pian evankelinen, protestanttinen kirkko Euroopassa. Luterilaisia ja reformoituja ajatellen on hänen mukaansa ongelma, että on yhä kaksi tunnusmerkullista organisaatiota. Hollannin protestanttisen kirkon näkökulmasta ekumeenisia järjestöjä on liikaa: "Ne tuottavat samanlaisia papereita, jotka eivät useinkaan ole luettavia. Ne ovat vain asian harrastajille. Tehtomuus vaivaa." Plaisier vetosi, että "synodin tulee antaa kirkolle ja sen elämälle hengellistä ohjausta ja inspiraatiota, iloa ja rukousta, synodi, joka on kirkko itse eikä elin, joka säätelee kaikkea".

Omalta osaltaan hollantilaisten protestanttien kirjavasta tilanteesta kertoi se, että Mennoroden kursikeskuksessa oli samanaikaisesti koolla konservatiivinen reformoitu ryhmä, miesjoukko mustine pukuineen ja mustine kravatteineen, joka oli eronnut Hollannin protestantikirkosta, joka yhdistyi 10 vuotta sitten Leuenbergin konkordian pohjalta. Ryhmä ei näet hyväksy sitä, miten konkordia opettaa vanhasta reformoidusta predestinaatio-opista. Plaisier totesi, että yhdistyminen maksoi heille jotakin. Protestantikirkon ohella kanssakutsujana oli hyvin liberaali remonstranttien veljeskunta, johon kuuluu nykyään Hollannissa noin 5000 henkeä.

Evangelis-metodistinen kirkko Saksassa puolesta puheenvuoron käytti superintendentti Dr. Rainer Bath. Hän totesi, että John Wesley pyrki usein osoittamaan Common Prayer Bookin pohjalta, että metodistit edustavat yleiskristillistä opetusta. He ovat lähtökohteisesti ekumeenisia. Aluksi heidän kirkoksi järjestäytymisessään oli kyseessä organisatorinen välttämättömyys. Andre Birmelé totesi, että Book of Discipline määrittää ydinalueet ja kontekstin kirkkojärjestyksen muodossa ja kysyi, voisiko tästä oppia jotain rakennettaessa EPKY:lle kirkkojärjestystä.

Andre Birmelé teki koonnin keskusteluteemoista:

1. Jumalanpalvelusyhteyden merkitys, ykseys palveluksessa

2. Oppikeskustelujen tärkeys inspiraation lähteenä, ei oppijulistuksia
3. Ei synodia
4. Evankelisia ääniä enemmän kuin "yksi protestanttinen ääni", kirkonjohtajien kokoukset
5. Ei kirkkojärjestystä juridisesti sitovana vaan hengellisenä tiennäyttäjänä, a spiritual charter – kontekstien huomioon ottaminen? Eri virkojen järjestäminen
6. Kontakti uusiin evankelikaaleihin ja helluntailaisiin – ulospäin katsominen
7. Etiikka: äänien moninaisuus. On hyvä kuulla Baltiasta ja Skandinaviasta, että seksuaalisuuskysymykset eivät ole kirkkoja erottavia
8. Yhteinen koulutus papin virkaan. LK ei tee oman kirkon säännöksiä yhdenneuvoksi. Niitä ei voi ohittaa. Tämä asettaa kysymyksen koulutukselle.

Eurooppalaiset kirkkopäivät 2018 – idea ja ekumeeniset keskustelut roomalaiskatolisten kanssa

Kiinnostava oli myös Martin Friedrichin antama alustava tieto suunnitelmasta eurooppalaisista kirkkopäivistä v. 2018 – Saksan kirkkopäivä-organisaatio on suunnittelemassa tätä EKK:n kanssa. Suunnitelman mukaan kyseessä olisivat ekumeeniset kirkkopäivät. Friedrich kertoi myös, että EPKY käy ekumeenisia keskusteluja roomalaiskatolisen kirkon kanssa soveltaen reseptiivisen ekumenian metodia: mitä voimme oppia toisiltamme. Tarkoitus on myös laajentaa ja kehittää Leuenbergin konkordian metodia tässä yhteydessä. Oli vahinko, että tästä asiasta ei keskusteltu sen tarkemmin eikä keskustelun nykyvaihetta hyödynnetty kirkkoyhteisö-teeman käsittelyssä.

Kysymys EPKY:n yhteisestä eurooppalaisesta synodista ja kirkkojärjestyksestä

Keskusteltaessa EPKY:n käytännön kehittämisestä todettiin ensinnäkin, että eettisiin kysymyksiin tulisi saada enemmän panostusta. Hollannin edustaja pääsihteeri Arjan Plaisier diagnosoi ongelmaksi ainakin

heidän kirkkonsa näkökulmasta, että yhteisöltä puuttuu tunne yhdestä kirkosta: olemmeko yksi kirkko vai kirkkojen federaatio? Esimerkiksi Hollannissa ei ole tunnetta kuulumisesta eurooppalaiseen protestanttiseen kirkkoon. Tulisiko EPKY:ä sitten kehittää enemmän kirkon kaltaiseksi rakenteeksi? Prof. Dr Michael Nausner korosti metodistien olevan sekä paikallisesti kontekstualisoituneita yhteistyökumppaneita että maailmanlaajaa kirkko: he eivät halua olla osa "Euroopan linnoitusta". On kuitenkin kiinnostusta vaihtoehdosta EU:lle, ahneudelle jne.

Kun pohdittiin yhteistä protestanttista identiteettiä, nostin keskusteluun termin Nathan Söderblomin "evankelinen katolisuus", joka yllättäen sai enemmistön kannatuksen ryhmässä. Professori Friederike Nüssel kuitenkin palautti keskustelun pois terminologiasta ennenaikaisena. Kysyttiin, mikä todella yhdistää meitä? Mitä merkitsee olla jumalanpalvelusyhteisö?

Herätin myös kysymyksen, mitä tarkoittaa EPKY:n keskusteluissa esiintyvä "yksi protestanttinen ääni"? Christopher Meakin säesti todeten, että se vaikuttaa aika utopistiselta. Todettiin kuitenkin, että joissakin asioissa voidaan puhua yhdellä äänellä, esimerkiksi siirtolaisuus-teemoissa? Nostin keskusteluun myös sen, että asiakirjassa tuskin mainitaan luterilais-katolista Yhteistä julistusta vanhurskauttamisopista. Jos halutaan kehittää yhteisöä ja sen suhteita katolisiin, olisi syytä pohtia YJV:n asemaa, kun esimerkiksi luterilaiset ja metodistit ovat siihen yhtyneet. Totesin myös, että katolisten kanssa ekumeenista yhteyttä ehtoollisyhteyteen asti ei voida rakentaa ilman piispallista mallia.

Nüssel totesi, ettei voida sanoa, että olemme yksimielisiä "vanhurskauttamisopista" vaan "vanhurskauttamistahtumasta" ja siihen liittyvistä elementeistä: sola gratia, sola fide, evankeliumin vapauttava voima, saman Kristuksen näkeminen sakramenteissa ja että tätä eletään todeksi.

Jos ehdotetaan synodin perustamista, on syytä kysyä, mikä on yleiskokouksen ja synodin välinen ero. Kuulumattomuuden tunne on ongelmana myös paikallisseurakunnan ja oman kirkon synodin välillä, ei vain EPKY:n yleiskokouksen ja paikalliskirkon välillä. Yleiskokouksessa olisi hyvä identifioida synodin elementit, jotka jo toteutuvat. Kysyttiin myös, onko synodissa kyse yhdistyneestä kirkosta Hollannin, Ranskan ja Ruotsin ekumenia-kirkon tapaan? Professori Martin Friedrich totesi, että useimpien keskustelijoiden mielessä on Saksan malli eli EKD:n suhde maakirkkoihin.

Friederike Nüssel toi esiin, että EKD on muuttanut perusjärjestyksensä ja kutsuu itseään kirkoksi. Tämä hanke heijastuu selvästi myös EPKY:n sisäiseen keskusteluun. Totesin, että jos kirkko-hanketta viedään eteenpäin Pohjoismaiden ja Viron sekä metodistien vastahangasta huolimatta, saattaa tuloksena olla Protestanttinen kirkko Keski-Euroopassa. Tanskan ja Norjan kirkot eivät ainakaan tulle syventämään integraation tasoaan. Ainakin Tanskalle se olisi jo rakenteellisesti mahdottomuus. Keskustelin Christopher Meakinin kanssa lyhyesti kirkkojemme suhteista Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisöön ja totesimme yhteisesti, että on vaikea nähdä, mikä lisäarvo jäsenyydestä meille koituisi.

Toin keskusteluun esiin myös mahdollisuuden ottaa käyttöön kirkonjohtajien tapaamiset vaihtoehtona synodin rakentamiselle. Sitä mm. Thomas Pöder Viron kirkosta tuki voimakkaasti puheenvuoroissaan. Tähän liittyen voitaisiin myös tehdä EPKY:n kumppanuusvierailla jäsenkirkkoihin vuorovaikutuksen mutta myös tuen antamisen merkeissä – tietynlainen piispallinen visitaatio (accompaniment + accountability).

Kirkkojärjestyksestä EPKY:lle -hankkeesta todettiin sen verran, että dokumentin heikkoutena on, että se voi antaa vaikutelman, että ehdotetaan kirkkojärjestyksestä koko EPKY:lle. Olisi herätettävä tietoisuutta, että kysymyksiä disiplinaarista ja kirkkojärjestyksestä tulisi pohtia jäsenkirkkoissa. Esimerkiksi metodisteilla ja Ranskan protestanteilla kirkkojärjestys eli disiplinaari on pikemminkin hengellinen, ei juridinen järjestys.

Yleistä keskusteluyhteenvetoa kirkkoyhteisön käytännön kehittämisestä

Puhuttiin nuorisoyhteistyön lisäämisen puolesta: leirit jne. Oppikeskustelujen sato tulisi kytkeä enemmän jumalanpalveluselämään. Yhteinen ääni Euroopassa, tulisi nostaa esiin, niin ettei se marginalisoi itseään.

Analysoitiin, että nykyisin vahvuus on ollut vapaa keskusteluverkosto oppikeskusteluissa. Jos kirkkojärjestyksestä tiukennettaisiin, olisiko seurauksena top down-mallin vahvistaminen verkostomaisen työskentelyn kustannuksella?

Yhden protestanttisen äänen esiin tuomiseksi Euroopassa esimerkiksi konkreettisissa eettisissä kysymyksissä tulee keskustelun mukaan syventää edelleen myös ekklesiologista työskentelyä, kysymystä ykseydestä ja edustavuudesta. Prof. Michael Beintker totesi,

että EPKY:n Belfastin yleiskokouksessa kysymys ”yhdestä äänestä” oli tarkoitettu ilmaisemaan polyfoniaa.

Evangelikaaliset ja helluntailaiset liikkeet Euroopassa: maahanmuutto on tuonut helluntalaisyhteisöjä Eurooppaan. Keskustelussa nousi esiin kysymys siitä, että jos halutaan olla yhteydessä näiden liikkeiden kanssa, kuka olisi keskustelukumppani? Voitaisiinko yhteys näihin yhteisöihin löytää käytännöllisesti tilojen antamisen ja ehkä myös yhteisen jp-elämän kautta? Miten voimme kohdata yhteisöjä kirkkoissamme ja niiden ulkopuolelta?

Keskustelussa tuettiin ajatusta, että tarvetta saattaisi olla Euroopan protestanttisten kirkkojen äänelle – mikä olisi evankeliumin ääni tässä yhteydessä? Nykyään ei ole tunnistettavaa EPKY:n ääntä Euroopassa eivätkä seurakunnatkaan tiedä, mikä EPKY on ja mitä se tekee. Verrattiin roomalaiskatoliseen kirkkoon, jonka ääni kuullaan maailmanlaajuisesti. Jos haluaisimme yhden EPKY:n äänen, miten me sen koordinoisimme ja mitkä olisivat ne evankeliumin äänet, jotka tulisi tuoda esiin? Keskustelussa ei kuitenkaan puhuttu mitään laajemmasta ekumeenisesta yhteistyöstä, vaan haluttiin erottaa toisistaan Euroopan kirkkojen konferenssin ”kristillinen ääni” ja EPKY:n ”protestanttinen ääni”.

Synodi? Poimintoja keskustelupuheenvuoroista: Tulisi kytkeä nykyisiin rakenteisiin eikä luoda kilpailevaa rakennetta? Yksi tulkinta oli, että kyse on body of fellowship, chamber of reflection, foorumi, joka keskustelelee, vaihtaa ajatuksia ja viettää yhteistä jp-elämää. Toinen tulkinta oli: päätöksentekoa. Miten suhtautuu yleiskokoukseen ja kuka sen maksaa? Tarvitaanko tätä ja onko yhdellä äänellä puhumista varten jo tarvittavat rakenteet? Jotkin kirkot ovat hyvin vastahakoisia uutta päätöksentekoa kohtaan. Voisimme tuoda EPKY:n työn paremmin kirkkomme työhön, pulpit exchanges, kesäleirit nuorille. Voisiko meillä olla EPKY-foorumi Kirkkopäivillä? Rahaa ei olisi ylimääräisille eurooppalaisille kirkkopäiville.

Kirkon tunnusmerkit, liturgia, martyria ja diakonia The Church of Jesus Christ -asiakirjan – ja KMN:n mukaan. Mitä tarkoitetaan martyrialla EPKY:n piirissä? Tarvitetaan läheisempiä suhteita EPKY:n ja paikalliskirkkojen välillä. Mitä voitaisiin tarkoittaa synodilla ja mikä erotaisi sen EPKY:n nykyisistä rakenteista? Olisi vahvistettava synodisia elementtejä, jotka ovat jo yleiskokouksessa. Ne ovat jo prosessissa tähän suuntaan.

Haluttiin luonnosryhmän selkeyttävän sitä, että tarkeitus ei ole ehdottaa EPKY:n kattavan uuden kirk-

kojärjestyksen luomista. Kyse on prosessuaalisesta työstä, joka kestää vuosia.

Reseption vahvistamiseksi tulisi EPKY:n ja paikalliskirkkojen välisiä suhteita ja kumppanuutta vahvistaa: a form of accompaniment: accompaniment vahvistaa accountabilityä. EPKY voi kulkea paikalliskirkkojen rinnalla, ehkä jonkinlaisten visitaatioiden kautta. Helluntailaisten suhteen kiinnitettiin huomiota eroihin teologisen metodologian ja orientaation välillä, mutta helluntaikirkot haluavat myös oppia meiltä, koska ne ovat suuntautumassa samaan suuntaan ja kärsivät itsekin maallistumisen seurauksista.

Peruskysymys on, mitä kokouksesta siirtyy arkeen paikalliselle tasolle? Nyt kyse on vain informaatiosta, mutta se ei kohtaa henkilökohtaisesti. Itseriittoisessa kirkkoelämässä tarvitsemme toistemme peiliä ja yhdessä kulkemista kirkkoina henkilökohtaisesti.

Andre Birmelé kokosi ryhmille 4 työblokkia keskustelun pohjalta:

- jp-elämä + evankelikaaliset ja helluntailaiset kirkot
- oppikeskustelujen problematiikka, lehren, lernen, jopa ekklesiologian uudelleen työstäminen – yksi ääni
- synodi ja statuutit, accompaniment, ei uusia organisaatiota, Gestaltwerdung
- Eine verbindliche Stimme, viele Stimmen?

Itse osallistuin oppikeskustelutyöryhmään, joka ei päässyt kovin syvälle teologiseen pohdintaan. Vastailimme Christopher Meakinin kanssa mm. Friederike Nüsselin kysymyksiin Porvoon kirkkoyhteisön ja EPKY:n vertaamisesta. Hänelle oli uutta, että Porvoon kirkkoyhteisössä ei ole tullut esiin ajatusta, että yhteisöä kutsuttaisiin kirkoksi. Tämän paikannettiin liittyvän perusajatukseen, jonka mukaan hiippakunta on paikalliskirkko ja piispojen verkosto vaalii kirkon ykseyttä, jossa keskeistä on koko kirkon apostolisuus, uskollisuus kirkossa läsnä olevalle Kristukselle, perimäiselle evankeliumille – pohjana osallisuus Kolmiyhteisen Jumalan elämästä kirkon elämän perustana. Thomas Pöder totesikin kritiikkinä hankkeelle ”EPKY kirkoksi”, että hänen kirkkojaan ovat myös ortodoksien ja katolinen kirkko ja että mitä hyötyä tästä kirkko-epiteetistä olisi tässä yhteydessä. Friederike Nüssel tiedusteli myös minulta ja Christopher Meakiniltä, olisiko meidän entistä vaikeampi liittyä EPKY:ön, jos siitä tulisi virallisesti oma kirkkonsa. Esitin takaisin vastakysymyksen hankkeen seurauksista *ad extra* ja korostin *ad intra* ja *ad extra* -näkökulmien samanaikaisuutta. Nythän kyseessä on selkeästi EPKY:n historiallisen sisäpiirin oma hanke. Prof. Michael Beint-

kerin neuvosta kommunikoidessa ei korostettu ajatusta EPKY:n ymmärtämisestä kirkoksi, koska tämä on Saksassakin luterilaisille vaikea asia.

Romanian luterilainen, saksalaisen vähemmistökirkon edustaja Prof. Dr Stefan Tobler sen sijaan korosti ajatusta EPKY:stä kirkkona ja halusi tämän kysymyksen muodossa myös kommunikoida. Perusteena näytti olevan enemmän saksalaisen vähemmistökirkon asemasta nouseva, osallisuutta suuremmasta kotiyhteisöstä kaipaava näkemys kuin ekklesiologisesti pätevä perustelu: ”yhteisö ei voi olla vähemmän kirkko kuin jäsenkirkkonsa”.

Muu kokoava keskustelu

1. Jumalanpalveluselämän kehittäminen
 - Leuenberg-sunnuntain huomioon ottaminen maaliskuun puolella välissä
 - ”rukous kaupungin puolesta” – ekumeeniset impulssit yhteisön laajentamiseksi
 - jp-visitaatiot kumppanikirkkoissa, loma ja virkavaapaavierailut
2. Kysymyksestä EPKY:stä kirkkona keskusteltiin, mutta jätettiin hautumaan.
3. Kirkonjohtajien konferenssi (Thomas Pöder ehdotti, Andre Birmelé vastaan, koska kavahti ajatusta piispojen roolin esiin nostamisesta) lakeja säättävän synodin sijaan. Piispattomien tulisi oppia piispallisilta ja synodittomien synodillisilta.
4. Voidaan puhua yhdellä äänellä, mutta ei ole pakko. Miten uskosta käsin edetään etiikkaan? Tästä on erilaisia malleja. Tutkimusprojekti eettisistä kysymyksistä?

CPCE:n pitäisi olla englanniksi *communion*, ei *community*. Myös Birmelé totesi, että kääntämisessä tehtiin v. 2004 selvä virhe, kun Kirchengemeinschaft käännettiin sanalla ”fellowship” eikä ”communion”.

Toimenpide-ehdotus: lausunnon antaminen tulevasta asiakirjasta syksyllä 2016

Vuoden päästä kesällä lähetetään kirkoille – niin jäsenkirkoille kuin osallistuville kirkoille, kuten Suomi ja Ruotsi – Kirkkoyhteisö-asiakirjan päivitetty versio lausuntoa varten. Koska kyseessä on keskeisesti koko yhteisön itseyttä koskeva ja sitä kautta ekumeeniseen luonteeseen kytkeytyvä asiakirja, joka heijastuu myös yhteisön suhteisiin muihin kirkkoihin, on kirkkomme

voimassa olevan linjauksen mukaista ottaa asiakirja teologisten asiain toimikunnan käsittelyyn ja antaa siitä lausunto. Näyttää siltä, että teologisen asiain toimikunnan – tai vastaavan toimielimen – antaman lausunnon hyväksyisi käsittelyn jälkeen piispainkokous, kun Kirkon ulkoasiain neuvosto lakkaa viimeistään 1.7.2016 mennessä.

