METROPOLIITTA AMBROSIUS: KIRKOT - MAAILMAN TOIVO

Millennium ja Kristuksen toisen tulemisen odotus

Hippon piispa Augustinus sai syksyllä 418 kirjeen kollegaltaan Salonaen piispa Hesykiukselta. Hän kysyi, oliko maailmanloppu lähellä. Kysymys oli varsin relevantti, kun juuri oli ollut kansainvaelluksia, Rooman tuho, maanjäristyksiä ja muita luonnonmullistuksia.

Augustinus vastaa Hesykiukselle viitaten Jeesuksen sanoihin apostoleille: "Ei teidän kuulu tietää aikoja eikä hetkiä, jotka Isä oman valtansa nojalla on asettanut. Mutta te saatte (Pyhän Hengen) voiman...ja te olette minun todistajani... maan ääriin saakka." (Apt. 1:7-8)

Hesykius ei ollut tyytyväinen vastaukseen. Hän kirjoitti toisessa kirjeessä, että Jumala saattaa ennakolta ilmaista tulevia tapahtumia kristityille. Vaikkei Jeesus kertonut toisen tulemisensa ajankohtaa, sitä oli lupa pohdiskella, mutta myös rakastaa ja kaivata. Hänen oman aikansa tapahtumat paljastavat sen olevan lähellä.

Augustinus vastasi sanoen, että kristityn tulee koko elämänsä ajan odottaa ja rakastaa Kristuksen toista tulemista. Raamattu ei siihen anna konkreettista vastausta. Niinpä historian loppua ei voida laskea numeroilla. Sen sijaan meidän tulee olla valmiina kohtaamaan Kristus, "olipa hän lähellä tai kaukana, järkkymättömällä toivolla ja vilpittömällä ja lämpimällä rakkaudella"[1].

Olemmeko triumfalisteja katsoessamme, että kristillisillä kirkoilla olisi jotain erityistä reseptiä tämän aikakauden ahdinkoon, ajatellaanpa vaikka globaalia taloudellista tai ekologista problematiikkaa, Balkanin kriisiä tai markkinatalouden uutta ylivaltaa maassamme. Eihän kirkkojen ote ja vaikutus ihmisten jokapäiväiseen elämään 1900-luvulla ole ollut vahvistumaan päin, pikemminkin päinvastoin. Tosin esimerkiksi futurologi John Naisbitt teoksessaan Megatrendit puhuu uskonnon noususta vuosituhannen vaihteen yhtenä keskeisenä virtauksena. Mutta hänen kommenttinsa, miten spiritualiteetti on *in*, mutta instituutiot *out*, panee kirkon työntekijän vakaasti miettimään vanhojen kirkkojen tilannetta. Tästä näkökulmasta teema olisi kenties kaivannut ainakin kysymysmerkin peräänsä.

Kun käymme suomalais-kansallista teologista dialogia luterilaisen ja ortodoksisen kirkon välillä, joutuu kysymään, miksi olemme valinneet teemaksi "Kirkot – maailman toivo".

Toisaalta millenniumin kontekstissa voimme – ja on toki syytä – tarkastella aihetta myös ajan kulumisen ja täyttymisen perspektiivistä. Silloin eteemme tulee kaksi tärkeää kysymystä: Onko maailmalla toivoa? Mikä on kirkon tai kirkkojen merkitys ja anti tulevaisuudelle?

Eri näkökulmia toivon käsitteeseen

Kirkkojen Maailmanneuvoston toisessa yleiskokouksessa Evanstonissa Yhdysvalloissa 1954 pääteemana oli "Kristus – maailman toivo". Edellisessä kokouksessa Amsterdamissa 1948 kirkot yhdessä ilmaisivat halunsa "pysyä yhdessä". Evanstonissa tavoitteeksi sen sijaan asetettiin Jumalan avulla "kasvaa yhdessä" vaeltavana Jumalan kansana"[2].

Yleiskokouksen teemaan liittyvää kysymystä kristillisestä toivosta pohdittiin siellä paljon. Näkökannat vaihtelivat jyrkästi kirkosta toiseen. Lähinnä eurooppalaiset protestanttiset kirkot katsoivat toivon olevan eskatologista, kerran hamassa tulevaisuudessa täyttyvää. Amerikkalaiset kirkot puolestaan korostivat erityisesti kristillisen toivon merkitystä tässä maailmassa, sen ajan historiallisessa tilanteessa. Ehkäpä kylmän sodan vuosina oli vaikeaa nähdä selvästi Pyhän Hengen työn merkitystä kirkoissa ja maailmassa, vaikka juuri silloin erityisesti olisi tarvittu toivon merkkejä, samoin pohdiskelua Kristuksen työn universaalista merkityksestä ja kirkon missiosta sen olemukseen kuuluvana tehtävänä.

Ortodoksisten kirkkojen edustajat erillisessä kannanotossaan pyrkivät pitämään esillä molempia näkökulmia, muistuttaen ettei ikuinen elämä ole pelkästään kerran tulevaisuudessa toteutuvaa, vaan voimme osallistua Jumalan valtakuntaan myös tässä ajassa. Tämä tapahtuu nimenomaan kirkon sakramentaalisessa elämässä[3].

Evanstonista on ajallisesti pitkä matka tähän päivään. En ole aivan vakuuttunut, että KMN:ssa vielä nytkään oltaisiin valmiita puhumaan "kirkoista" maailman toivona. Siihen suuntaan yhdessä kuitenkin oltaneen menossa[4].

Oman maamme ekumeenisesta ilmastosta kertoo hyvää se, että varsin erilaisista kristillisistä perinteistä käsin olemme valmiit yhdessä kirkkoina pohtimaan kirkon asemaa ja tehtävää Jumalan pelas-

tussuunnitelmassa ja sitä kautta - jos mahdollista - kristillisten kirkkojen suhdetta oman aikamme kulttuuriin, tämän päivän uskonnolliseen etsintään ja maailman tulevaisuuteen. "Edessä on yhteinen riemuvuosi – toivon vuosi", sanoi piispa Voitto Huotari suomalaisen luterilais-ortodoksisen teologisen dialogin avajaisistunnossa keväällä 1999.

Inkarnaatio - Jumalan rakkautta ihmissukua kohtaan

Kevättalvella 1999 pidettiin Nasaretissa, Israelissa, ortodoksisten kirkkojen yhteinen tieteellinen symposium teemasta "Jumalansynnyttäjän ilmestys: Jumalan Sanan lihaksi tuleminen." Millenniumin viettoon kiitoksen juhlana katsottiin olevan syytä, koska Kristuksen ihmiseksi tuleminen on pelastushistorian käännekohta, vaikkakaan ihminen ei koskaan täysin ymmärrä Jumalan ihmiseksi tulemisen mysteeriä.

Inkarnaatio tapahtui Jumalan filantropiasta, rakkaudesta ihmissukua kohtaan. Tämä kuului Hänen iankaikkiseen tarkoituksiinsa. Jumalan ihmiseksi tuleminen olisi tapahtunut, kuten esimerkiksi kirkkoisä Maksimos Tunnustaja ja monet muut kirkkoisät kirjoittavat, vaikkei ihminen olisi langennut syntiin. Mutta koska niin tapahtui, Kristus toi meille pelastuksen.

Kristus itse perusti kirkon, joka konkreettisessa mielessä syntyi Pyhän Hengen vuodattamisessa helluntaina. Se on inkarnaation jatketta, Kristuksen ainutkertaista läsnäoloa.

Useat ortodoksiteologit kuvaavat kirkkoa kolmella attribuutilla: Kristuksen ruumis, jatkuva helluntai ja Pyhän Kolminaisuuden kuva[5].

"Me kaikki olemme Kristuksessa yksi ruumis" (Room. 12:5). Kohtaaminen ja yhteys Kristukseen tapahtuu nimenomaan kirkossa, seurakunnan elävässä yhteydessä. Yhtä hyvin siinä ovat läsnäolevia ne ihmiset, jotka ovat kuolleet. Samoin kaikki taivaalliset voimat.

Kristuksen ja kirkon keskinäinen yhteys ja ykseys toteutuvat ainutkertaisella tavalla pyhissä mysteereissä. Kasteessa meidät haudataan ja nousemme ylös Kristuksen kanssa. Ehtoollisessa tulemme osallisiksi Kristuksen ruumiista ja verestä.

Itse asiassa useimmissa mysteereissä käytämme luonnosta otettuja aineita, jolloin ne tulevat Jumalan Hengen välikappaleiksi. Tällä tavoin ne viittaavat inkarnaatioon, jossa Kristus tuli fyysisesti ihmiseksi ja siten pyhitti aineen.

Ehtoollinen - tulevan kirkkauden esimakua

Ehtoollisen vietto on kirkon elämän ehdoton sydän. "Sinun omaasi, sinun omistasi, me Sinulle edeskannamme, kaiken tähden ja kaiken edestä"[6]. Ihmisen tehtävä, kutsumus, on tuoda Jumalan eteen pyhitettäväksi itsensä, koko luomakunta ja kaikki olevainen. Niin tapahtuu nimenomaan eukaristian anaforassa.