Katolisen kirkon asema kommunistisessa Kuubassa 1959–1978

Petra Kuivala

Fidel Castron vallankumous muutti Kuuban poliittiset, taloudelliset ja sosiaaliset olosuhteet tammi-kuussa 1959. Muutos on yhä vallassa: vallankumous ymmärretään Kuubassa edelleen jatkuvaksi ilmiöksi ja valtion poliittiseksi asetelmaksi. Kuuba on yhä kommunistinen valtio poliittiselta järjestelmältään ja valtiolliselta ideologialtaan. Tässä yhteiskunnallisessa todellisuudessa elää ja toimii katolinen kirkko. Kirkon aktiivinen läsnäolo kommunistisessa yhteiskunnassa on paradoksi jo 50 vuoden ajan – ovathan kristinusko ja kommunismi perinteisesti kieltäytyneet yhteiselosta.

Tarkastelen yleisen kirkkohistorian alan väitöskirjassani katolisen kirkon aseman muotoutumista kommunistisessa Kuubassa vuosina 1959–1978. Tarkastelen katolisen kirkon asemaa kommunistisessa yhteiskunnassa sekä kirkon roolia aktiivisena yhteiskunnallisena toimijana. Ajallisesti tutkimukseni sijoittuu Fidel Castron vallankumouksen kahdelle ensimmäiselle vuosikymmenelle; ajanjaksolle, jota kirkon ja valtion vuoropuhelussa sävyttivät vastakkainasettelu ja konfliktit. Kirkko haki asemaansa muuttuneessa kuubalaisessa yhteiskunnassa samaan aikaan kun Fidel Castron vallankumous alkoi ohjautua kommunismiin ja poliittikan muotoutuminen alkoi muovata kuubalaista todellisuutta kokonaisvaltaisesti ja pitkäkestoisesti.

Tarkastelen väitöskirjassani kirkon aseman muotoutumista vuorovaikutussuhteiden kautta. Ideologian tasolla tarkastelen katolisuuden ja kommunismin yhteentörmäystä. Valtaosa kirkon asemaa koskeneesta keskustelusta käytiin katolisen kirkon hierarkian ja Kuuban kommunistisen hallinnon välillä. Katolisen kirkon hierarkian korkeimmalla tasolla Pyhä istuin ja paikallistasolla paavia edustanut apostolinen nuntio sekä kuubalaiset piispat muodostivat kirkollisen hierarkian, joka ilmaisi kirkon virallisen kannan vallankumoukseen. Heidän kanssaan dialogiin asettui Kuuban kommunistinen hallitus, joka sai kasvot valtion presidenttinä toimineessa vallankumousjohtaja Fidel Castrossa. Käytännön tasolla kirkon elintilaa muovasivat konkreettiset toimet, joista usein vastasivat katoliset ja kommunistiset ääriryhmät, joiden pyrkimys

edistää omaa asiaansa kärjistyivät ajoittain ryhmittymien välisiin konflikteihin ja konkreettisiin yhteenottoihin.

Fidel Castron vallankumousta ja kommunistista Kuubaa on viimeisten 50 vuoden aikana tutkittu laajasti monien tutkimusalojen ja lähestymistapojen kautta. Katolisen kirkon roolia kuubalaisessa yhteiskunnassa on kuitenkin tutkittu vain vähän. Valtaosassa aiemmasta tutkimuksesta kirkko on huomioitu vain yhtenä vallankumouksen monista osatekijöistä, usein passiivisena ja vallankumouksessa ainoastaan vastaanottavana objektina. Kirkon aktiivista roolia kommunistisessa yhteiskunnassa ja kirkon aseman muotoutumista dialogissa valtion kanssa ei ole aiemmin tarkasteltu väitöskirjatutkimuksen laajuusena tutkimusaiheena. Teologian tutkimuksen lähestymistapoja ja näkökulmia ei myöskään ole hyödynnetty kansainvälisessä Kuubaa koskevassa tutkimuksessa.

Kirkko kylmässä sodassa

Katolisen kirkon asema kommunistisessa yhteiskunnassa muotoutui sekä kirkon sisäisen asemoitumisen että monien sisä- ja ulkopoliittisten tekijöiden vaikutuksesta. Valtion sisällä kirkon aseman muotoutumiseen vaikuttivat ennen kaikkea vallankumouksen poliittinen ja yhteiskunnallinen konteksti sekä kirkon oma aktiivisuus ja sisäinen järjestäytyminen. Fidel Castron johtama hallitus ohjasi kirkon elintilan kehittymistä rajoittavilla toimenpiteillä kuten lakimuutoksilla ja yleisen mielipiteen muovaamisella esimerkiksi propagandan ja julkisten puheenvuorojen kautta. Kommunistiseen yhteiskuntaan kehittyneet poliittiset ja ekonomiset olosuhteet muovasivat kirkon toimintatapautta ja -mahdollisuuksia. Myös siviiliyhteiskunnan järjestäytyminen vallankumouksen ideologian suuntaisesti muovasi kristinuskon ideologista läsnäoloa yhteiskunnassa. Katolisen kirkon sisällä suhdetta valtioon määritteli ennen kaikkea kirkon kuubalainen hierarkia, jonka on myöhemmin arvioitu edustaneen pääasiassa konservatiivista, uudistuksille halutonta tulkintaa kirkon asemasta yhteiskunnassa.

Kansainvälisellä tasolla kirkon asemaa puolestaan muovasivat erityisesti katolisen kirkon universaali luonne sekä 1960–1970-luvuilla vallinnut kylmän sodan maailmanpoliittinen jännitystila. Katolisen kirkon universaalius näyttää määritelleen kirkon aseman muotoutumista sekä kirkon että valtion näkökulmasta. Korkeimman kirkollisen vallan keskittyminen saaren ulkopuolelle sekä Pyhän istuimen ajoittain hyvin voimakas osallisuus kirkon aseman muovaamiseen saarella näyttävät olleen kaksiteräinen miekka kirkon toiminnalle. Kuubalaiselle katolisuudelle Pyhän istuimen ohjaustoimenpiteet ja kansainväliseen yhteisöön liittyminen loivat turvaverkon – kommunistisen hallinnon silmissä samat tekijät kuitenkin heikensivät kirkon luotettavuutta ja loivat epäilyjä ”vieraan, vastavallankumouksellisen toimijan” läsnäolosta kommunistisessa yhteiskunnassa. Kommunistinen hallinto näyttää halunneen säilyttää kirkon aseman yhteiskunnassa ennen kaikkea sisäpoliittisena kysymyksenä. Katolisen kirkon universaalin luonteen vuoksi kansallisen kirkon asemasta muodostui kuitenkin myös ulkopoliittinen tema esimerkiksi Pyhän istuimen diplomaattisten suhteiden näkökulmasta.

Tutkimuksen näkökulmasta on kiinnostavaa ja hedelmällistä, että kirkon aseman muotoutuminen Kuubassa näyttää kietoutuvan moniin aikakaudelle leimallisiin kansainvälisen politiikan kehityskuluihin. Kirkko näyttää liittyneen osaksi kylmän sodan asetelmaa ja vaikuttaneen myös Kuuban valtiolliseen asemoitumiseen aikakauden kriiseissä – ja toisaalta aikauden poliittinen ilmapiiri näyttää muovanneen ratkaisevasti kirkon asemaa Kuubassa. Kirkon aseman kehittyminen kiinnittyy esimerkiksi 1960-luvulla vallinneeseen suurvalta-asetelmaan. Kuuban kommunistisen hallinnon lähestyessä Neuvostoliittoa katolinen kirkko sai tukea elintilansa muovaamiselle muun muassa Yhdysvalloista. Yhdysvaltojen ja Kuuban jännitteisen suhteen vuoksi kysymys kirkon toimintavapaudesta puolestaan muodostui teemaksi, joka ilmensi laajaa kansainvälistä ideologista vastakkainasettelua. Näin kysymys kirkon asemasta kommunistisessa yhteiskunnassa myös sitoi yhteen aikakauden keskeisiä historiallisia ilmiöitä.

Reaktiivisesta proaktiiviseksi

Fidel Castron vallankumouksen kaksi ensimmäistä vuosikymmentä olivat muotoutumisen aikaa sekä valtiolle että katoliselle kirkolle. Kommunistinen hallitus pyrki vakiinnuttamaan uuden yhteiskuntajärjestelmän ja kirkko pyrki löytämään itselleen sijan uudessa yhteiskunnassa. Kumpikin muovasi omaa elintilaansa vuorovaikutussuhteessa toiseen. Myöhempi tutkimus

onkin määritellyt, että eräs kuubalaisen kommunismin erityispiirteistä onkin suhtautuminen uskontoon. Suhtautuminen on vaihdellut ajasta riippuen; yhteistä eri vuosikymmenille on kuitenkin uskonnon olemassaolon tunnistaminen ja tunnustaminen kommunistisessa yhteiskunnassa.

Kronologisesti katolisen kirkon asema kommunistisessa yhteiskunnassa muotoutui 1960-luvun reaktiivisesta, vastustavasta suhtautumisesta 1970-luvun proaktiiviseen, konsensushakuiseen dialogiin. 1960-luvun alussa kirkko ilmaisi voimakasta vastustusta Castron vallankumoukselle. Kirkko vastusti erityisesti vallankumouksen ohjautumista kohti kommunismia. Kommunistisen hallinnon silmissä katolinen kirkko oli epäilyttävä yhteiskunnallinen toimija. Kirkon vastustaessa kommunismia sen asemoituminen tulkittiin väistämättä vastavallankumoukselliseksi ja sen vuoksi uhkaksi kansalliselle vakaudelle. Tämän vuoksi hallinto rajoitti kirkon elintilaa ja pyrki määrittelemään kirkon paikan yhteiskunnassa. Kirkon aktiivinen toiminta oli ennen kaikkea reaktiivista; kirkko oli vastaanottajan ja reagoijan roolissa. Kirkko sopeutui elintilaan, jonka kommunistinen valtio sille osoitti, ja pyrki määritellyistä raameista käsin organisoimaan toimintansa ja käymään dialogia hallinnon kanssa elintilansa muovaamiseksi. Valtaosaa dialogista sävytti molemminpuolinen epäluuloisuus ja ajoittain jopa suoranainen vihamielisyys, joka kärjistyi avoimiksi yhteenotoiksi ja konflikteiksi. Voimakkaimman vastakkainasettelun aikana vaikutti jopa siltä, että kommunistisen hallinnon ohjaustoimenpiteet tulisivat estämään kirkon toiminnan kokonaan – ja että kommunistinen hallinto pyrkisikin poistamaan uskonnollisuuden saarelta pysyvästi.

Kirkko teki aloitteen oman asemansa muovaamisessa 1970-luvulla. Erityisesti kirkon kuubalaisen hierarkian toiminta muuttui proaktiivisemmaksi. Kirkko ilmaisi Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen ja vapautuksen teologian nousun hengessä halukkuutensa dialogiin ja yhteistoimintaan kommunistisen hallinnon kanssa. Kirkon sisällä tapahtuneet henkilöstömuutokset muovasivat ilmapiiriä dialogille myönteisemmäksi. Kirkko perusteli asemaansa ja uudistusmielistä asennoitumistaan yhteiskunnallisen vastuun kantamisella vallinneessa kuubalaisessa todellisuudessa. Kirkon asennoitumisen lieventymiseen vaikutti erityisen merkittävästi latinalaisamerikkalaisen vapautuksen teologian nousu ja kehittyminen 1970-luvulla; uuden teologisen näkökulman kautta katolisen kirkon oli helpompaa nähdä myös Kuubassa dialogin ja yhteistoiminnan mahdollisuuksia kommunistisen hallinnon kanssa. Kirkon avautumisen kanssa samaan aikaan – ja epäilemättä myös avautumisen seurauksena – kom-

munistinen hallinto lievensi suhtautumistaan uskonnollisuuteen ja uskonnonharjoittamiseen. Kirkolle alkoi muotoutua rooli yhteiskunnallisen kehityksen tukijana ja edistäjänä.

Yhteiskunnallisesti aktiivinen kirkko

Kirkko ja valtio ovat kulkeneet pitkän tien karibialaisessa saarivaltiossa 1960–70-luvulta tähän päivään. Suhteen juuret ovat vallankumouksen ensimmäisten vuosikymmenien kehityksessä, mutta myöhemmin erityisesti 1990-luku merkitsi läpimurtoa suhteen normalisoitumisessa ja uskonnollisuuden elpymisessä Kuubassa. Neuvostoliiton romahdus muovasi kuubalaista poliittista ja yhteiskunnallista maisemaa radikaalisti. Paavi Johannes Paavali II:n vierailu Kuubassa vuonna 1998 sekä myöhemmin paavi Benedictus XVI:n vierailu saarella vuonna 2012 merkitsivät uusia diplomaattisia merkkipaaluja.

Katolisen kirkon aktiivisuus kuubalaisessa yhteiskunnassa on noussut esille uusimmassa Kuuban ja Yhdysvaltojen diplomaattisia suhteita koskevassa kehityksessä. Yhdysvaltain presidentti Barack Obama tiedotti joulukuussa 2014, että valtioiden välinen diplomaattinen yhteys palautetaan ensimmäisen kerran sitten vuonna 1961 tapahtuneen siteiden katkeamisen jälkeen. Osana presidentin ilmoitusta hän tiedotti, että katolinen kirkko oli toiminut aloitteentekijänä valtionjohtajien keskusteluyhteyden palauttamiselle. Paavi Fransiscus oli lähestynyt presidentti Obamaa ja Raúl Castroa ehdottaen neuvottelujen aloittamista. Pyhä istuin oli myös toiminut välittäjänä ensimmäisissä neuvotteluissa. Samaan aikaan katolisen kirkon kuubalaiset johtohahmot kardinaali Orteagan johdolla olivat osallistuneet neuvotteluihin kuubalaisten ja yhdysvaltalaisien poliittisten vankien vapauttamiseksi uuden yhteyden näkyvänä symbolina. Tämä kehitys on viimeisin osoitus siitä, että katolinen kirkko on 2000-luvun kommunistisessa Kuubassa aktiivinen toimija, joka ottaa osaa yhteiskunnalliseen keskusteluun. Kirkko pitäytyy edelleen roolissa, jonka se omaksui vallankumouksen ensimmäisinä vuosikymmeninä: yhteiskunnan kommentaattorina ja yhteiskunnallisen kehityksen edistäjänä kommunistisessa valtiossa ja kommunistisen hallinnon kanssa toimien.

Kirjoittaja työskentelee tohtorikoulutettavana Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa. Hänen yleisen kirkkohistorian alan väitöskirjansa käsittelee katolisen kirkon aseman muotoutumista kuubalaisessa kommunistisessa yhteiskunnassa Fidel Castron vallankumouksen ensimmäisinä vuosikymmeninä 1959–1978.

Luonnollinen moraalilaki – luterilaista ja raamatullinen etiikka – reformoitua?

Suomalaisessa kirkollisessa keskustelussa vaikuttaa olevan aika yleinen mielikuva, että luterilainen etiikka korostaa "luonnollista moraalilakia" ja reformoitu etiikka "raamatullista etiikkaa". Taustalla lienee tällöin yhtäältä modernin reformoidun teologian suuren nimen Karl Barthin esittämä kritiikki niin kutsuttua "luonnollista teologiaa" kohtaan ja "Kristuksen herruuden" korostaminen kristillisen etiikan lähtökohtana sekä hänen vaikutuksensa ekumeenisessa liikkeessä, johon etenkin 1960–70-lukua ajatellen liittyy mielikuva tämänpuoleisiin keskittyvästä, poliittisesti värityneestä eettisestä entusiasmista. Taustalla lienee myös 1950-luvulla virinnyt vastakkainasettelu herätys- tai kasvukristillisyyden välillä, joka tosin näyttää viime aikoina laantuneen tai löytäneen uusia muotoja jaotelussa "liberaali" ja "konservatiivinen".

Tällainen vastakkainasettelu "luonnollisen" ja "raamatullisen" välillä näyttää esimerkiksi Lutherin teologiaa ajatellen olevan turhan jyrkkä ja myös harhaanjohtava. Eroja toki on, mutta näin yksinkertainen ei asetelma ole. Tätä osoittaa jo se, että Keski-Euroopassa ajateltiin varsinkin 1900-luvun alkupuolella usein niin, että luonnollinen moraalilaki edustaa katolista etiikkaa, kun taas "uskon etiikka" on "evangelista" tai protestanttista etiikkaa. Tämä suuntaus vahvistui II MS:n jälkeen, kun luterilaisuuden edustaman "luonnollisen lain" ajatuksen tulkittiin kahden regimentin oppiin liittyneenä myötälleen natsi-ideologiaa. Toisaalta juuri luonnollinen moraalilaki ja sen yksilöä suuremmat periaatteet olivat jo antiikin aikana suojelleet esimerkiksi tyrannien mielivallalta ja tarjonneet perustelun heidän syrjäyttämislleen.

Pohjoismaisessa luterilaisuudessa luonnollisen lain asema säilyikin paremmin jo siksi, että esimerkiksi Norjassa ruotsalaisen 1930-luvun Luther-tutkimuksen pohjalta perusteltiin kirkollista vastarintaa mie-

hittäjää vastaan, näkyvimpänä hahmona piispa Eivind Berggrav. Perinteen säilymiseen on vaikuttanut korostus luonnollisesta laista universaalin rakkauden lain ja sitä kautta myös Jumalan tahdon ilmentäjänä, jonka kautta voidaan kritisoida kohtuuttomuuksia vaikkapa lainkäytössä. Jo 1500-luvun Ruotsin reformaattorin Olaus Petrin tuomarinohjeissa liitettiin luonnollisen lain perintöön ja todettiin: "Mikä ei ole oikeus ja kohtuus, ei saata olla lakikaan". On myös huomionarvoista, että Dietrich Bonhoeffer pyrki keskellä natsi-Saksan kokemuksia 1940-luvun alussa kirjoittamassaan käsikirjoituksessa teokseensa Ethik perustelemaan "luonnollisen" käsitteen myös evankelisessa etiikassa Kristus-uskosta käsin. Hänen mukaansa "luonnollista lakia" ei pitänyt jättää vain katolisten yksinoikeudeksi.

Nykyisessä evankelisessa etiikassa on ainakin saksalaisessa keskustelussa pidetty varsin yleisenä ajattelutapana ainakin seuraavia periaatteita liittyen luonnonoikeusajatteluun: 1) luonnonoikeuskäsite on monitulkintainen, 2) luonnonoikeusajattelun funktio on yksiselitteinen ja 3) luonnonoikeusajattelu kumpuaa olemisen peruskysymyksistä. On myös hyvä huomata, että luonnonoikeusajattelun roolin heikomman suojelijana ja toiminnan kohtuullistajana on pitkälti ottanut yleinen ihmisoikeusajattelu jo Yhdysvaltain itsenäisyysjulistuksesta (1776) ja Ranskan vallankumouksesta (1789) lähtien. Se on lähtökohtana myös YK:n kansainvälisessä ihmisoikeuksien julistuksessa (1948). Toisaalta uusimmassa keskustelussa on kiinnitetty huomiota siihen, että ihmisoikeusajattelun aito globaalisuus edellyttäne sitä, että otetaan perinteistä (modernia) yksilökeskeistä ihmisoikeuskäsitystä enemmän huomioon myös yhteisölliset näkökohdat - yksilöä unohtamatta.

¹ Alustus teologisessa opintopiirissä Lohjalla 16.12.2014.

Luonnollinen moraalilaki oikeusfilosofisena kysymyksenä antiikista moderniin

Taustaksi vielä hieman tarkemmin siitä, mitä luonnollisella moraalilailalla on tarkoitettu oikeusfilosofisesti.² Ensinnäkin "luonnonoikeus" käsitteenä tarkoittaa "niitä oikeusnormeja, jotka ovat sitovia kaikille ihmisille riippumatta positiivisista laeista ja konventioista", ts. säädännäisoikeudesta. Tekemällä erottelu "luonnon" ja "lain" välillä oli tarkoitus tehdä mahdolliseksi säädettyjen lakien kritisointi. Esimerkiksi Platon pyrki kytkemään ideaopissaan lait hyvän muuttumattomaan ideaan. Vaikka hän hahmottelee ideaalisen lainsäätäjän ideaa, joka toteuttaisi hyvän olemusta, säilyy silti jännite ihannemaailman ja konkreettisen todellisuuden välillä. Poliittinen järjestys on siis epätäydellinen.

Aristoteles kehitti puolestaan johdonmukaisesti teologisen, päämäärähakuisen luonnonoikeuden hahmotuksen, jossa hän näki poliittisen oikeuden olevan osaksi luonnollinen, osaksi laein säädelty. Luonnollinen oikeus pätee omalla painollaan riippumatta ihmisten hyväksynnästä. Käsitteistä ihmisestä poliittisena eläimenä ja yleiset oikeudenmukaisuuden rakenteet muodostavat yleiset lähtökohdat tälle ajattelulle. Sopimukseen perustuvat lait voivat muuttua, mutta kun sopimus on tehty, niiden on tarkoitus olla yleisesti sitovia. Kuten vanha oikeusperiaate sen sanoo: sopimukset on pidettävä, *pacta sunt servanda*. Aristoteles näki tietyn perustuslain olevan kullekin yhteisölle luonteenomaista. Varjopuolena ajattelussa oli ajatus ihmisten luontaisesta epätasa-arvoisuudesta.

Stoalaiset, joiden käsitteistöä mm. apostoli Paavali hyödynsi, laajensivat ajattelua pohdintoihin oikeuden ideasta koko ihmiskuntaa ajatellen. Stoalaiset korostivat luonnonoikeuden normatiivista luonnetta enemmän kuin aiemmin. Luonnonlaki on ikuinen laki (*lex aeterna*), järjen tunnistettavissa oleva ja tahdon seurattavissa oleva käsky. Näin luotiin perusta luonnonoikeudelle normijärjestelmänä. Cicero pyrki soveltamaan tätä roomalaiseen oikeusjärjestelmään: lait ovat sitovia, kun ne ovat yhtäpitäviä luonnonoikeuden kanssa. Ciceron kautta ajatus päättyy roomalaisen oikeuden kokoavaan *Corpus iuris civilis* -kokoelmaan, joka on vaikuttanut meidän päiviimme asti. Cicero ja stoalaiset vaikuttivat eniten myös teologiseen luonnonoikeuskäsitykseen Augustinuksen ja Tuomas Akvinalaisen kautta.

Teologinen luonnonoikeuskäsitys joutui kriisiin uuden ajan tieteenkäsityksen myötä, kun perustaa varmalle tiedolle ei enää löydettykään todellisuuden objektiivisesti tavoitettavissa olevasta järjestyksestä vaan subjektista ja hänen tahdostaan. Esimerkiksi Immanuel Kant puhui "kopernikaanisesta käänteestä" filosofiasa, kun hän otti filosofisen tieto-oppinsa lähtökohdaksi ihmisen tietokyvyn edellytykset. Silti hänkään ei hylännyt ajatusta sisimmässä olevasta moraalilaista, vaan kehitti mm. ihmisoikeusajatteluun keskeisesti vaikuttaneen ajatuksen siitä, että ihmisiä ei pidä kohdella välineinä vaan päämäärinä sinänsä sekä niin kutsutun kategorisen imperatiivin, jonka mukaan eettisen toiminnan lähtökohdana on, että on toimittava sellaisen periaatteen mukaan, jonka voisi ajatella tulevan yleiseksi laiksi. Lisäksi Kant piti Jumalaa eräänlaisena moraalin takuumiehenä.

Luonnonoikeusajattelussa tapahtuu myös käänne filosofisesta ja teologisesta luonnonoikeuspohdinnasta kohti poliittista etiikkaa. Luterilainen oikeusfilosofi Hugo Grotius erotti 1600-luvulla luonnonoikeuden ja teologian periaatteellisesti toisistaan korostaessaan, että meidän tulee toimia kuin jumalaa ei olisi, *etsi deus non daretur*. Taustalla olivat mm. 30-vuotisen sodan karvaat kokemukset, jotka osaltaan tekivät uskonnosta länsimaisessa yhteiskunnallisessa ajattelussa enemmän tai vähemmän yksityisasian.

Poliittisessa käytössä luonnonoikeutta käytettiin perustelemaan valtiollista oikeuspakkoa. Erityisen radikaalisti tähän suuntaan eteni Thomas Hobbes. Hän kytki luonnonoikeuden perustan tahtoon ja yksilön järkeen. *Leviathan* -teoksessa hän edustaa kantaa, jonka mukaan luonnollinen oikeus tarkoittaa yksilön valtaa pyrkiä tahtonsa mukaan itsesäilytykseen. Luonnontilassa jokaisella oli tämän mukaan oikeus kaikkeen. Luonnolliset lait taas pyrkivät sopimussuhteiden säilyttämiseen. Sopimussuhteet velvoittavat kuitenkin vain moraalisesti ja luovat pohjaa yksilön järjensä pohjalta vapaasti tekemälle sopimukselle, jolle valtio poliittisena yksikkönä antaa lain suojan. Luonnonlaki ei enää ole luonteeltaan perustava vaan valtiota palveleva, ihmistä suojeleva periaate. John Locke seurasi samaa linjaa, vaikkakin hän terminologisesti liittyi lähemmin kristilliseen perinteeseen. Locken mukaan kuitenkin yksilöllä oli jo luonnontilassa oikeus omaisuuteen merkityksessä elämä, vapaus ja omistamisen oikeus. Poliittinen yhteisö ei poista näitä oikeuksia vaan ainoastaan rajoittaa niitä. Valtion tehtävä rajataan turvallisuuden takaamiseen. Erityisesti

2 Filosofinen katsaus perustuu pääosin Georg Zenkertin artikkeliin 2003, 130-131.

Yhdysvalloissa ja yleensä anglosaksisessa maailmassa nämä liberalismiin ajatukset ovat vaikuttaneet laajalti.

Samuel von Pufendorf systematisoi luonnonoikeutta koskevia ajatuksia vaikutusvaltaisessa teoksessaan *De Jure Naturae et Gentium* (Libri VIII 1672). Hän teki eron fyysisen ja moraalisen luonnon välille. Ihmisen vapaus pohjautuu järkeen ja tahtoon sekä toteutuu yhteiskunnassa, jossa rajoitetaan tätä vapautta suojelutoimenpiteenä. Sosiaalisuuden periaatteesta liikkeelle lähtien hän analysoi, mitkä ovat niitä normeja, jotka luovat edellytykset ihmisarvoiselle elämälle. Nämä käsittävät yksilön oikeudet ja erilaisten yhteisömuotojen oikeudet perheestä valtioon ja kansojen oikeuteen asti. Näin luotiin samalla asiallisesti ottaen perusta perus- ja ihmisoikeuksille. Pufendorf ei selkeästi erota ihmisjärjen autonomista ja Jumalan tahtoon perustuvaa käsitystä luonnonoikeudesta vaan ajattelee, että vaikka tieto käskyistä perustuu järkeen, niiden pätevyys perustuu Jumalan tahtoon. Toisaalta luonnollisen järjen tavoitettavissa tulee olla sen todistaminen, että Jumala on luonut tämän oikeuden.

Vasta Immanuel Kant, johon huipentui modernin luonnonoikeusajattelun kehkeytymisen ajanjakso 1700–1800-luvun taitteessa, perusti luonnonoikeuden autonomisen, itsenäisen järjen ajatukseen. Rationalismin ja empirismin yhdistämiseen pyrkineen Kantin mukaan normeja ei voi johtaa havaittavista tosiasioista vaan ennen kokemusta *a priori* järjestä. Oikeussäännöt koskevat vain ulkoista käytöstä erotuksena moraalisiin velvollisuuksiin. Kantin luonnonoikeusajattelun mukaan vasta valtiossa toteutuu sitova, kaikkien vallanpitäjien tahto. Jean-Jacques Rousseau antamaa esikuvaa seuraten Kant ajattelee tasavaltaisen järjestyksen luovan perustan yhdistetylle kansan tahdolle. Tällöin joudutaan kuitenkin konfliktiin yleisen ja yksittäisen välillä ajatellen esimerkiksi kansansuvereniteetin alistaisuutta kulloisenkin vallanpitäjän tahdolle. Hegel pyrki puolestaan ratkaisemaan jännitteen oikeuden ja politiikan välillä hahmottelemalla järjestelmän, jossa abstrakti oikeus ja moraalisuus toteutuisivat konkreettisen poliittisen kansan siveellisyydessä ja perustuslaissa. Näin hän sekä historiallisti luonnonoikeuden että pyrki pelastamaan sen sisällön. Tätä perua ovat monet kansalaiskuntoon ja siveysoppiin liittyvät kansallishenkiset korostukset myös meillä – ennen muuta Snellmanin ajatusten kautta suodattuneina.

Niin kutsuttu historiallinen koulukunta vaati sitten käännettä positiiviseen eli säädännäisoikeuteen ja

luopumista kaikista luonnonoikeudellisista rakennelmista. Vasta toisen maailmansodan jälkeen luonnonoikeusajattelu elpyi jälleen esimerkiksi Saksassa – osoituksena tästä esimerkiksi Saksan liittotasavallan perustuslaki ja perustuslakituomioistuimen perustaminen. Vuoden 1949 liittotasavallan perustuslaissa on jopa viite Jumalan kasvojen edessä toimimiseen. Lain johdannossa todetaan: ”Tietoisena vastuustaan Jumalan ja ihmisten edessä, innoittajana tahto säilyttää kansallinen ja valtiollinen yhtenäisyytensä ja palvella maailman rauhaa yhdistyneessä Euroopassa tasaveroisena jäsenenä, on Saksan kansa... antaakseen valtiolliselle elämälle ylimenoaikana uuden järjestyksen, päättänyt perustuslaillisen valtansa nojalla tästä perustuslaista Saksan liittotasavallalle.” Perustuslaki alkaa luettelolla perusoikeuksista ja toteaa mm.: 1) Ihmisen arvo on koskematon. Sen huomioon ottaminen ja suojeleminen on kaiken valtiovallan velvollisuus. 2) Missään tapauksessa ei saada koskea perusoikeuden olemukseen”. Pohjavire on siis selvästi luonnonoikeudellinen siinä mielessä, että koskematon ihmisarvo ja koskemattomat perusoikeudet ovat kaiken lainsäädäntö- ja toimeenpanovallan ylin kriteeri. Näin ollen pyritään edustamaan käsitystä luonnonoikeudesta, joka kestää myös erilaisissa historiallisissa olosuhteissa. Tämäkään järjestely ei tosin ole aukoton: esimerkiksi Unkarissa Fides-puolueen suuri enemmistö teki mahdolliseksi sikäläisen perustuslakituomioistuimen vallan rajoittamisen.

Luonnollinen moraalilaki teologisena kysymyksenä: nominalistit universalismin horjuttajina

Varhaisessa kirkossa yhdistettiin Uuden testamentin perusajatukset Jumalan laista Platonin, Aristoteleen ja stoalaisten käsityksiin siitä, mikä on luonnollinen laki (Room. 2:14: ”Pakanakansatkin, joilla ei ole lakia, saattavat luonnostaan tehdä, mitä laki vaatii. Silloin pakanat, vaikkei heillä lakia olekaan, ovat itselleen laki”; Mt. 7:12: ”Kaikki, minkä tahdotte ihmisten tekevän teille, tehkää te heille. Tässä on laki ja profeetat”; Mt. 22:37–40: ”Jeesus vastasi: ”Rakasta Herraa, Jumalaasi, koko sydäimestäsi, koko sielustasi ja koko mielestäsi. Tämä on käskyistä suurin ja tärkein. Toinen yhtä tärkeä on tämä: Rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi. Näiden kahden käskyn varassa ovat laki ja profeetat.”)³ Keskeistä oli luonnollisen lain universaali sitovuus, joka perustuu ihmisenä olemisen perusehtoihin luomisessa. Pidetään kiinni siitä, että luonnollinen laki

3 Historiallisessa katsauksessa on hyödynnetty Eilert Hermsin artikkelia 2003, 131–133.

on tiedettävissä, konsensus saavutettavissa ja siitä kiinni pidettävissä, koska se perustuu ihmisluontoon (Room. 2:14–15) ja on lausuttu selvästi julki jumalallisessa laissa.

Kirkkoisät ajattelivat yleisesti, että kaikille tunnetun luonnollisen lain sisältö on nk. kultainen sääntö ("Kaikki minkä tahdotte ihmisten tekevän teille, tehkää te heille") ja sen ilmentämä lähimmäisenrakkauden vaatimus, jonka seuraaminen johtaisi ihmisten väliseen oikeudenmukaisuuteen ja vanhurskauteen. Useimpien kirkkoisien mielestä ihmiset eivät kuitenkaan arjessa seuraa kultaista sääntöä. Vaikkei sääntö viittaa suoraan Jumala-suhteeseen, ei sitä ja sen ilmentämää rakkauden vaatimusta voida heidän mukaansa täyttää ilman oikeaa Jumala-suhdetta.⁴ Näin ollen jo tämä lähtökohta edellyttää erottelua luonnollisen jumalatuntemuksen ja Kristuksessa annetun raamatullisen ilmoituksen ja sen tarjoaman oikean ja pelastavan Jumala-suhteen välillä.

Augustinus ja Tuomas Akvinolainen kehittivät kristillisen teologian historiassa ehkä vaikutusvaltaisimmat esitykset luonnollisesta moraalilaista. Molemmat näkivät luonnollisen lain tuntemisen ja konsensuksen löytymisen perustuvan luonnolliseen valoon asioista (*lumen naturale*). He molemmat ajattelivat filosofisesti ottaen klassisen objektivismiin puitteissa, jonka mukaan ihmisen äly, intellekti voi objektiivisesti tunnistaa hyvän ja saada tahdon suuntautumaan hyvään päämäärään sekä sitä kohti vievään tekoon. 1200-luvun nominalistit kuten Johannes Duns Scotus sekä William Ockham horjuttivat tätä ajattelua korostamalla yksilöoloiden tosiolevaisuutta yleiskäsitteiden sijaan. Tätä myöten kylvettiin siemeniä oikeuskäsityksen universaalisuuden ajatuksen horjuttamiselle. Duns Scotuksen mukaan tieto luoduista hyvistä "hyvinä" on riippuvainen siitä, että ne ovat hyviä vain suhteessa Jumalaan ja riippuvaisia tiedosta Jumalasta korkeimpana hyvänä. Tämän tiedon voi antaa vasta armon valo (*lumen gratiae*) Kristus-ilmoituksen myötä. Tämä käsitys viittasi jo kohti reformaation ajan käsityksiä. Roomalaiskatolisessa kirkossa se kuitenkin laajalti torjuttiin ja keskittyttiin tomistisen käsityksen kehittämiseen.

Lutherin tapauksessa voidaan sanoa, että hän oli filosofisesti lähinnä nominalisti, mutta teologisesti realisti eli uskoi yleisen, Jumalan ilmoitukseen ja läsnäoloon

perustuvan, totuuden ja todellisuuden läsnäoloon ihmisestä riippumatta – esimerkkinä Kristuksen todellinen läsnäolo ehtoollisella. Lutherin ajattelussa luonnollisen jumalatuntemuksen mahdollisuus kuuluu yhteen luonnollisen moraalilain täyttämisen mahdollisuuden kanssa. Itseään etsivä luonnollinen ihminen on itseensä käpertynyt ja hänen rakkautensa on vääristynyt. Voidakseen täyttää lain vaatimuksen ihmisen pitää tietää, mikä on lain vaatimuksen kohde ja miten se syntyy. Luonnostaan ihminen kyllä tuntee Lutherin mukaan Jumalan olemuksen ja ominaisuudet sillä perusteella, että Jumalan hyvät lahjat ja teot ovat nähtävissä luomakunnassa (vrt. Room. 1:20). Voidaan nähdä, että Jumalan olemus on lahjoittaa hyvää ja ohjata tekemään hyvää. Luoja on vanhurskas, viisas, iankaikkinen, kaikkivaltias ja hyvä. Kuitenkin pelkkä ajatteleva, spekulatiivinen tai abstrakti tieto ei vielä tuo osallisuutta Jumalasta tai tee ajattelijasta vanhurskasta, viisasta, kuolematonta tai hyvää. Kun ihminen hakee Jumalasta omaa hyväänsä, hän toimii vääristyneellä tavalla itsekkäästi. Sydämessä olevaa jumalatuntemusta käytetään väärin, kun sitä käytetään kapean minäkeskeisesti. Myös hurskauden tavoittelu voi Lutherin mukaan vääristyä itsetyytyväiseksi palkkioajatteluksi.⁵

Tarvitaankin uskoa ja uskossa läsnä olevaa Kristusta vaikuttavana vanhurskautena, Jumalan lahjaa, jonka pohjalta syntyisessä tapahtuu uskon kautta muutos, niin että pidämme Jumalan sanaa vanhurskaana ja Jumala pitää meitä Kristuksen tähden vanhurskaana eli vanhurskauttaa, pelastaa. Sanan ja sakramentin kautta Jumala muuttaa ihmisen, niin että hänestä tulee Sanan (Kristuksen) kaltainen ja Jumalan sanan muoto (*forma*) on hänessä. Tämä muodon läsnäolo ihmisessä on reaalista: ihminen tulee osalliseksi Jumalan ominaisuuksista kuten totuudesta ja vanhurskaudesta. Lutherin mukaan ihmisen tulee siis päästä sanan kautta osalliseksi Jumalan ominaisuuksista, jotta hän voisi täyttää kultaisen säännön, elää luomistarkoituksen mukaisesti toisia varten ja rakastaa Jumalaa yli kaiken.⁶ Toisaalta tämä vanhurskaus on vain alkavaa eikä muuta ihmistä kokonaan ennen kuin tulevassa täyty-myksessä, taivaassa. Ihmisen vanhurskaus pelastavassa ja perimmäisessä merkityksessä on aina Kristuksen vanhurskautta, ulkoista ja vierasta vanhurskautta.

Erottelu luonnollisen ja erityisen jumalatuntemuksen välillä ei kuitenkaan merkitse, ettei luonnollista mo-

4 Raunio 1993, 64.

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

6 Raunio 1993, 171–172.

raalitajua tai luonnollista jumalatuntemusta ja jumala-kaipuuta voida käyttää palvelemaan sanoman välittymistä ja pedagogista ymmärtämistä kirkon missiossa sekä tehtäessä yhteistyötä sosiaalieettisissä kysymyksissä ja viestittäessä kristillisen elämänskatsomuksen mukaista arvopohjaa ei-kristityille ja niille, jotka eivät ole sisällä kirkollisessa kielipelissä. Päinvastoin voidaan ajatella, että luonnollinen moraalilaki voi kaikesta huolimatta toimia siltana moraalille keskustelulle ja lähentää kirkkoa muuhun yhteiskuntaan, vaikka teologisesti ymmärrettynä luonnollinen moraalilaki ei olekaan sama asia kuin yleinen mielipide. Luonnollista kaipuuta kohti pyhyttä voidaan käyttää hyväksi kontekstualisoitaessa kristillistä sanomaa (vrt. Paavalin puhe Areiopagilla Apt. 17:22–34).

Viitaten keskusteluun ”luonnollisesta” ja ”raamatullisesta” tai ”luterilaisesta” ja ”reformoidusta” onkin hyvä huomata, että niin luterilainen kuin reformoitu vanhaprotestantismi pitivät kiinni siitä, että luonnon-oikeutta ei tunneta vain sillä perusteella, että se on läsnä omassatunnessa tai kymmenessä käskyssä, vaan sitä pitää etsiä. Kristikunnassa todellisuuskäsityksen perustana on Kristus-ilmoitus ja kristikunnan ulkopuolella ihmisen olemisen perusehdot, jotka Kristus-ilmoitus voi valaista. Luonnonoikeus Jumalan tahtona merkitsi siis tätä. Kyse ei ollut syntyinlankeemuksen todellisuuden kieltämisestä, mutta ei myöskään luomistodellisuuden reaalisuuden kieltämisestä. Tunnusomaista niin luterilaiselle kuin reformoidulle perinteelle oli jännite sen välillä, että Jumalan luomistahto on tunnettavissa jo ihmiseksi luomisen perusteella ja toisaalta, että sen merkitys avautuu täydessä mitassa vasta valaistulle järjelle.

1500-luvun loppupuolelta 1700-luvun loppuun saavuttaessa kehittyi kaksi perinnettä, joista käsin kehiteltiin ajatusta järjen roolista luonnonoikeusajattelussa. Ensimmäinen (Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Hume) lähti liikkeelle ”puhtaan järkevästä” ajatuksesta, jonka mukaan maailman tapahtumilla ja ihmiselämällä on universaalit ehdot, jotka toimivat ohjenuorana kaikille moraalil- ja oikeuslaeille. Toisen tradition mukaan (Pufendorf, Thomasius, Rousseau) lähdetään liikkeelle ”puhtaan järkevästä” teoriasta oikeuden universaaleista edellytyksistä ja niissä olevista kriteereistä oikeuslauseille ilman, että otetaan kantaa ”metafyysisiin” tai ”ideologisiin” kysymyksiin ihmisenä olemisen universaaleista edellytyksistä.

Tähän kehitykseen järjen autonomian korostamisesta reagoi katolinen uusskolastiikka, joka palautti uudestaan keskusteluun tomistisen eli Tuomas Akvinolaisen ajatteluun palautuvan luonnonoikeustradition. Nyt kamppailtiin siitä, millainen on ”oikea järki” – uuden

ajan välineellis-looginen järki/ratio vai klassinen äly/intellekti, jonka katsotaan tavoittavan asioiden objektiivisen olemuksen suhteellisen tarkasti. Tätä tomistista ajattelua kritisoivat ”autonomisen etiikan” edustajat, jotka halusivat rakentaa ajattelunsa Immanuel Kantin antamien impulssien varaan.

Protestanttisella puolella tosin ajateltiin järjen ja moraalil- luonnollisen valon olevan kykenemätön ta-voittamaan konkreettisesti totuutta maailmasta ja ihmisestä, mutta pidettiin luonnollista moraalikykyä kasvatuskelpoisena eikä torjuttu moraalitajua osana ihmisen olemusta ja arvokkuutta. Luonnollisen järjen ja moraalitajun arvostaminen teki mahdolliseksi osallistua yhteiskunnalliseen keskusteluun yli tunnustuskuntarajojen (Pufendorf, Leibniz, Wolf). Vasta Kantin esittämän kritiikin myötä evankeliset teologit alkoivat ajatella Kantin mallin vastaavan myös teologisesti käsitystä järjen rajoista (uusprotestantit Ritschl, Hermann) sekä esivallan tehtävän olevan vain rauhan ja turvallisuuden ulkoinen takaaminen. Luonnon-oikeusajattelu syrjäytyi etenkin uusprotestanttisen saksalaisen teologian vaikutuspiiristä sekä sitä kautta esimerkiksi kuulun reformoidun teologin Karl Barthin ajattelusta. Luonnonoikeusteema kuitenkin palasi keskusteluun pohdittaessa erityisen kristillisen sosiaali-etiikan mahdollisuutta (E. Brunner, P. Althaus, W. Elert, H. Thielicke).

Luonnollisen lain suhde yleiseen oikeustajuun tai raamatulliseen etiikkaan ei joka tapauksessa aina näytävä olevan selvä. Palaankin tähän kysymyksenasetteluun vielä suomalaisen Luther-tutkimuksen ja Dietrich Bonhoefferin teologian sekä uusimman roomalaiskatolisen keskustelun kautta.

Luonnollinen moraalilaki ja suomalaisen Luther-tutkimuksen uusi vaihe: usko ja rakkaus

Suomalaisessa Luther-tutkimuksessa luonnollista moraalilakia ovat pohtineet etenkin Lauri Haikola ja Antti Raunio. Haikola mm. näki Lutherin liittyneen pikemminkin skotistis-voluntaristiseen, Jumalan kulloistakin tahtoa korostavaan luonnonoikeusperinteeseen kuin tomistis-intellektuaaliseen luonnonoikeuskäsitteeseen. Olennaista on, että Luther ymmärsi luonnollisen moraalilain teologisesti eikä vielä Hugo Grotiuksen, ja erityisesti Kantin jälkeiseen, tapaan Jumala-uskosta riippumattomaksi. Valistuksen aikana mittapuuksi nousivat enemmän tai vähemmän korostuneesti järki ja ihmisten yhteiset sopimukset. Tieto-opillinen epävarmuus on heijastunut siihen, että

luonnonoikeuden perustelut ovat olleet hakisissa. Välillä päädyttiin varsin positivistiseen ajatteluun eli säädännäisoikeuden jäykkään korostamiseen, mutta nyttemmin on kuunneltu myös luonnonoikeudellista kritiikkiä säädännäisoikeutta kohtaan, vaikka esimerkiksi juristien parissa luonnonoikeusteoreetikot lienevät harvalukuisia. Yleinen havainto lienee silti se, että laki ei välttämättä ole identtinen oikeuden – tai yleisen oikeustajun – kanssa; hyve-etiikkaa on korostettu aiempaa enemmän. Laki kun ei aina ehdi perässä, mutta hyveellinen voi uudessakin tilanteessa ainakin periaatteessa toimia hyveellisesti.⁷

Antti Raunio kritisoi väitöskirjassaan *Summe des Christlichen Lebens* (1993) Lauri Haikola siinä, että tämä liittyy kultaisen säännön vain lain ulkoiseen puoleen eli kymmenen käskyn toiseen tauluun, jolloin rakkauden käsky irtautuu ensimmäisestä taulusta eli Jumala-suhteesta eikä rakkauden käsky näy tällöin sisältävän minäsuuntautuneen egoismin, itsekkyyden murtaamista. Tätä voisi jatkaa pohdinnalla, jonka mukaan irrottamalla Jumalan rakkauden käsky lain ensimmäisestä taulusta – eli uskosta ja rukouksesta – päädytään helposti ajattelutapaan, jonka nojalla kultainen sääntö irtautuu raamatullisesta taustastaan eli 10 käskystä, rakkauden kaksoiskäskystä ja vuorisaarnasta. Asiassa onkin tehty korjausliikettä. Esimerkiksi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispainkokouksen selvityksessä vuodelta 2010 todetaan: "Laki on reformaattoreiden mukaan ilmoitettu paitsi Raamatussa, myös jossain määrin jokaisen ihmisen omassatunnossa luonnollisena lakina. Lain perimmäisenä sisältönä on puolestaan pidetty rakkauden kaksoiskäskyn vaatimusta Jumalan ja lähimmäisen rakastamisesta. Rakkauden sisältöä ei ole pidetty kaikilta osin muuttumattomana, vaan rakkauden vaatimuksen on katsottu voivan muuttua eri aikoina erilaisissa konkreettisissa tilanteissa. Tämä käsitys periytyy jo Lutherin teologiasta. Toisaalta Lutherin mukaan on olemassa Jumalan antamia käskyjä, jotka eivät muutu aikojen kuluessa." Näin ollen painotetaan sitä, että laki on ilmoitettu myös Raamatussa, ei vain luonnollisessa moraalitajussa ja että Jumalan käskyt eivät ole palautettavissa yleiseen rakkauden lakiin, joka muuttuu ajan ja paikan mukaan, vaan on olemassa muuttumattomia käskyjä – kuten 10 käskyä.

Dietrich Bonhoeffer ja "luonnollinen elämä" sitoutumisena Jumalaan ja ihmiseen

Hieman vertailukohtaa luterilaisesta traditiosta jälleen maailmalta. Dietrich Bonhoeffer kirjoitti kesällä 1944 otsakkeella "Jumalan kymmenen sanan ensimmäinen taulu". Bonhoeffer halusi nimityksellä "Jumalan 10 sanaa" korostaa, että 10 käskyä "...ei ole viisaiden ja kokeneiden miesten pitkän pohdiskelun tulos ihmiselämästä ja sen järjestyksistä, vaan Jumalan ilmoitussana, jonka alla maa järkkyy ja sen perusrakenteet liikkuvat. ...niissä on koko Jumalan tahto ilmaistu. Kuvaus kymmenestä käskystä ennen kaikkia muita Jumalan sanoja tulee mitä selkeimmin esiin kahden taulun säilyttämisessä liiton arkussa kaikkein pyhimmissä. Kymmenen käskyä kuuluvat pyhyteen. Täällä, Jumalan armollisen läsnäolon paikassa maailmassa, niitä täytyy etsiä ja täältä ne siirtyvät yhä uudelleen maailmaan (Jes. 2:3)."

Bonhoeffer ei suinkaan luovu luterilais-uusitestamentillisestä ajatuksesta, jonka mukaan ihminen voi luonnostaan tuntea Jumalan lain. Hän kirjoittaa: "Tunteakseen nämä elämän lait ei ihmisen tarvitse olla kristitty, vaan seurata ainoastaan kokemustaan ja tervettä järkeään. Kristitty... on valmis toimimaan yhdessä näiden kanssa ja taistelemaan, kun on kyse yhteisten tavoitteiden toteuttamisesta...ratkaiseva ero... Siellä puhuu järki, täällä puhuu Jumala. ...Jumalan ensimmäinen sana kymmenessä käskyssä on: 'Minä'. Ihminen on tekemisissä tämän minän kanssa, ei joidenkin yleisten lakien kanssa... Jokaisessa kymmenen käskyn sanassa Jumala puhuu pohjimmiltaan itsestään, ja se on pääasia niissä. Siksi ne ovat Jumalan ilmoitus... 'Kymmenessä sanassa' Jumala puhuu niin armostaan kuin käskystään. Ne eivät ole lauselmia, jota voisimme kutsua tiettyssä määrin Jumalasta erillisenä Jumalan tahdoksi, vaan niissä ilmoittaa itsensä kokonainen, elävä Jumala sinä, jona Hän on. Tämä on pääasia."

Jatkaen samaa logiikkaa Bonhoeffer määrittelee Ethikteoksessaan 1940-luvun alussa "luonnollisen elämän" Jumalan tässä maailmassa ylläpitämäksi elämän hahmoksi. "Luonnollinen" ja "raamatullinen" eli Jumalan tahdon mukainen siis samastuvat. Aivan samoinhan

7 Ehkä näkyvin esimerkki tomismin puolestapuhujista nykyisessä filosofisessa keskustelussa on Alasdair MacIntyre. *After Virtue* eli *Hyveen jälkeen* -teoksesta tutuksi tulleen MacIntyren mukaan tomismi näyttää olevan tosiasiallinen viitekehys myös niillä, jotka eivät sitä periaatteessa tunnusta. Se kykenee hänen mukaansa parhaiten avaamaan käsityksen inhimillisen tiedonhankkimisen prosesseista ja niiden päämäärähakuisuudesta, teleologisuudesta. Ks. Vainio 2014, 448.

Luther ajatteli rakkauden lain vaatimuksen koskevan kaikkia. Bonhoeffer kirjoittaa: "Kirkolla ei ole kahdenlaista sanaa, yleisjärkevä-luonnonoikeudellinen ja kristillinen, yksi sana siis ei-uskoville ja toinen uskoville. ... Kirkolla ei ole kahdenlaista käskyä käytössään, yhtä maailmalle ja toista kristilliselle seurakunnalle, vaan sen käsky on Jeesuksessa Kristuksessa ilmoitettu *yksi* Jumalan käsky, jota se julistaa kaikelle maailmalle."⁸ Tässä käytetään sanaa "käsky" mitä ilmeisimmin merkityksessä "kaste-, lähetys- ja opetuskäsky": "Menkää siis ja tehkää kaikki maailman kansat minun opetuslapsikseni. Ja katso, minä olen teidän kansanne kaikki päivät maailman loppuun asti." Käsky kytkeytyy kymmeneen käskyyn kahden taulun logiikan mukaan: usko Jumalaan ja rakkaus lähimmäiseen. Bonhoeffer kirjoittaakin: "Tämä elämän sitominen ihmiseen ja Jumalaan asettaa sen oman elämän vapauteen. Ilman tätä sidosta ja ilman tätä vapautta ei ole vastuuta."⁹

Myös kansainvälisessä tutkimuksessa on kiinnitetty huomiota siihen, että Bonhoefferin ajattelumalli tulee lähelle suomalaista Luther-tulkintaa, joka painottaa uskon ja rakkauden yhteenkuuluvaisuutta uskossa läsnä olevan Kristuksen kautta perustana kristilliselle elämälle seurakuntana ja kirkkona. Tuomo Mannermaan 1980-luvulla korostama Kristuksen todellisen (reaalis-onttisen) läsnäolon ajatus uskovassa kytkee rakkauden kaksoiskäskyn ja kultaisen säännön toisiinsa. Tällöin jumalallinen rakkaus Kristuksessa nähdään kultaisen säännön täyttymyksenä: Kristus itse noudatti kultaista sääntöä tulemalla ihmiseksi, kärsimällä, kuolemalla ja nousemalla ylös pelastuksemme tähden. Osallisuudessa Kristukseen uskon kautta lain taulut pysyvät yhdessä ja rakkauden vaatimus voidaan täyttää Kristuksen kautta. Hänen läsnäolonsa uskossa perkaa pois meissä olevaa syntiä ja tekee meistä täydemmin ihmisiä eli Jumalan kuvaksi luotuja. Pyhytemme ja puhtautemme, sovituksemme, on kuitenkin aina vain "yksin Kristuksessa" eikä omaa ansiotamme. Kasvaminen Kristuksessa on vain alkavaa.

Ajatus uskon ja rakkauden yhteenkuuluvaisuudesta ja etiikan kytkeminen myös luterilaisessa teologiassa Jumala-uskoon rakentaa siltaa ekumeenisiin kumppaneihin päin. Se, että kyse on Raamatun kokonaissanomaa luterilaisesta näkökulmasta liittyvästä kristillisen elämän (tai teologisen etiikan) lähtökohdasta, ei sulje pois yhteistyötä "kaikkien hyvien tahdon ihmisten kanssa" ja pyrkimystä löytää yhteistä näkemystä

elämää edistävästä arvoperusteista. Luterilainen etiikka pyrkii olemaan elävän elämän etiikkaa - sitä se on kun rakkauden kaksoiskäskyn molemmat ulottuvuudet - vertikaalinen ja horisontaalinen tai Jumala, ihminen ja luomakunta - pidetään näköpiirissä toisia varten olemisen, lahjoittavan rakkauden ja yksilöä kantavan yhteisön näkökulmasta.

Katolisen luonnonoikeusajattelun - "ihmisen todellinen luonne" - vaikutus ja murros?

Päätteeksi vielä muutama ajatus siitä, miten tämä kaikki vertautuu katoliseen luonnonoikeusajatteluun. Kuten muistamme, tomistinen ajattelu, joka on katolisen luonnonoikeuskäsityksen taustalla, on luonteeltaan teleologista, päämäärähakuista. Kaikki on perusolemukseltaan suuntautunut, kukin oman ominaislaatusna mukaan, kohti Jumalaa korkeimpana hyvänä (*summum bonum*). Ihmiselämän päämäärä on Jumalan autuaallinen näkeminen (*visio Dei beatifica*). Niinpä katolisen teologian keskuksessa on ihmisen suuntautuminen kohti tuonpuoleista päämäärää, kohti Jumalaa. Tähän päämäärähakuisuuteen kuuluu ihmisen kehittyminen persoonaksi, jonka olemukseen kuuluu olennaisesti yhteisöllisyys.¹⁰ Tässä on liittymäkohta niin Lutherin/Bonhoefferin ajatukseen toisia varten olemisesta kuin vanhakirkolliseen ajatukseen Jumalan tulemisesta ihmiseksi, niin että ihminen jumalallistuisi eli voisi elää Jumalan kuvana ja kaltaisuudessa - alkukuvana ja esikuvana Pyhä Kolminaisuus itsenäisten ja yhteen kuuluvien persoonien vuorovaikutuksena rakkaudessa. Luther viittasi samaan todetessaan, että kaikki on luotu olemaan toisia varten, osallisuuteen Jumalan lahjoittavasta rakkaudesta.

Katolisen teologian yleisestä lähtökohdasta seuraa kolme periaatetta: persoonaperiaate, solidaarisuusperiaate ja EU-kielestä tuttu subsidiaarisuus- eli läheisyysperiaate. Persoonaperiaatteen mukaan ihmisen ihmisyyteen kuuluvat hänen kykynsä ja lahjansa, suuntautuminen kohti yhteisöllisyyttä sekä kaikille yhteinen tuonpuoleinen päämäärä. Jumalaan suuntautuminen on ihmisen olemukseen liittyvä, mutta myös moraalinen päämäärä. Ihmisen tulee toteuttaa luotuisuuttaan olemuksensa mukaisesti: armo täydellistää luonnon. Ihmisen katsotaan olevan vastuussa itsensä

8 DBW 6, 403.

9 DBW 6, 256.

10 Raunio 2007, 287.

toteuttamisesta ja pelastuksestaan. Luonnonoikeuskaan ei ole mikään yleinen järjen autonominen järjestelmä, vaan sen tarkoitus on johtaa ihminen kohti luonnollista päämääräänsä. Paavillisessa moraaliensyklikassa ”luonnollinen laki” ymmärretään ihmisen alkuperäisen ja varsinaisen luonnon mukaisuudeksi, ei yleiseksi mielipiteeksi sinällään.¹¹ Tähän tapaan opettavat myös luterilainen Dietrich Bonhoeffer tai ortodoksinen persoonateologia.

Vakiintuneen roomalaiskatolisen käsityksen mukaan luonnonoikeus tarkoittaa sitä, että oikeudet ja velvollisuudet johdetaan ihmisluontoa koskevasta tiedosta ja että nämä periaatteet ovat järjen tavoitettavissa ja ymmärrettävissä. Ei siis sinällään tarvita erityistä ilmoitusta tietolähteeksi. Ilmoituksen ajatellaan kuitenkin vahvistavan luonnollisen moraalilain periaatteet. Myös luterilaisuudessa voidaan sanoa, että tarvitaan vaikkapa 10 käskyä muistuttamaan Jumalan tahdosta, koska ihmisen moraalitaju saattaa synnin takia hämärtyä pahastikin. Luonnonlaki ei ole paavin ensyklikan mukaan kuitenkaan pelkästään biologisesti tulkittava, vaan se on järjen järjestys, jonka mukaan Jumala on kutsunut ihmisen ohjaamaan ja säätelemään elämäänsä ja toimintaansa. Luonnollisen lain moraalisten normien ajatellaan olevan päteviä aina ja kaikkialla, mutta ne vaativat kirkon opetusviran määrittelyä ja täsmentämistä, jotta tilanne voitaisiin ottaa huomioon. Ymmärrys voi tässä mielessä kasvaa. Tähän liittyy myös erottelu muuttumattoman eli absoluuttisen luonnonoikeuden ja relatiivisen eli muuttuvan luonnonoikeuden välillä. Relatiivisen luonnonoikeuden tulokset syntyvät lähtemällä liikkeelle absoluuttisen luonnonoikeuden periaatteesta ja soveltamalla sitä sen tiedon valossa, joka on eri menetelmin saatu käsiteltävästä aihepiiristä. Toiset haluavat nähdä vahvemmin absoluuttisen luonnonoikeuden suorana soveltamisen lähtökohtana.¹²

Katolinen solidaarisuusperiaate nojaa ajatukseen, jonka mukaan yksilön ja yhteisön välillä on olemiseen perustuva vastavuoroisuus. Yhteisön jäsenet ovat velvollisia toimimaan toistensa puolesta ja palvelemaan persoonaa kokonaisuutena. Subsidiarisuusperiaate puolestaan säätelee yksilöiden ja yhteisöjen välisiä suhteita. Se rajaa ”valtion” ja ”ylempien yhteisöjen” tehtävät suhteessa ”alempiin yhteisöihin” ja yksilöihin sekä toisaalta velvoittaa tukemaan niitä.¹³

Sekä katolisen että luterilaisen käsityksen mukaan siis yhteiskuntamoraalisissa kysymyksissä argumentoidaan luonnonoikeudellisesti. Katolinen käsitys on luonteeltaan teleologinen, koko todellisuuden olemuksellista päämäärähakuisuutta painottava. Luterilainen käsitys puolestaan näkee, että ihminen ei syntiin langenneena ole lähtökohtaisesti suuntautunut Jumalan luomisjärjestyksen mukaisesti. Luonnollisen moraalilain tuleekin rajoittaa ihmisen itsekkäitä pyrkimyksiä ja ohjata häntä kohti oikeaa, kohti yhteistä hyvää. Jos katolinen ajattelu painottaa ihmisen tukemista kohti oikeita päämääriä, luterilaisen käsityksen mukaan yhteiskunnallisesta elämästä käsin ei ole suoraa jatkumoa tuonpuoleiseen päämäärään. Esimerkiksi Dietrich Bonhoeffer puhui ihmiselämän hyvään liittyvistä asioista ”viimeistä edellisinä” ja Jumalan armoon Kristuksessa liittyvistä asioista ”viimeisenä”, pelastuksen asiana. Antti Raunio puolestaan toteaa: ”Luterilaisuudessa yhteinen hyvä tarkoittaa ensisijaisesti yhteisön jäsenten konkreettisista tarpeista huolehtimista.” Luterilaisuus painottaa julkisen vallan roolia enemmän kuin katolinen kirkko. Tämä on näkynyt pohjoismaisessa hyvinvointivaltio-ajattelussa ja sen eroissa katolisessa kontekstissa syntyneeseen ajatukseen sosiaalisesta markkinataloudesta. Yksi keskeinen ero on siinä, että katolisuus painottaa ihmisen todellisen luonteen mukaan toimimista, luterilaisuus ihmisen todellisia tarpeita.¹⁴

Todettakoon vielä, että luonnonoikeusajattelun joutuminen katvealueeseen yleisessä oikeusajattelussa näyttää johtavan sen marginalisoitumiseen myös kirkollisessa etiikassa niin protestanttisella puolella kuin katolisessakin moraaliteologiassakin. Niinpä on ollut tarpeen näyttää teologisen luonnonoikeusajattelun kiinnostavat aiempaa selvemmin myös Raamatussa sekä avata sen sisältöä osana uskon ja rakkauden elämänmuotoa, joka elää kristillisestä toivosta ja välittää toivoa ympärilleen. Vähän samansuuntainen, ehkä luterilaista luonnollisen moraalilain tulkintaa lähestyvä – ja myös sen ongelmat jakava – on katolisen kirkon vuoden 2013 ensimmäistä piispojen perhesynodia varten laaditun valmisteludokumentin *Instrumentum Laboris* johtopäätös kielen uusimisen tarpeesta eri tahoilta maailmanlaajaa kirkkoa tulleen palautteen pohjalta:

11 Raunio 2007, 287–288.

12 Raunio 2007, 289–290.

13 Raunio 2007, 291, 293.

14 Raunio 2007, 294–297.

"30. Kieli, jota on perinteisesti käytetty selittämään termiä 'luonnollinen laki' pitäisi parantaa, niin että evankeliumin arvot voidaan välittää ihmisille tänään älykkäämällä tavalla. Erityisesti laaja enemmistö vastauksista ja vielä suurempi osa havainnoista vaatii, että enemmän annetaan painoa Jumalan Sanan roolille yksinoikeutetuna välineenä käsitteellistettäessä avio- ja perhe-elämää, ja suositellaan enemmän viittauksia Raamattuun, sen kieleen ja kertomuksiin. Tässä mielessä vastaajat ehdottavat teeman tuomista julkiseen keskusteluun sekä raamatullisen inspiraation ja 'luomisen järjestyksen' idean kehittämistä, mikä tekisi mahdolliseksi luonnollisen lain käsitteen ilmaisemisen merkityksellisemmällä tavalla tämän päivän maailmassa (so. ajatus laista, joka on kirjoitettu ihmisen sydämeen, Room. 1:19–21; 2: 14–15). Lisäksi ehdotus vaatii käyttämään kieltä, jota kaikki ymmärtävät – sellaista kuin symbolien kieli liturgiassa. Lisäksi ehdotettiin nuorten ihmisten osallistamista suoraan näissä asioissa."

Vielä loppuun mielestäni teemaan sopiva lainaus Dietrich Bonhoefferin teoksesta *Ethik*:

"Leivän antaminen nälkäiselle on tien valmistamista armon tulemiselle. Antaa nälkäiselle leipää ei vielä tarkoita Jumalan armon julistamista hänelle, ja leivän vastaanottaminen ei vielä tarkoita uskomista. Mutta sille, joka tekee tämän viimeisen tähden, on tämä viimeistä edellinen suhteessa viimeiseen. Se on viimeistä edellinen. Armon tuleminen on viimeinen. ... [Kuitenkin]...vain tuleva Herra itse voi valmistaa tien itsellensä. ... Metodi on tie viimeistä edellisestä viimeiseen, tien valmistaminen tie viimeisestä viimeistä edelliseen. Että Kristus tulee, omasta tahdosta, omasta voimasta, että hän voi ja haluaa voittaa kaikki esteet, myös suurimmat, että hän on oman tiensä valmistaja, tämä ja todellakin vain tämä tekee meistä hänen tiensä valmistajia."¹⁵

15 DBW 6, 157, 159.

Kirjallisuus

BONHOEFFER, DIETRICH

1992 Ethik. Dietrich Bonhoeffers Werke VI (DBW VI). Hg. von Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green. Christian Kaiser Verlag.

HERMS, EILERT

2003 Naturrecht – II. Christentum – Religion in Geschichte und Gegenwart N-Q, s. 131-133. Mohr Siebeck.

INSTRUMENTUM LABORIS

2014 The Pastoral Challenges of the Family in the Context of the Evangelization. Synod of Bishops, III extraordinary general assembly. Vatican City.

JUNTUNEN, SAMMELI

1996 Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523. Schriften der Luther-Agricola Gesellschaft 36. Helsinki.

MARTIKAINEN, EEVA

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

RAUNIO, ANTTI

1997 Järki, usko ja lähimmäisen hyvä. Tutkimus luterilaisen etiikan ja diakonian teologian perusteista. STKSJ 252. Helsinki.

VAINIO, OLLI-PEKKA

2014 Järjen jäljillä: Alasdair MacIntyren käsitys traditiosidonnaisesta järkevyydestä – Teologinen aika-kauskirja 5/6 2014, s. 443–453.

ZENKERT, GEORG

2003 Naturrecht – I. Philosophisch – Religion in Geschichte und Gegenwart N-Q, s. 131-133. Mohr Siebeck.

Kolmen uskonnon keskustelu ”kuolemasta ja kuolemanjälkeisestä elämästä” 30.10.2014

Minni Leivo

Kolmen monoteistisen uskonnon edustajat tapasivat jo viidettä kertaa teologisen keskustelun merkeissä. Tapaamisen järjesti Kirkon ulkoasiain osaston Kirkko ja juutalaisuus -työryhmä yhdessä Kirkko ja islam -työryhmän kanssa. Paikkana oli tällä kertaa Helsingin juutalainen seurakunta. Menetelmänä käytettiin ”kuuntelevaa keskustelua kirjoituksista”, joka pohjautuu Cambridgen yliopiston kehittämään ”scriptural reasoning” -metodiin (ks. <http://www.scripturalreasoning.org>). Ideana on keskustella kolmen uskonnon pyhistä teksteistä niin, että kunkin uskonnon edustaja avaa valitsemaansa tekstiä omasta näkökulmastaan käsin. Tämän kerran aiheena oli ”Kuolema ja kuolemanjälkeinen elämä” ja tekstit olivat valittu tämän teeman pohjalta.

Juutalaisten tekstialustuksen piti juutalaisten seurakuntien ylipäällikö Simon Livson. Livson oli valinnut tekstin Babylonialaisen Talmudin traktaatista Ketubot (104a). Teksti käsittelee elävien ja kuolevien suhdetta. Teksti on tarina rabbi Jehuda ha-Nasista, joka on sairas ja lähellä kuolemaa. Kuolevan rabbin läheiset pelkäävät kuitenkin hänen poismenoaan niin paljon, että pitävät rabbin elossa rukouksen voimalla. Rabbi ei itse sano, että haluaa lähteä jo Jumalan luo vaan muiden on lopetettava hänen puolestaan rukoilu, jotta hän voi hellittää otteensa elämästä. Tarinan sankarit on rabbin palvelijatar, joka näkee kuolevan tuskana ja saa läheiset lopettamaan rukoilun, jolloin rabbi voi kuolla rauhassa. Tarina ehdottaa, miten meidän tulisi suhtautua kuoleman pitkittämiseen. Kuoleman akti voidaan nähdä lahjana hänelle, joka kärsii. Kuolemassa sielu palaa Jumalan luo, sinne mistä se ihmisen ruumiiseen alun perin tulikin. Läheisille kuolema on luopumista rakkaasta ja näin kuolema koskettaakin usein enemmän eläviä kuin itse kuolevaa ja hänen tarpeitaan. Juutalaisten vahva perhekeskeisyys korostaa sitä, ettei kuolevaa jätetä yksin vaan hänen luonaan ollaan aktiivisesti läsnä. Yhteinen suru ja yhdessä-olo helpottanevat myös elävien tuskaa. Juutalaisessa traditiossa on muitakin kertomuksia, joissa kuolema nähdään lahjana kärsivälle (esim. Talmudin traktaatti Bava Metsia 84b, joka kertoo Resh Lakishin kuolemaa

surevan Rabbi Johananin tuskasta). Elävien suru on yhtä väistämätöntä kuin kuoleman luonnollisuus. Elävien tulisikin pyrkiä luopumaan itsekkyydestään pitää rakas luonaan, ja hyväksyä kuoleman kärsimyksestä vapauttava voima.

Kristinuskon näkökulmaa kuolemasta avasi Kirkon ulkoasiain osaston johtava asiantuntija, TT Tomi Karttunen. Hän oli valinnut tekstiksi 2. Korinttilaiskirjeen Uudesta Testamentista - niin sanotun kyynelkirjeen - jossa Paavali avaa kuoleman salaisuutta kristityille. Paavali korostaa niin tuomion kuin toisaalta rakkauten läsnäoloa kuolemassa. Tuomion hetkellä kristityn teot ja sydämen usko Jumalaan punnitaan. Toisaalta koko kristityn elämää ohjaa tieto kuolemanjälkeisestä elämästä. Usko kuolemanjälkeiseen elämään yhdistää niin kristittyjä, muslimeja kuin juutalaisiakin, ja keskusteluun nousi se, miten tämä suhde näkyy uskovien elämässä. Juutalaiset tekstit eivät avaa kuoleman salaisuutta paljon, vaan korostavat käytännönläheisempää näkökulmaa: sitä miten elävä ihminen voi kuolemaan suhtautua. Keskittyminen tähän elämään on juutalaisuudessa tärkeämpää kuin kuoleman alituinen miettiminen. Kristittyjen tekstit kertovat vain vähän kuolemasta, mutta lupaavat, että kuolemanjälkeinen elämä on persoonallista. Paavali uskoi Jumalan valtakunnan tulevan pian maan päälle, ja ajatus ”jo nyt ... ei vielä” korostaakin kristityn alituista odotusta pääsystä Jumalan luokse. Kysyttiin: Hallitseeko lupaus kuolemanjälkeisestä elämästä liikaakin kristittyjen elämää jo tämänpuoleisessa? Myös Jumalan asettamat vaatimukset maallista elämää kohtaan eroavat kristinuskon ja juutalaisuuden välillä. Juutalaisten laki ohjesääntöineen edustaa kenties tiettyä juutalaisten käytännönläheisyyttä, kun taas kristityiltä vaaditaan uskoa ja pyrkimystä hyvän tekemiseen selkeästi määriteltyjen lakien sijaan. Kristitty edustus korosti armon sanoa, kun hyvän tekeminen ja oikean valitseminen tuntuu vaikealta.

Islamin edustajana toimi Suomen islamilaisen neuvoston puheenjohtaja, imaami Anas Hajjar, jonka valitsema Koraanin teksti oli suura 56, Suuren tapahtuman

suura. Se on yksityiskohtainen kuvaus tuomiopäivästä eli hetkestä, jolloin maailmanloppu tulee ja ihmiset jaetaan kolmeen ryhmään: on kaksi taivaaseen menevää ryhmää, joista toiset ovat lähempänä Jumalaa sekä yksi helvettiin menevä ryhmä. Osa uskovista on keskittyneempiä uskoon, jolloin he pääsevät "paremmille" paikoille taivaassa kuin toiset uskovat. Helvettiin joutuvat kärsivät siellä ikuisesti. Koraanissa on paljon kuvauksia tuomiopäivästä ja niissä kaikissa korostuvat sekä taivaan että helvetin eri tasot, joihin ihminen voi joutua. Kristinuskon edustajat eivät voineet olla huomaamatta suuran kuvauksen yhtäläisyyksiä Jeesuksen sanoihin: "menen valmistamaan teille sijaa" (Joh.14:3) tai puheeseen "oikealla ja vasemmalla puolella istuvista" (Matt. 20:21-). Evankeliumeissakin välähtelee ajatus eri sijoista taivaassa. Keskustelun aiheeksi nousi mahdollinen kokemus epäoikeudenmukaisuudesta, jos kaikki saavat saman verran armoa, vaikka toiset elävät hurskaammin kuin toiset. Imaami muistutti, että kuoleman hetkellä kaikki ovat Jumalan edessä yhdenvertaisia, mutta syntyisyys ratkaisee paikan taivaassa. Niin naiset kuin miehetkin voivat päästä lähelle Jumalaa. Imaami kertoi muslimien uskosta siihen, että kuoleman hetki on ennalta määrätty. Kuolema tulee juuri silloin kuin kuuluukin, ei hetkeä ennemmin tai myöhemmin. Kuoleman hetkellä uskovan sielu menee sielujen maailmaan odottamaan tuomiopäivää.

Valitut kuolemaa käsittelevät tekstit olivat hyvin erilaisia, mikä kertoi siitä, miten monesta näkökulmasta kuoleman teemaa on uskontojen pyhissä kirjoissa lähestytty. Keskustelu lähti liikkeelle juutalaisen tekstin nostamista teemoista; läheisten surutyöstä ja kuoleman hyväksymisestä. Hetkeksi pysähdyttiin pohtimaan kristittyjen kyynelkirjeen lupauksia kuolemanjälkeisestä elämästä ja lopuksi keskusteltiin Koraanin vivahteikkaasta kertomuksesta tuomiopäivästä, taivaasta ja helvetistä. Kun juutalainen oli valinnut käytännönläheisen elävän ihmisen näkökulmaa korostavan tekstin, oli kristityn tekstissä jo lupaus ikuisesta elämästä. Muslimin tekstissä päästiin jopa perusteelliseen kuvaukseen taivaasta ja helvetistä. Kolmen monoteistisen uskonnon historia juutalaisuudesta kristinuskon kautta islamiin voidaan nähdä tietynlaisena jatkumona ja perinteen uudistamisena. Myös dialogitapaamiseen valitut kertomukset kuolemasta tuntuvat tarkentuvan jokaisen uskonnon kohdalla. Ihmiset ovat aina etsineet vastauksia kuoleman kysymyksiin ja pyhät kirjat henkilökohtaisine tulkintoineen tarjoavat pohdinnolle sytykettä. Kuten dialogitapaamisessa huomattiin, tekstien lukeminen tuottaa lisää kysymyksiä ja tulkintoja. Tämä muistuttaa siitä, että kuoleman mysteeri odottaa yhä ratkaisuaan. Toisaalta yhdessä keskustellen sitä on helpompi lähestyä kuin aivan yksin.

Kirjoittaja on kirkkohistorian pääaineopiskelija (Helsingin yliopisto), jonka mielenkiinnon ja gradututkimuksen kohteena ovat holokausti ja antisemitismi.

4. MATKARAPORTTIEN TIIVISTELMÄT

Richard Swinburnen 80-vuotisjuhlakonferenssi

(Faith and Reason – Themes from Richard Swinburne, Purdue University, Lafayette Indiana, 25th–27th September 2014)

Konferenssin sisältö

Konferenssiin osallistui noin 250 uskonnonfilosofia eri puolilta maailmaa. Suurinta osaa yhdisti analyttinen eli angloamerikkalainen filosofinen traditio. Alustajiksi ja kommentoijiksi oli saatu monia aikamme tunnetuimmista uskonnonfilosofoista: esimerkiksi Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff, Peter van Inwagen, Marilyn McCord Adams ja Eleonore Stump.

Konferenssin teemoissa näkyivät Swinburnen keskeiset kiinnostuksen kohteet. Teemat oli jaettu luonnolliseen teologiaan ja filosofiseen teologiaan. Luonnollisen teologian alla käsiteltiin mm. uskonnonfilosofian uskon ja luonnonlakien luonnetta, esteettisiä perusteita jumala-argumenteissa, yksinkertaisuusperiaatetta ja kaikkivoipuuden määrittelemistä. Filosofisen teologian alla käsiteltiin mm. sovutusta, liturgista preesenssiä, bayesiläistä päättelyä ja ikuista elämää sekä antropologista dualismia.

Swinburnen perusintentio on kristillisen teismien mielekkyyden ja oikeutuksen puolustaminen nykyaikaisen analyttisen filosofian avulla. Ennen kuin Swinburne otti vastaan kristinuskon filosofian oppituolin Oxfordin yliopistossa, hän toimi pitkään tieteenfilosofiaan erikoistuneena tutkijana. Niinpä hän soveltaakin uskonnonfilosofiaan bayesiläistä induktiologiikkaa, jota hän on ollut tieteenfilosofina kehittämässä. Swinburne pyrkii määrittelemään kristilliseen teismiin liittyvät keskeiset termit (esim. teismi, triniteetti, inkarnaatio, sovitus, ylösnousemus) mahdollisimman selkeästi ja johdonmukaisesti. Hän pyrkii osoittamaan bayesiläisen induktiologian avulla, että kristillisen teismien todennäköisyys kaiken saatavilla olevan evidenssin perusteella on erittäin korkea. Niinpä kristinuskon on hänen mukaansa kaikkein todennäköisin maailmankatsomuksellinen vaihtoehto.

Richard Swinburne on aikamme tunnetuimpia apoloogeettisia uskonnonfilosofoja. Hänellä on vahva kes-

kusteluyhteys ateistisesti orientoituneiden filosofien (esim. Michael Martin) ja luonnontieteilijöiden (esim. Richard Dawkins) kanssa. Vaikka jälkimmäiset kiistävätkin Swinburnen teistiset johtopäätökset, he hyväksyvät ainakin yleisellä tasolla hänen bayesiläistä evidentialismia edustavan metodologiansa. Kristillistä teismää edustavista uskonnonfilosofoista Swinburnella on erityisen läheiset välit reformoidun epistemologian edustajiin (esim. William Alston, Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff). Vaikka heidän nonevidentialisminsa poikkeaaakin Swinburnen evidentialismista, niin heitä yhdistää teologinen realismi sekä pyrkimys puolustaa kristillisen teismien epistemiä oikeutusta. Swinburne on muokannut ajatteluaan myös keskusteluyhteydessä muiden uskonnonfilosofien (esim. John Hick, D. Z. Phillips, Don Cupitt) kanssa.

Suosituksia

Kirkkoa haastetaan mediassa reagoimaan nopeasti myös maailmankatsomuksellisiin keskustelunavauksiin (esim. uusateismin ja vapaa-ajattelun pohjalta nousevat puheenvuorot kirkon dogmasta, etiikasta ja yhteiskunnallisesta asemasta). Tällaisen keskustelun käymiseen tarvittaisiin piispojen tueksi jonkinlainen kirkon oma ”nopean toiminnan joukko”, johon voisi kuulua myös uskonnonfilosofoja.

Kirkon kannattaisi vahvistaa apologetiikan opetusta työntekijöidensä ammatillisessa koulutuksessa. Tämä koskee erityisesti pastoraalikoulutusta. Tällöin työntekijöillä olisi enemmän valmiuksia vastata seurakuntalaisten, kansalaisten, järjestöjen ja tiedotusvälineiden taholta tuleviin uskontokriittisiin kysymyksiin.

LYHENNELMÄ JOUKO ALA-PRINKKILÄN MATKARAPORTISTA

Luterilaisen Maailmanliiton Euroopan aluekokous Roomassa 27.–29.10.2014

LML:n Euroopan alueiden kokous pidettiin 27.–29.10.2014 Roomassa, jonne saapui 54 henkeä. Kokouspaikkana oli Casa la Salle, jo v. 1680 perustetun veljestön keskus, joka toimii myös majatalona. Käytännössä vajaa puolet osallistujista oli neuvoston jäseniä

tai sen neuvonantajia; loput jakaantuivat kansalliskomiteoiden edustajiin, kirkkojen ekumeenisten osastojen viranhaltijoihin, erilaisten yhteistyökumppanien ja projektien edustajiin sekä kutsuttuihin puhujiin.

Kokouksen teema oli *Listening, Serving, Empowering – Being Church in a Transforming Europe*. Se jakautui kolmeen pääteemaan: Uudet mallit olla kirkko tämän päivän maailmassa, Kirkon ja sen todistuksen vahvistaminen ihmisille tänään, sekä valmistautuminen reformaation merkkivuoden 2017 viettämiseen yhdessä Katolisen kirkon kanssa.

Ensimmäisessä teemassa eli kirkkona olemisen uusissa malleissa kuultiin kolme alustusta. Professori Ilona Nord Hampurin yliopistosta käsitteli kirkkojen ja seurakuntien toimintaa tietoverkoissa kestävän kehityksen hyväksi. Hän esitteli lähemmin kaksi ilmastonmuutosta koskevaa nettihanketta, 350.org ja www.gofossilfree.org. LML:n nuorisosihteeri Caroline Richter sekä kaksi jäsenkirkoista kutsuttua nuorisoadustajaa esittelivät LML:n ”nuorten reformaattoreiden verkoston”, johon myös meidän kirkkomme osallistuu. Tarjoitus on kutsua jäsenkirkkojen nuoria, tulevaisuuden vaikuttajia osallistumaan sosiaalisen median välityksellä globaaliin nettifoorumiin. Kolmas ensimmäisen teeman alustaja oli tanskalainen missiologi Mogens Mogensen, jonka aiheena oli ”kuunteleva ja vierailtava lähestymistapa jälkikristillisessä kontekstissa”. Mogensen käytti harvinaista sanaa ”guesting” kuvaamaan kirkon kutsumusta olla vieras maailmassa; kuten Jumala vieraili Abrahamin luona, myös kirkon tulee mennä eri uskoja edustavien ihmisten luo ja kuunnella heidän elämäntilannettaan.

Toisessa teemassa eli kirkon ja sen todistuksen vahvistamisessa ensimmäisen alustuksen pitäjäksi oli merkitty Ranskan yhdistyneen protestanttisen kirkon presidentti Laurent Schlumberger, mutta hän oli viime hetkellä estynyt osallistumasta. Toimitetun materiaalin mukaan muuttuvassa yhteiskunnassa kirkkojen on muututtava ”jäsenten kirkoista todistajien kirkoiksi”, on ymmärrettävä, että kirkko on olemassa niitä varten, jotka eivät ole sen jäseniä.

Toisen alustuksen piti maisteri Jan Mamula Tsekin veljesten evankelisesta kirkosta. Hänen aiheensa käsitteli pastorien työnohjauksen järjestämistä sekulaarissa kontekstissa. Kolmantena jatkoi tanskalainen pastori Line Björn Hansen aiheesta ”sururyhmät uutena pastoraalisena rinnalla kulkemisena”, ja neljäntenä pastori Katharina Lotz Pohjois-Saksan kirkosta koulun ja kirkon yhteistyöstä etiikan opetuksen alalla voimakkaasti sekularisoituneessa itäisessä Saksassa.

Toisen pääteeman alustuksista jatkettiin ryhmäkeskusteluissa. Eräät aiheet olivat monipuolista suomalaista kirkollista elämää tunteville hyvinkin ennestään tuttuja; niihin ei kuitenkaan ole ollut mahdollisuuksia Itäisen Euroopan vähemmistökirkkoissa. Toiset aiheet puolestaan nousivat suomalaisen tilanteeseen verrattuna pidemmälle sekularisoituneesta yhteiskunnasta ja kirkon jäämisestä marginaaliin. Kaikkiaan kuitenkin korostui LML:n eurooppalaisten jäsenkirkkojen yhteinen missionaarinen haaste muuttuvan maanosan aatteellisessa ja uskonnollisessa ilmapiirissä. Suomessa on syytä ottaa vakavasti tämä kehitys; ilahduttavalla tavalla uusi Tulevaisuusselonteko viittaa samansuuntaisesti kirkon muuttuvaan asemaan sekä oman identiteetin ja tehtävän selkeyttämisen tarpeeseen moniustuntoistuvassa yhteiskunnassa.

Ryhmäkeskusteluja käytiin myös alueittain. Pohjoismaisessa ryhmässä tiedustelin, millä tavoin sisarkirkoissamme on otettu käyttöön *Vastakkainasettelusta yhteyteen* -asiakirja, jota oli edellisen syksyn kokouksessa esitelty. Ruotsissa ja Norjassa asiakirja käännetään ja hyödynnetään luterilais-katolilaisissa neuvotteluryhmissä; Tanskassa sen saattaa kääntää katolinen kirkko, Islannissa sitä ei käännetä. Asiakirjan yhteyttä vuoden 2017 valmistautumiseen ei tunnutta pitävän vahvana. Suosittelin sen lukemista yhdessä Kirkkojen Maailmanneuvoston lähetystä sekä kirkko-oppia koskevien asiakirjojen kanssa; nämä kaikki pyrkivät suuntaamaan huomiota pois kapeasta tunnustuskuntaisuudesta koko kirkon yhteiseen tehtävään.

Kokouksessa vierailivat Paavillisesta ykseysneuvostosta kardinaali Kurt Koch sekä monsignor Matthias Türk. Kardinaali tähdensi, ettei reformaatio ollut yksinomaan saksalainen eikä luterilainen ilmiö, ja siksi sitä tulee muistaa kansainvälisesti ja ekumeenisesti. Samaa on useaan otteeseen tähdentänyt LML:n pääsihteeri Martin Junge. Koch uudisti ehdotuksensa yhteisestä julistuksesta eukaristiasta ja virasta. Hänen mukaansa vanhurskauttamisoppia koskeneen julistuksen kirkollisia seuraamuksia ei ole vielä käsitelty (joskin juuri niin tehtiin suomalais-ruotsalaisessa dialogissa). Suurin haaste on ylipäätään eukaristisen kommuunion ja ekklesiaalisen kommuunion välisen suhteen selvittäminen. Kardinaali tähdensi, että kirkkojen on tärkeää antaa yhteinen todistus uskostaan Jumalaan, mutta valitteli, että kirkoilla on yhä enemmän eroja etiikassa kuin uskossa. Ykseys erilaisuudessa on mahdollista vain, kun erilaisuudet sovitetaan keskenään.

LYHENNELMÄ PIISPA MATTI REVON MATKARAPORTISTA

Economy and Ethics, A Porvoo Consultation, 27.-30.11.2014, Bad Boll, Saksa

Porvoon kirkkoyhteisön konsultaatio taloudesta ja etiikasta järjestettiin Bad Bollin evankelisessa akateмиassa, joka sijaitsee Stuttgartin lähistöllä Saksassa. Konsultaation isäntänä toimi Latvian evankelis-luterilainen ulkomaankirkko, jonka arkkipiispa Elmars Ernsts Rozitis asuu Saksassa. Konsultaation puheenjohtajina toimivat Dublinin arkkipiispa Michael Jackson ja Kööpenhaminan piispa Peter Skov-Jakobsen. Suomen evankelis-luterilaista kirkkoa edustivat kirkon ulkoasiain neuvoston lähettäminä KTT Signe Jauhainen, dosentti Pamela Slotte sekä piispainkokouksen pääsihteeri Jyri Komulainen.

Konsultaatio alkoi ja päättyi yhteisellä messulla. Ohjelma sinänsä oli rakenteeltaan varsin tavanomainen koostuen aamuisista raamattutunneista, muutamasta esitelmästä keskusteluineen sekä ryhmäkeskusteluista. Suomalaisena kontribuutiona oli Signe Jauhaisen lauantaina pitämä esitelmä *The Ethical Challenge of Economic Investments and the Role of the Churches*, jossa esiteltiin kirkkomme linjauksia eettisessä sijoittamisessa.

Raamattutunnit olivat erityisen antoisia, koska niiden pitäjäksi oli kutsuttu Porvoon kirkkoyhteisön maantieteellisten rajojen ulkopuolelta Sri Lankasta anglikaaninen piispa Duleep de Chickera. Raamattutunneissa kuuluiakin globaalin etelän ääni, mikä ilmeni esimerkiksi oikeudenmukaisuuden ja sovinnon teemoissa sekä vaatimuksessa talouden kiinnittymisestä "vastavuoroisuuden etiikkaan" (*ethics of mutuality*). Eteläaasialainen tausta välähti esimerkiksi siinä, miten Chickeran mukaan buddhalaisuus voi opettaa kristityille yhteenkuuluvuutta ja hyvää tahtoa (*metta*) vastapainona ahneudelle (*tanha*). Yhteenkuuluvuus merkitsee myös ympäristökysymysten huomioimista. Chickera näki ehtoollisen vertauskuvana Jumalan taloudelle, jossa kaikille riittää, kunhan otetaan vain tarvittava ja jaetaan toinen toisillemme.

Jälkikeskustelujen valossa Suomen kirkon edustajissa herätti ristiriitaisia ajatuksia Heidelbergin professorin Ulrich Duchrowin esitelmä *Ethics and Economics: What has the Church to do with it?*, jossa kaikui vahvasti poliittisen teologian perintö. Duchrow peräänkuulutti kirkkojen profeettalista tehtävää maailmassa, jossa raha ja ahneus hallitsevat. Kirkoilla tulisi hänen mukaansa olla kaksoisstrategia vastustaa globaalia kapitalismia: Yhtäältä on paikallistasolla elettävä todeksi uudenlaista raha- ja omaisuusjärjestelmää, jossa suosi-

taan ihmisläheisiä ratkaisuja ja jossa raha on vain vaihdannan väline. Toisaalta on pyrittävä globaalilla tasolla haastamaan globaalin talouden rakenteet. Myönteisinä merkkeinä profeettalisuudesta Duchrow mainitsi KMN:n Busanin yleiskokouksen kannanotot sekä paavi Franciscuksen apostolisen kehotuskirjeen *Evangelii Gaudium*. Duchrowin mukaan paremman maailman puolesta kamppailemisessa kirkot voivat saada rinnalleen eri uskontojen edustajia, jotka tulkitsevat omaa perinnettään vapautuksen näkökulmasta. Duchrowin esitelmässä kriittisiä kysymyksiä suomalaisdelegaatiossa herättivät hänen esitystapansa mustavalkoisuus, mikä ilmeni myös siinä, ettei kirkkojen erilaisia konteksteja otettu riittävästi huomioon.

Pienimuotoinen debatti konsultaatiossa syntyi, kun Cambridgen teologi Stephen J. Plant piti oman esitelmänsä *The Possibility of a Public Theology in Europe*. Plant edusti pessimistisempää käsitystä kuin Duchrow siitä, missä määrin kirkko voi olla rakentamassa oikeudenmukaista maailmaa. Hän pyrki ankkuroidumaan omassa esitelmässään Augustinukseen, Lutheriin ja Bonhoefferiin. Vaikka synti himmentäisikin optimistista visiota oikeudenmukaisen yhteiskunnan luomisesta, kirkot voivat kuitenkin Plantin mukaan antaa vaihtoehtoisen mallin sille, miltä yltäkylläinen elämä voisi näyttää. Bad Bollissa käyty keskustelu ankkuroitui yleisempään teologiseen ja myös yhteiskuntapolitiittiseen diskurssiin. Tarkkarajaisen talouseettisen keskustelun sijasta konsultaatiossa nousivat enemmän esiin puhettavat, jotka liittyvät vapautuksen teologiaan ja "julkiseen teologiaan" (*public theology*). Keskustelun kontekstina oli Euroopassa viime vuosina vallinnut talouskriisi.

Varsinaista taloustieteellistä välineistöä ei konsultaatiossa käytetty juurikaan – selvänä poikkeuksena Signe Jauhaisen esitelmä, joka herättikin kuulijoissa mielenkiintoa konkreettisuutensa ja käytännöllisyytensä johdosta: miten kirkko, jolla on *de facto* varallisuutta ja taloudellisia velvoitteita, voisi toimia rahoitusmarkkinoilla mahdollisimman eettisesti?

Konsultaation valossa on ilmeistä, että talouteen ja etiikkaan liittyviä kysymyksiä on pohdittava entistä enemmän teologisesti mutta siten, että rinnalle saataisiin myös muita diskursseja. Teeman nykyistä jäsentymättömyyttä ilmensikin se, että konsultaation osallistajat lähestyivät aihetta hyvin erilaisista lähtökohdista.

Konsultaatiossa pyrittiin luonnostelemaan teesejä, jotka antaisivat Porvoon kirkkoyhteisön kirkkoille välineitä vastata Raamatun ja kirkon perinteen pohjalta

Euroopan talouskriisin nostamiin eettisiin haasteisiin (sakasti.evl.fi/porvoonkirkot).

LYHENNELMÄ JYRI KOMULAISEN MATKARAPORTISTA

Henrikin päivän matka Roomaan 18.-23.1.2015

Tämän vuoden ekumeeniseen Henrikin-päivän viettoon osallistuivat piispa Björn Vikströmin lisäksi kirkkoherra Bo-Göran Åstrand sekä kirkkoneuvos Kimmo Kääriäinen, joka liittyi seuraan tiistai-iltana. Katolisen hiippakunnan edustajat olivat piispa Teemu Sippo ja Oulun kirkkoherra isä Donbosco Thomas sekä Roomassa opiskeleva isä Tri. Matkaan osallistui myös Porvoon seudulta koottu kuoro Ensemble del Duomo kanttori Erik-Olof Söderströmin johdolla.

Saavuimme Roomaan sunnuntaina 18.1. Illalla vietimme vesperiä sisarien luona kardinaali Kochin johdolla. Piispa Sippo ja vaimoni Maria Björkgren-Vikström toimivat tekstinlukijoina, kuoro lauloi ja allekirjoittanut saarnasi. Vesperin jälkeen oli vastaanotto, jossa minulla oli mahdollisuus keskustella sekä kardinaali Kochin että monsignor Türkin kanssa. Heitä kiinnosti ennen kaikkea suhteemme venäläiseen ortodoksiseen kirkkoon sekä eduskunnan tekemä päätös avioliittolain muuttamisesta ja sitä seurannut kohu.

Pyhän Henrikin päivänä vietimme luterilaisen messun Santa Maria Sopra di Minerva-kirkossa. Isä Donbosco luki piispa Sipun kirjoittaman saarnan ja kuoro lauloi. Messussa käytettiin ruotsia, suomea, englantia ja italiaa. Paikalla oli runsaasti väkeä, mm. Suomen Italian suurlähettiläs Petri Tuomi-Nikula, Villa Lanten johtaja Tuomas Heikkilä sekä intendentti Simo Örmä, joka oli toiminut tärkeänä välikätenä järjestelyissä. Messun jälkeen sisaret tarjosivat syötävää kaikille messuun osallistuneille.

Kristittyjen ykseyden neuvoston tapaamisessa paikalla oli suomalaisen delegaation lisäksi kardinaali Koch, monsignor Türk ja piispa Farrell. Kardinaali Koch kertoi paavillisen ykseyden neuvoston toiminnasta. Se on perustettu vuonna 1960 ja jakautunut itäiseen ja läntiseen osastoon. Vatikaanin toisen konsiilin jälkeen dialogit ortodoksisten kirkkojen kanssa etenivät suotuisasti. Rautaesiripun kaatumisen jälkeen eteen on tullut uusia ongelmia etenkin Venäjän ortodoksien kirkon taholta, kuten syytökset proselytismista ja kysymykset uniaateista.

Läntisellä osastolla on useita kahdenvälisiä dialogeja protestanttisten kirkkojen kanssa. Uutena haasteena on lukuisten uusien kirkkojen synty – myös ne haluivat dialogia katolisen kirkon kanssa. Toimintaympäristöön vaikuttaa kristinuskon ”helluntailaistuminen” (Pentacostalisation of Christianity). Tämä vaikuttaa erityisesti Etelä-Amerikassa. Paavin tapaamiset helluntailais-karismaattisten kirkkojen kanssa ovat vähentäneet ennakkoluuloja katolista kirkkoa kohtaan. Protestanttien kirkkojen kanssa on syntynyt erimielisyyksiä moraalikysymyksistä. Yhteistyötä on tehty valmistauduttaessa vuoteen 2017. Tärkein yhteinen tulos on asiakirja *Vastakkainasettelusta yhteyteen* (From Conflict to Communion).

Kardinaali Koch kertoi Venäjän ortodoksien kirkon pyrkimyksestä yhteistyöhön katolisen kirkon kanssa moraalikysymyksissä. Tavoitteena olisi yhteistyö protestanttisia kirkkoja vastaan. Tätä katolinen kirkko ei hyväksy. Vaikka eettiset kysymykset ovat nousseet uudella tavalla esiin ekumeniassa, niistä on tärkeä keskustella eikä pyrkiä lopputuloksiin ilman dialogia. Myös katolinen kirkko on ollut tilanteissa, joissa Venäjän ortodoksinen kirkko on esittänyt valmiita tuloksia ennen dialogia. Paavi on ilmaissut valmiutensa tavata Moskovan patriarkan, mutta nykytilanteessa se tuskin on mahdollista. Ukraina muodostaa erityisen ongelman Vatikaanin ja Moskovan välisille suhteille, koska patriarkka on kovin sanoin syyttänyt kreikkalais-katolista kirkkoa vihollisuuksien lietsomisesta venäläisiä kohtaan Ukrainassa.

Kirkkojen tulisi toimia aiempaa enemmän yhteistyössä kristittyjen vainoja vastaan. Vainot eivät erottele tunnustuskuntia. Kardinaali käytti ilmaisua ”Ecumenism of Martyrdom”. Hän kiinnitti huomiota myös Pariisin traagisiin tapahtumiin ja niitä seuranneeseen muistotilaisuuteen, joka kokosi suuren määrän maailman johtajia. Hän kuitenkin huomautti, että samaa tapahtuu Lähi-idässä joka päivä ja kysyi, missä maailman johtajat silloin ovat.

Piispa Sippo kertoi ajankohtaisista ekumeenista tapahtumista Suomessa. Keskustelimme myös syksyllä alkaneista keskusteluista katolisen hiippakunnan ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon välillä, joiden teemoina ovat kirkko, ehtoollinen ja virka.

Tämän jälkeen siirryimme paavin vastaanotolle. Puheiden jälkeen seurasi valokuvaus, jonka jälkeen piispa Vikström luovutti paaville vaihtoehtoisen lahjan Porvoon hiippakunnalta (puhdasta vettä, huopia ja lääkkeitä KUA:n kautta).

LYHENNELMÄ PIISPA BJÖRN VIKSTRÖMIN RAPORTISTA

Pohjoismais-baltialainen ekumeenisten sihteerien kokous Mossissa 26.–28.1.2015

Pohjoismaiden ja Viron kirkkojen ekumeenisten neuvostojen sekä yksittäisten kirkkojen ekumeeniset asiantuntijat kokoontuivat vuosittaiseen kokoukseensa tällä kertaa Norjan kirkkojen neuvoston isännöimänä maan kaakkoiskulmassa sijaitsevaan n. 30.000 asuka-
kaan Mossin kaupunkiin, Pelastusarmeijan omistamaan koulutus- ja kurssikeskukseen. Yleisenä teemana oli uskontojen ja elämäntapojen dialogi. Suomesta mukana olivat kirkkoneuvos Kimmo Kääriäinen ja johtava asiantuntija Tomi Karttunen.

1. Maaraportit

Suomalaisesta näkökulmasta kiinnostavia lienevät etenkin Ruotsin, Norjan ja Tanskan raportit.

Ruotsin kirkon ja vanhakatolisen Utrechtin unionin ekumeeninen dialogi saatettiin päätökseen 2013. Ehdotus kommuuniosta lähetettiin keskusteltavaksi Ruotsin kirkon hiippakunnissa vuoden 2014 aikana. Kun tämän konsultaation tulokset oli analysoitu piispa-
painkokous ja kirkkohallituksen täysistunto päättivät lähettää ehdotuksen kirkolliskokouksen hyväksyttäväksi syksyllä 2015. Saksan ja Sveitsin vanhakatoliset kirkot ovat jo hyväksyneet ehdotuksen. Historiallinen käytännöllinen yhteys Ruotsin kirkon ja Amerikan episkopaalisen kirkon välillä tunnustetaan kirkkojen väliseksi yhteydeksi episkopaalien konventissa heinäkuussa ja Ruotsin kirkossa syksyllä. Dialogi Ruotsin kirkon ja Katolinen kirkko Ruotsissa välillä alkaa heinäkuussa 2015 ja kestää vuoteen 2017. Teema on ”uudistuminen”. Kyseessä ei ole perinteinen teologinen dialogi, jonka tuloksena olisi asiakirja. Pikemminkin eri ryhmät (seurakunnat, nuoret, pappiskandidaatit, teologit) tapaavat kolmen vuoden ajan ja keskustele-
vat ajatuksistaan ja kokemuksistaan ja raportoivat takaisin prosessista tapahtumassa, joka kytketään reformaation yhteiseen muistamiseen. Yksi materiaaleista on *Vastakkainasettelusta yhteyteen*, joka käännetään ruotsiksi.

Projekti kirkollisen kasvatuksen ja mission edistämiseksi *Dela tro – dela liv* käynnistettiin 2013. Syksyllä 2013 hiippakuntatoimistojen työntekijät kutsuttiin keskustelemaan, miten seurakuntien työtä kasvatuksen ja lähetyksen parissa voidaan vahvistaa elävöittämään kristillistä uskoa ja perinnettä ja tekemään niistä avaintemoja. Miten ihmiset, jotka tulevat kontaktiin Ruotsin Kirkon kanssa saavat tilaisuuksia tulkita elä-

määnsä evankeliumin valossa – yhteiskunnassa, jossa tieto kristillisestä uskosta ja Kirkon ilmenemismuodot ovat laimentuneet? Tämä on haaste, kun Dela tro – dela liv toteutetaan käytännössä hiippakunnissa ja seurakunnissa vuosina 2015–2017 kansallisen tason tukemana.

Norjan kirkossa kirkon ja valtion suhteiden muutosprosessi etenee vaihteittain. Toukokuun 21. vuonna 2012 Norjan parlamentti hyväksyi perustuslakiin muutoksen, jonka mukaan valtio ei enää ole sidottu mihinkään tunnustuskuntaan. Norjan kirkolla on jo aiempaa suurempi autonomia. Kuitenkin kirkon ja valtion välillä on edelleen läheiset suhteet ja valtion taloudellinen merkitys kirkolle on edelleen suuri. Kirkon rahoitus perustuu parlamentin vuosittaisiin päätöksiin, ja se myös määrittelee jäsenmäärään perustuvan avustuksen jokaiselle uskonnolliselle yhteisölle. Tulevina vuosina näiden taloudellisten rakenteiden pitää muuttua. Nykyinen hallitus on vahvistanut tukensa, vaikka se poliittisesti vaatii kirkon ja valtion eroprosessin jatkamista. Yksi poliittinen signaali kirkokoministeriöstä on, että kirkon papit eivät enää ole valtion virkamiehiä. Uuden kirkkojärjestyksen kehittäminen on suuri tehtävä Norjan kirkolle tällä hetkellä. Suunnitelmana on kehittää se kahdessa vaiheessa: ensiksikin luodaan perustuslaillinen viitekehys kirkolle, mukaan lukien erilliseksi juridiseksi subjektiksi tuleminen. Seuraava vaihe on kehittää yksityiskohtaisempi kirkkojärjestys.

Piispa-
painkokous otti vastaan raportin ihmisen seksuaalisuudesta ja kumppanuudesta 2012. Kuitenkin ennen kuin tehtiin mitään suositusta, kirkkohallitus valmisteli kirkolliskokoukselle päätettäväksi sitä, valmistetaanko liturgia avioliittoa vai samaa sukupuolta olevien parien siunaamista varten. Vuoden 2014 kirkolliskokouksessa ei saanut enemmistöä taakseen avioliittoliturgian muutos tai siunaamisliturgia eikä myöskään päätös pysyä ”perinteisessä avioliitonäkemys-
myksessä”. Kirkko ei siis ole tehnyt asiassa päätöstä. Parhaillaan päätös vaikuttaa valmistautumiseen kirkolliskokousedustajien valintaan.

Tanskan kirkossa pitkään odotettu Tanskan luterilaisen kirkon kansallisen hallinnon komission raportti julkistettiin huhtikuussa 2014. Raporttia valmisteltiin 18 kuukautta ja siinä esitettiin neljää suositusta:

- Valtion korvamerkitty avustus kirkolle pitäisi korvata ei-korvamerkityllä avustuksella kirkon rahastoon.
- Tulisi perustaa demokraattinen kirkkoinstituutio, kirkon yhteiskomitea, joka kontrolloisi kirkon ra-

hastoa ja jolla olisi auktoriteetti kirkon sisäisissä asioissa

- Piispainkokoukselle tulisi antaa virallinen muoto
- Kirkon sisäisiä asioita tulisi myös tulevaisuudessa säädellä kuninkaallisen määräyksen (so. parlamentin) tai sääntelyn kautta.

Komissio teki nämä suositukset suurella enemmistöllä ja kirkollisasiain ministeri Marianne Jelved hyväksyi ne. Puoluepoliittiset neuvottelut alkoivat syyskuussa, mutta kirkollisasiain ministeri huomasi pian, että yhteisymmärrystä ei voida saavuttaa. Siten suositukset hylättiin ja myös tulevaisuudessa parlamentti hallitsee Tanskan evankelis-luterilaista kirkkoa.

2. Uskontodialogi – uskontojen ja elämäkatsomusten yhteistyöneuvosto

Pääsihteeri Knut Refsdal esitteli norjalaista mallia, jossa on 14 uskonnollista yhteisöä STL:ssä eli uskontojen ja elämäkatsomusten yhteistyöneuvostossa (Samarbetsrådet för tros- och livssynssamfunn). Se pyrkii yhtäältä poliittisesti edistämään uskontojen ja elämäkatsomusten tasavertaisuutta sekä toisaalta edistämään dialogia ihmisten välillä näissä kysymyksissä. Mukana ovat myös mm. humanistis-eettinen yhdistys – norjalainen erikoisuus esimerkiksi Suomen vapaa-ajattelijoihin verrattuna!, mormonit, steinerilaiset, hindut jne. Kriteerinä on lain edessä tunnustettu asema uskonto- tai elämäkatsomusyhteisönä.

Uskonnollisten ja elämäkatsomusyhteisöjen johtajat tapaavat 2 kertaa vuodessa tutustuakseen toisiinsa. Norjan kuningas esimerkiksi tapasi foorumin jäseniä viime vuonna.

Uskontojen ja elämäkatsomusten yhteistyöneuvosto saa tukea samasta budjetista valtiolta kuin kristillinen neuvosto ja islamilainen neuvosto. Tavoitteena on uskontojen ja elämäkatsomusten tasavertaisuus, median antamaan kuvaan ja eri yhteisöjen huomioon ottamiseen medianäkyvyydessä vaikuttaminen.

Kysyttiin, ilmeneekö Norjassa ”tunnustuksellista sekularismia” vaikkapa Britannian tapaan ja vastustetaanko uskontojen läsnäoloa julkisessa tilassa? Yhteisöjen välillä on Norjassa sopimus – mukaan lukien humanistiyhdistys -, että uskonnolla on oma merkityksensä

julkisessa tilassa. Humanistit ovat kuitenkin kritisoineet valtion edustajien osallistumista uskonnollisiin tilaisuuksiin. Käytännössä norjalaiset eivät ole kovin suvaitsevaisia esimerkiksi niqabin ja hijabin käytölle. Sen osoittaminen, että uskonto voi olla myönteinen voimavara yhteiskunnassa, on problemaattista. Uudet uskonnot nähdään uhkana Suomessa.

Haasteiksi nähtiinkin yhteiskunnan lisääntyvä sekularisaatio: ei tilaa uskonnolle julkisessa tilassa; kokonaisvaltainen uskonto- ja elämäkatsomuspolitiikka, joka tukee tasavertaisuutta; Stälsett-raportin täytäntönnäpön jatkaminen: jatketaan kirkon ja valtion eroprosessia.

Anglikaanijäsen teki huomion, että vallitsee hienoinen tasapaino avoimuuden ja oman läsnäolon marginalisoinnin välillä. Tutkimukset ovat osoittaneet, että ihmiset ovat tosiasiaa avoimempia kristillisille sisäiloille kuin kuvitellaan. Kirkot ovat hienotunteisuudessaan myös marginalisoimassa itseään.

Pohdittiin myös, ketkä oikeastaan ovat edustajia neuvostossa – ovatko edustajat edustavia uskonyhteisöihin nähden? Usein kristityt ja humanistit määrittävät keskustelun suunnan.

LYHENNELMÄ TOMI KARTTUSEN MATKARAPORTISTA.

VOK:n edustajien tapaamisia Moskovassa 15.-18.2.2015

Tein matkan Moskovaan 15.-18.2.2015. Mukana matkalla oli rovasti Timo Rosqvist. Matka tapahtui Jegorevin arkkipiispa Markin kutsusta. Patriarkan viikaari ja Korkeimman kirkollisen neuvoston jäsen arkkipiispa Mark johtaa Moskovan patriarkaatin talous- ja hallinto-osastoa.

Tapasin arkkipiispa Markin syksyllä 2014 Suomessa. Kirjoitin tuolloin raporttiini: ”Keskustelu arkkipiispa Markin kanssa oli avoin ja lämmin. VOK:n johdossa näyttää olevan halua säilyttää hyvät yhteydet kirkoomme oppikeskustelutilanteesta huolimatta. Ta-

paamisemme päätyikin kysymykseen: Tapaammeko seuraavan kerran Mikkeliissä vai Moskovassa?"¹

Matkan tarkoitus oli ylläpitää kirkkojemme välisiä yhteyksiä ja vierailla Venäjän ortodoksisen kirkon (VOK) ulkoasiain osastolla keskustelemassa kirkkojemme välisen dialogin etenemisestä uudessa vaiheessa, kun viralliset oppikeskustelut ovat toistaiseksi pysähtyneissä.

Maanantaiaamuna osallistuimme Kaikkien Pyhien kirkossa arkkipiispa Markin johtamaan liturgiaan. Kirkko oli kaunis, 1700-luvulta peräisin oleva, mutta neuvostoaikana huonoon kuntoon joutunut. Se oli kunnostettu kahdeksan vuotta sitten. Liturgian aikana siunattiin käyttöön Simeonille omistettu uusi sivualtari. Liturgian yhteydessä toimitettiin myös diakoniksi vihkiminen, jota oli mielenkiintoista seurata.

Liturgian päätyttyä noin klo 11.30 nautittiin viereisessä seurakuntatalossa yhdessä papiston kanssa lounas. Sen yhteydessä minulla oli mahdollisuus keskustella arkkipiispa Markin kanssa. Viime syksyn tapaamisemme liittyen hän ehdotti, että konkreettinen seurakuntatason yhteydenpito voisi olla esimerkiksi nuorisoryhmien vierailut. Hän ehdotti vierailua kyseiseen Kaikkien Pyhien mukaan nimettyyn rovastikuntaan tai Tverin seurakuntaan, joihin on helppo tulla Suomessa junalla. Arkkipiispa Markin pyynnöstä lääninrovasti Sergei Dikij vastaa käytännön toteutuksesta.

Kiitospuheessani toin kirkkomme tervehdyksen arkkipiispalle sekä kokoontuneille papeille ja diakoneille. Kerroin kirkkojemme välisestä pitkästä hyvästä yhteydestä ja toivoin sen jatkuvan. Kiitin mahdollisuudesta osallistua liturgiaan ja näin kokea rukousyhteyttä, vaikka ehtoollisyhteyttä ei kirkkojemme välillä ole. Samalla se on kehoitus pyrkiä sinnikkäästi kohti Herramme tahtoa, "että he yhtä olisivat".

Pääsimme arkkipiispan auton kyydissä hotelli Danilovskajaan, jonne majoittauduimme.

Hotellin vieressä on Danilovin luostarialue, jossa sijaitsee VOK:n ulkoasiain osasto. Siellä alkoi klo 15 neuvottelu, jossa VOK:n edustajina paikalla olivat osaston varajohtaja, arkkimandriitta Filaret, pappismunkki

Stefan sekä avustajina Artem Borzov ja Jelena Spersanskaja.

Arkkimandriitta Filaret kiitti kirjeestä, jonka arkkipiispa Kari Mäkinen oli kirjoittanut VOK:n ulkoasiain osaston johtaja metropoliitta Hilarionille tammikuun 2015 lopussa. Kirjeessä arkkipiispa ehdotti asiantuntijaseminaarin järjestämistä kristillisestä antropologiasta. Filaretin mukaan kirje oli kohtelias ja viisaasti laadittu.

Filaret totesi, että kahdenvälisille kirkkojen suhteille on löydettävä uusi muoto, koska vanha malli on johtanut umpikujaan. Hän ilmaisi pettymyksensä siihen, että kesällä 2014 Suomessa käydyissä valmistelukeskusteluissa ei päästy eteenpäin. Hänelle oli yllätys, että kirkkomme ei halunnut yhtyä ehdotettuun tekstiin, sillä VOK oli omalta osaltaan harkinnut tarkkaan tekstin muotoilun. Hänen mukaansa formulaation piti olla hyväksyttävissä.

Filaret mainitsi, että kirkkojemme väliset neuvottelut ovat tärkeitä VOK:lle eikä aikomus ole katkaista niitä. Vielä kymmenen vuotta sitten 2005 kirkot pystyivät yhtymään yhteiseen antropologiseen näkemykseen oppikeskusteluissa. Nyt tilanne on muuttunut siten, että "lopputuloks on nolla". Siksi on löydettävä uusi muoto kirkkojemme väliselle yhteydenpidolle. Tärkeää olisi löytää yhteinen pohja keskustelulle ja yhteinen käsitys siitä tilanteesta, jossa nyt ollaan. Tällöin olisi mahdollista käsitellä myös mahdollisia vääринym-märryksiä. Hän kysyi, mitä konkreettisia ajatuksia arkkipiispan kirjeen taustalla on.

Kerroin arkkipiispa Mäkinen ja kirkkoneuvos Kääriäisen terveiset. Totesin, että asiantuntijaseminaarin teema olisi arkkipiispan kirjeen mukaisesti kristillinen antropologia. Teemasta kuultaisiin oppikeskustelujen tavoin esitelmät sekä eksegeettiseltä, dogmaattiselta että sosiaalieettiseltä kannalta. Seminaari järjestettäisiin Suomessa; sopiva ajankohta voisi olla loppusyksy 2015 tai alkukevät 2016. Olisi hyvä saada tietää mahdollisia ajankohtia tai sellaisia, jotka eivät VOK:n edustajille ainakaan tule kyseeseen. Suomen ev.-lut. kirkko ottaa hoitaakseen käytännön järjestelyt, kunhan päästään yhteisymmärrykseen ajankohdasta. Lisäksi olisi pohdittava, voisiko seminaarin kielenä olla englanti

1 Raportti arkkipiispa Markin tapaamisesta 14.10.2014. - Jegorevin arkkipiispa Mark (s. 31.3.1964 Permissä) on opiskellut Moskovan Hengellisessä Seminaarissa ja Akatemiassa. Hän oli metropoliitta Kirillin johtaessa Ulkoasiain osastoa sen varajohtaja. Nykyisin hän toimii Moskovan patriarkaatin ulkomaisten laitosten johtajana. Pyhä Synodi nimitti hänet 25.7.2014 johtamaan lisäksi Moskovan patriarkaatin rahoitus- ja talousosastoa. Mark on patriarkan vikaari ja Korkeimman kirkollisen neuvoston jäsen. Hänen tehtäviinsä kuuluu muun muassa nimityksiin ja huomionosoituksiin liittyviä asioita. Arkkipiispa Mark on Kirillin lähipiiriä, mistä kertoo nopea yleneminen arkkipiispaksi. Erityisesti rahoitus- ja talousosaston johtajuus kertoo hänen asemastaan.

vai onko edelleen parempi pitää kielenä venäjä ja suomi sekä käyttää tulkkeja.

Filaret totesi puheenvuoron jälkeen, että teema kristillisestä antropologiasta sopii. Sen sijaan muodon on muututtava, sillä aikaisempi oppikeskustelujen tapa käsitellä teemaa eksegeettiseltä, dogmaattiselta että sosiaalieettiseltä kannalta on osoittautunut toimimattomaksi. VOK:n näkemyksen mukaan viisainta olisi järjestää asiantuntijaseminaari, jossa esimerkiksi yhteiskunnan, yliopiston ja kirkon eri asiantuntijat raportoisivat kristilliseen antropologiaan liittyvistä teemoista. Tällaisia voisivat olla yhteiskunnallisen tilanteen kuvaus, kansalaisten näkemykset, kirkon opetus tai päätökset. Näin tulisi kuvatuksi erilaisia yhteiskunnassa, kansalaisissa ja kirkossa käynnissä olevia prosesseja ja kehityskulkuja. Se auttaisi meitä ymmärtämään toisiamme ja ehkä löytämään uuden vision kirkkojemme välisille suhteille.

VOK:n mielestä uusi muoto keskusteluille ei olisi teologinen eikä virallinen dialogi, vaan nimenomaan asiantuntijaseminaari tai -symposium. Sen vuoksi metropoliitta Hilarion ei osallistuisi seminaariin, sillä hänen läsnäolonsa tekisi siitä heti virallisen. Sen sijaan kummankin kirkon johto voisi lähettää tervehdyksensä seminaariin ja mahdollisesti isäntäkirkon arkkipiispa järjestää vastaanoton osanottajille. Kun kummankaan kirkon johto ei osallistuisi seminaariin, se vapauttaisi heitä myös vastuusta neuvottelun lopputuloksen suhteen.

Seminaarin lopputuloksena ei tarvittaisi yhteisesti hyväksyttyä kommunikkeaa, vaan lehdistötiedote riittäisi. Siinä olisi selostus seminaarista ja keskusteluista. Mikäli jostakin päästäisiin yksimielisyyteen ja se halutaan sanoa yhdessä julkisuuteen, voidaan se liittää tiedotteeseen. Sen sijaan työskentelyä helpottaisi se, jos painetta yhteiseen julkilausumaan ei ole.

Ajankohdista VOK:lle ei sovi joulutammikuu, joten seminaari olisi hyvä järjestää joko loka-marraskuussa 2015 tai sitten helmikuun jälkipuolella tai maaliskuun alkupuolella 2016. Kestoltaan se voisi olla kahdesta kolmeen päivään. VOK:lle sopii, että asiantuntijaseminaari järjestettäisiin Suomessa ja kirkkomme kantaisi vastuun sen järjestelyistä. Edustajia ei saisi olla seminaarissa liikaa, maksimissaan noin 10 henkilöä kummaltakin puolelta. Seminaarin kieli pitää ratkaista sen jälkeen, kun tiedetään alustajat.

Filaret ehdotti, että ennen VOK:n virallista vastausta arkkipiispan kirjeeseen valmisteltaisiin asiantuntijaseminaaria työntekijätasolla (esimerkiksi Artem Borzov ja Timo Rosqvist) pohtien alateemoja ja mahdollisia

alustajia ym. Tällainen epämuodollinen valmistelu varmistaisi, ettei tule tilannetta, johon jommankumman kirkon johdon on vastattava kyllä tai ei. Filaret pyysi kertomaan arkkipiispa Mäkiselle, että kyse ei ole epäkohteliaisuudesta, kun VOK:n virallinen vastaus viipy, vaan siitä, että he haluavat varmistaa dialogin jatkumisen.

Keskustelun yhteydessä informoin eduskunnan tekemästä avioliittolain muutospäätöksestä. Samalla korostin, että kirkkomme kanta avioliittoon yhden miehen ja yhden naisen välisenä liittona on ennallaan eikä kirkossamme ole tällä hetkellä vireillä valmisteluja tämän kannan muuttamiseksi. Siihen Filaret totesi, että tämän hän olisi halunnut viime kesänä kuulla.

Neuvottelun päätteeksi annoimme venäläisille tulaisemme ja kiitin mahdollisuudesta tapaamiseen. Arkki-mandriitta Filaret sanoi patriarkka Kirillin arvostavan yhteyttä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kanssa. Siksi on tarpeen löytää uusi muoto kirkkojemme väliselle yhteydelle, ettei se katkeaisi.

Tiistaina klo 11 lähdimme tutustumaan kolmeen rakenteilla olevaan ortodoksiseen kirkkoon. Arkkipiispa Mark oli antanut siunauksensa tutustumiskäynnille sekä järjestänyt käyttööme auton kuljettajineen ja nuoren papin oppaaksemme. Moskovassa on vuonna 2010 käynnistynyt kirkonrakennusprojekti, jonka aikana on tarkoitus rakentaa 200 uutta kirkkoa. Valta-vien neuvostoaiakaisten asumälähiöiden yhteydessä ei ole ollut kirkkoja eikä niitä saanut rakentaa. Yhdellä kerrostalo-alueella asuu kuitenkin kymmeniätuhansia ihmisiä, joten seurakunnilla on tarve saada kirkko ja seurakuntatalo. Seurakuntien kirkkoherrat esittelivät eri rakennusvaiheissa olevia kirkkojaan sekä seurakuntaelämää. Vaikka seurakuntien talous on tiukka, näköalat suuntautuivat vahvasti tulevaisuuteen.

Iltapäivällä klo 15 tapasimme Venäjällä toimivan saksalaisen kirkon ELKRAS:n uuden arkkipiispa Dietrich Brauerin ja ulkosuhteista vastaavan rovasti Jelena Bondarenkon. Arkkipiispa emeritus Jukka Paarma oli vihkinyt Brauerin arkkipiispaksi reilua viikkoa aiemmin sunnuntaina 8.2. Brauer on nuori, kielitaitoinen ja kaikin tavoin miellyttävän oloinen mies. Hän esit-teli saksalaista kirkkoa, joka oli ulkoa sekä kirkkosalin osalta kunnostettu kauniiksi, mutta muilta tiloiltaan vielä kaipaa remonttia. Keskustelimme Brauerin kanssa muun muassa ELKRAS:n suhteista Inkerin kirkkoon. Suhteet ovat korrektit, mutta eivät parhaat mahdolliset. Brauer harmitteli sitä, ettei esimerkiksi teologisten oppilaitosten yhteistyö, yhdistymisestä puhumattakaan, ole edennyt, vaikka se olisi tarkoituksenmukaista. Taustalla lienee niin henkilösuhteista

kuin teologisista näkemyksistä johtuvia syitä. Inkerin kirkkoa edusti Brauerin arkkipiispaksi vihkimisessä piispan vikaari Olav Panchu, joka ei ELKRAS:n pyynnöstä ja muiden luterilaisten kirkkojen edustajien taapaan osallistunut vihkimiseen tai prosessioon. Juhla-lounaalla Panchu lausui Inkerin kirkon tervehdyksen.

Kysyin Brauerilta reformaation merkkivuoteen liittyvistä suunnitelmista. ELKRAS:lla on valmistelu käynnissä, ja ajatuksena on saada näkyvyyttä myös julkisuudessa. Saksalainen kirkko vetää paljon väkeä urkukonsertteihin, joten tässä voisi olla yksi mahdollisuus kirkkomme yhteistyöhön reformaation merkkivuotena niin Inkerin kirkon kuin ELKRAS:n kanssa.

Johtopäätöksiä

Nykyisessä poliittisessa tilanteessa yhteydet Venäjälle ovat tärkeitä. Luottamusta kirkkojen välillä on syytä ylläpitää ja rakentaa entisestään. Venäläisessä kulttuurissa henkilösuhteilla on erityinen merkitys. VOK on hierarkkinen kirkko, mikä on Suomessa syytä ottaa kanssakäymisessä huomioon.

Näyttää siltä, että VOK pitää yhteyksiä kirkkoomme tärkeinä, patriarkkaa myöten. Taustalla saattaa olla huoli siitä, ajautuuko VOK sekä poliittisista syistä että tiukoista sosiaalieettisistä linjauksistaan johtuen pait-sioon. Siksi kahdenvälinen dialogi kirkkomme kanssa nähdään merkittävänä, vaikka selvästi sille halutaan uusia muotoja, ainakin tässä vaiheessa, kun oppikes-kustelut ovat keskeytyneet. Mielestäni kirkkomme kannattaa olla tässä prosessissa avoin.

LYHENNELMA PIISPA SEPPO HÄKKISEN MATKARA-
PORTISTA

5. TEOLOGISET STIPENDIT

Kirkkohallituksen ulkoasiain osaston välittämät stipendit

Vapaamuotoiset hakemukset seuraaviin kirkon ulkoasiain osaston välittämiin stipendeihin lähetetään sähköpostitse ulkoasiain osaston teologisten asiain yksikön vs. asiantuntija Ari Ojellille alla erikseen mainittujen määräaikaisten puitteissa. Lisätietoja hakemisesta löytyy Sakastin Maailmanlaaja kirkko -sivustolta osoitteesta: sakasti.evl.fi/teologiset_stipendit

Stipendejä koskeviin tiedusteluihin vastaa ensisijaisesti teologisten asiain yksikön vs. asiantuntija Ari Ojell (ari.ojell@evl.fi, p. 09 1802 353). Kyselyihin vastaavat myös kirjeenvaihtaja-sihtööri Johanna Laine (johanna.m.laine@evl.fi) sekä yksikön johtaja, teologisten ja ekumeenisten asiain johtava asiantuntija Tomi Karttunen (tomi.karttunen@evl.fi).

Strasbourgin Ekumeeninen Instituutti, Ranska (LML)

Luterilaisen maailmanliiton alainen Strasbourgin ekumeeninen instituutti järjestää vuosittain viikon mittaisen kesäseminaarin. Vuoden 2015 seminaari järjestetään 1.–8. heinäkuuta teemasta *Ecumenism in the Arts*. Ulkoasiain osasto myöntää seminaariin 1–2 stipendiä. Haku vuoden 2015 seminaariin on päättynyt, **haku vuoden 2016 kesälle on alkuvuodesta 2016**.

Bossey'n ekumeeninen instituutti, Sveitsi (KMN)

Kirkkojen maailmanneuvoston alainen Bossey'n ekumeeninen instituutti Geneven lähellä Sveitsissä järjestää erilaisia ekumeenisiä kursseja paitsi teologeille, kirkkojen työntekijöille ja kirkollisen alan opiskelijoille myös aktiivisille maallikoille. Tarjontaa on muutamia päiviä tai viikkoja kestäviä ajankohtaisista temaattisista lyhytkursseista aina koko lukuvuoden kestäviin tutkintokursseihin.

Teologisten asiain yksikkö myöntää pitkäkestoiselle tutkintokurssille Bosseyhin hyväksytylle henkilölle

vähintään edestakaiset matkakulut kattavan stipendin. Yleisedellytyksenä on suoritettu TK- tai muu vastaava tutkinto, kiinnostus ekumeenisten kysymysten opiskeluun sekä halu valmentautua ekumeeniseen työhön. **Hakuaika seuraavan lukuvuoden tutkintokursseille päättyy vuosittain marraskuun lopussa.** Lukuvuoden 2015–16 hakuaika on juuri päättynyt. Seuraava, syksyllä 2015 käynnistytävä haku koskee lukuvuotta 2016–17.

Ajankohtaisista teemoista Bossey'ssä järjestettävillä lyhytkursseilla on mahdollista hakea matka- ja osallistumiskulut kattavaa stipendiä. Useimmat kurseista on suunnattu erityisesti kirkon palveluksessa jo toimiville henkilöille ja niveltävät näin erinomaisesti osaksi seurakuntien ja hiippakuntien henkilöstökoulutusta ekumeenisissa kysymyksissä. Samalla kurssit soveltuvat hyvin ekumeenisiin kysymyksiin erikoistuville teologian ja muiden kirkollisten alojen opiskelijoille ja tutkijoille. Vuonna 2015 on tarjolla seuraavia kursseja:

- Ecumenical Formation for Specialized Ministries, 21.–25.9.2015 - **haku päättyy 19.5.**
- Multicultural Ministry and Mission, 9.–13.11.2015 - **haku päättyy 19.5.**

Lisätietoja sisällöistä: sakasti.evl.fi/teologiset_stipendit. Vapaamuotoiset **hakemukset tulee lähettää yllämainittuihin ajankohtiin mennessä osoitteeseen:** ari.ojell(at)evl.fi.

Koulutuskeskus Josefstal, Saksa (Baijerin maakirkko)

Baijerin maakirkon koulutuskeskuksessa Josefstalis-
sa Etelä-Saksassa järjestetään vuosittain alkukesällä ekumeeninen opintokurssi. Kurssikielet ovat saksa ja englanti. Seuraava kurssi järjestetään 4.–13.5.2015. Teologisten asiain yksikkö myöntää kurssimaksun ja matkakulut kattavan stipendin yhdelle suomalaiselle osallistujalle. Haku vuoden 2015 opintokurssille on

päättynyt, **haku vuoden 2016 kurssille on alkuvuodesta 2016.**

Erlangenin yliopisto, Saksa (Baijerin maakirkko)

Baijerin maakirkon myöntämä stipendi mahdollistaa 1–3 kk:n mittaisen tutkimus- tai opintojakson Erlangen-Nürnbergin yliopistossa. Stipendi sisältää ilmaisen asumisen Martin-Luther-Bundin asuntolassa sekä pienen kuukausirahan. Stipendiaatin on mahdollista käyttää hyväkseen Erlangen-Nürnbergin yliopiston opetus- ja kirjastopalveluja sopimuksen mukaan. Matkoja varten voi anoa matka-apurahaa teologisten asiain yksiköstä. Stipendi on tarkoitettu ensisijaisesti opintojen loppuvaiheessa oleville tai jatko-opiskelijoille. Stipendi edellyttää jonkinasteista saksankielen taitoa.

Hakuaika syksyllä 2015 ja keväälle 2016 kohdistuviin stipendeihin on käynnissä parhaillaan.

Erlangenissa järjestetään myös vuosittain n. kuukauden mittainen saksan kielen kurssi elo-syyskuun vaihteessa. Pääsyvaatimuksena eri tasoja sisältävälle kurssille on vähintään saksan kielen perusteiden hallinta. Kurssille on varattu paikka yhdelle suomalaiselle opiskelijalle joka toinen vuosi. **Seuraava haku kohdistuu vuodelle 2016 ja käynnistyy tammikuussa 2016.**

EKD:n stipendi, Saksa

EKD:lta on mahdollista hakea stipendiä opiskeluun tai tutkimukseen Saksassa. Stipendi edellyttää ulkoasiain osaston puolta. Stipendikauden pituus voi vaihdella ja se on tarkoitettu opiskelijoiden ja tutkijoiden lisäksi myös ammatillisia opintoja suorittaville. Hakija itse hoitaa yhteydet kouluttavaan oppilaitokseen Saksassa.

Stipendiä tulee anoa **toivottua stipendijaksoa edeltävän vuoden syyskuun alkuun mennessä.**

Gettysburgin luterilainen seminaari, USA

Gettysburgin luterilaisessa teologisessa seminaarissa on tarjolla vuosittain yksi koko lukuvuoden tai -kauden mittainen stipendi, joka kattaa asumis- ja opiskelukustannukset. Stipendi sopii hyvin jo muutaman vuoden opiskelleelle teologille sekä myös jatko-opiskelijalle. Teologisten asiain yksikkö myöntää valitulle

stipendiaatille lisäksi edestakaiset matkakulut kattavan avustuksen.

Gettysburgin stipendistä kiinnostuneen tulee olla yhteydessä ulkoasiain osaston teologisten asiain yksikköön lukuvuotta edeltävän syksyn aikana mieluiten lokakuun loppuun mennessä. Seuraava haku koskee lukuvuotta 2016–17.

Budapestin luterilainen teologinen yliopisto, Unkari

Budapestin luterilaisessa teologisessa yliopistossa on vuosittain tarjolla yksi stipendipaikka suomalaiselle teologian opiskelijalle 1–2 lukukaudeksi tai lyhemmäksikin ajaksi sopimuksen mukaan. Stipendi kattaa opinnot ja täysihoidon yliopiston asuntolassa. Teologisten asiain yksikkö myöntää stipendiaatille matkakulut kattavan avustuksen. Toivottavana edellytyksenä stipendin saamiselle on unkarinkielen alkeiden taito ja vähintään teologian kandidaatin tutkinto. Stipendi sopii myös vastavalmistuneelle.

Hakemukset toimitetaan teologisten asiain yksikköön viimeistään puoli vuotta ennen suunniteltua stipendikauden alkua.

Uutena avauksena Budapestissa on mahdollista erillisen sopimuksen mukaan toteuttaa myös opinnäyte- ja lopputyöhön tai soveltaviin opintoihin liittyviä, keskeisempiä (esim. 1–3 kk) tutustumis- ja tutkimusvierailuja, joissa perehdytään johonkin kirkollisen tai yhteiskunnallisen elämän ulottuvuuteen tai teologiseen ajatteluun Unkarissa. Järjestely tarjoaa mahdollisuuden kansainväliseen ulottuvuuteen opinnoissa paitsi teologian myös muiden kirkollisten alojen opiskelijoille. Edellytyksenä on englannin tai saksan kielen taito sekä ohjaavan opettajan suositus. Tiedustelut sähköpostitse osoitteeseen: ari.ojell(at)evl.fi

Pietarin teologinen akatemia, Venäjä

Pietarin ortodoksinen teologinen akatemia ja teologisten asiain yksikkö myöntävät stipendin lukukauden tai -vuoden mittaisiin sisältöopintoihin sekä venäjän kielen intensiivikursseihin akatemiassa. Stipendi sopii ennen kaikkea opintojensa loppuvaiheessa oleville teologian opiskelijoille sekä vastavalmistuneille, tai jo työelämään sijoittuneille teologeille. Myös muiden kirkon työntekijöiden on mahdollista hakea stipendiä kieliopintoihin akatemian kurssilla.

Kielikurssille hyväksymisen edellytyksenä ovat kurssia edeltävät venäjän kielen opinnot ja kielen perustaidon hallinta, tai muulla tavalla hankittu venäjän kielen perustaito. Lisäksi tarvitaan suunnitelma hankitun kielitaidon soveltamisesta kirkollisessa työssä tai teologisissa opinnoissa/tutkimuksessa.

Stipendi kattaa matka- ja viisumikustannukset sekä opinnot ja täysihoidon akatemian asuntolassa stipendijakson aikana. **Haku on jatkuva.** Yhteydenottoja teologisten asiain yksikköön toivotaan vähintään puoli vuotta ennen opintojen suunniteltua aloitusajankohdtaa.

Luterilaisen maailmanliiton stipendit

Luterilaisen maailmanliiton stipendiohjelmaa (International Scholarship Program) on vastikään uudistettu. Se on nykyiseltä nimeltään Henkilöstöresurssien kehittämisen tuki (Human Resources Development Support) ja sen muodollisena hakijana toimii LML:n jäsenkirkko. Tuen saamiseksi edellytetään, että kirkon suositteleman henkilön projekti liittyy kiinteästi kirkon strategiaan tavoitteisiin ja niiden toteuttamiseen kirkollisessa työssä tai koulutuksessa. Tiedustelut sähköpostitse osoitteeseen: ari.ojell(at)evl.fi

Kysymys piispuudesta on yksi ekumeenisen liikkeen keskeisimmistä vielä ratkaisemattomista aiheista tiellä kohti kirkon näkyvää ykseyttä. Näyttää selvältä, että ilman yhteisymmärrystä tästä ei ykseys ole mahdollista. Kytkeytyyhän piispan virka kristikunnan valtaosan mielissä kirkon ykseyden, pyhyyden, katolisuuden ja apostolisuuden varjelemiseen. Porvoon yhteinen julkilausuma korosti piispan virkaa kirkon apostolisuuden ja apostolisen evankeliumin palvelijana sekä ykseyden merkinä. Viime kädessä tällöin on kyse kirkon julistuksen ja elämän Kristus-keskeisyyden vaalimisesta. Tämä korostus voidaan nähdä kristittyjä laajalti yhdistävänä. Kyse on kirkon hengellisestä ydintehtävästä ja sen palvelemisesta parhaalla mahdollisella tavalla.

Tämän numeron kirjoituksissa piispa Matti Repo keskittyy piispuus-kysymykseen keskustelussa anglikaanisen ja saksalaisen protestanttisen perinteen kanssa. Myös paavin virasta kristittyjen ykseyttä palvelevana virkana on voitu keskustella viime vuosikymmeninä entistä maltillisemmin. On esitetty, että voitaisiin hyvinkin edetä, jos painotettaisiin evankeliumin ensisijaisuutta ja paavin tehtävää yleisenä kristikunnan ykseyden palvelijana erotuksena latinalaisen kirkon johtamisvirkaan. Kaikki tämä kytkeytyy myös kysymykseen kirkon auktoriteetista eli sen sanoman totuudellisuudesta, uskottavuudesta, vaikuttavuudesta ja aitoperäisyydestä moniarvoisessa yhteiskunnassa. Neliosaisen seminaarisarjan kahden ensimmäisen kokoontumisen sato on luettavissa tässä numerossa. Lisäksi mukana on kirjoituksia ekumeenisista ajankohtaisteemoista ja raportointia muun muassa siitä, missä vaiheessa ovat Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa järjestettävän asiantuntijaseminaarin valmistelut.



*Pekka Metso, Tomi Karttunen ja Gabriel Salmela keskustelemassa kirkon ykseyttä palvelevasta virasta.
Kuva: Ari Ojell*