Eukaristian vietto on aina ymmärretty Jumalan kansan yhteiseksi tehtäväksi. Siksi sen rakenteessa elävänä organismina varhaisimmasta kirkosta alkaen näkyy myös se, että vihkimykset pappeuden eri asteisiin tapahtuvat sen keskellä.

Niistä, jotka osallistuvat eukaristiaan, tulee Kristuksen ruumiin, kirkon, eläviä jäseniä. Varhaisen kirkon hengelliset opettajat tästä syystä ytimekkäästi korostivat sitä, miten pelastus tapahtuu kirkon sisäpuolella. *Extra ecclesiam nulla salus.* (Kirkon ulkopuolella ei ole pelastusta.)

Kirkko ymmärtää ihmisen katumuksen, ei individualistisesti syntien anteeksi saamisena, vaan paluun yksityisyydestä ja itseriittoisuudesta eukaristisen yhteisön sisäpuolelle. Synninpäästörukouksessa sanotaan: "Sovittakoon sinut pyhän kirkkonsa kanssa ja yhdistäköot sinut siihen Kristuksessa Jeesuksessa"[7].

Liturgiassa emme siis rukoile pelkästään sielujemme pelastuksen puolesta, vaan myös ruumiin ja sielun pyhitystä. Samoin rukoilemme "suotuisia ilmoja, runsaita maan hedelmiä ja rauhallisia aikoja"[8].

Kirkon hengellisestä perinteestä löytyy lukemattomia esimerkkejä siitä, miten jo tämä elämä ja myös sen aineellinen todellisuus voivat synergiassa ihmisen hengellisen ponnistelun ja Jumalan armovoiman kesken kirkastua.

Leivän ja viinin muuttuminen pyhitetyiksi lahjoiksi ennakoi kerran tapahtuvan täydellistä kirkastumista. Syystä kristityt odottavat koko luomakunnan kirkastumista tämän maailmanajan lopulla.

Toivo ja rakkaus Kristukseen eivät aina ole "kätkettyä ja aistein havaitsematonta" myöskään tässä ajassa, vaikka eräillä kristillisillä tahoilla joskus niin väitetään.

Klassinen esimerkki tästä on kertomus pyhästä Serafim Sarovilaisesta ja hänen ystävästään Motovilovista, jotka kokivat Sarovin metsässä keskellä Venäjää Taborin kirkastumisihmeen. Heidän ruumiinsa ja koko olemuksensa säteilivät Pyhän Hengen aikaansaamaa valoa, joka oli kirkas kuin aurinko. Levollisuus, rauha, sanomaton ilo ja lämpö olivat läsnäolevia. Kyseessä ei kuitenkaan ollut jokin mielikuvituksellinen uusi maailma, vaan ympärillä oli talvista metsää ja lunta[9]. Tämä on ensihedelmiä siitä kirkkaudesta, "mitä silmä ei ole nähnyt eikä korva kuullut, mitä ihminen ei ole voinut sydämessään aavistaa, minkä Jumala on valmistanut niille, jotka häntä rakastavat" (1. Kor. 2:9).

Samalla tavoin *Vaeltajan kertomuksien* kulkija puhuu, miten hän sisäisen Jeesuksen rukouksen löydettyään ymmärsi elämän onnen ja ajatteli, että tuskin taivasten valtakunnassakaan on suurempaa ja täydellisempää iloa. Sydämen syvyydet ja kaikki ulkopuolinenkin kutsuivat häntä rakastamaan ja kiittämään Jumalaa. "Ihmiset, puut, kasvit, eläimet – kaikki olivat minulle läheistä sukua, kaikessa näin kuvattuna Jeesuksen Kristuksen nimen"[10].

Katolisuus - maailman toivo

Katolisuudella, sikäli kun se ymmärretään attribuuttina maailmanlaajuiselle, universaalille kirkolle, on tärkeä merkitys "maailman toivon" näkökulmasta. Nikealais-konstantinopolilaisesta uskontunnustuksesta lähtien "katolinen" on ollut yksi keskeinen määre, jolla kirkon olemusta on kuvattu. Yllättävää on siksi se, että meillä Suomessa viime aikoihin asti on sitä arasteltu - mielestäni turhaan - käyttää niin luterilaisessa kuin ortodoksisessakin liturgisessa perinteessä.

Professori Nikos Nissiotis on osoittanut, että kreikkalainen termi "katholikos" alun perin tarkoitti kokonaisuutta, täydellisyyttä, jakamattomuutta eikä niinkään universaalisuutta. Kirkossa se merkitsi armon ja totuuden täyteyttä, joka toteutui piispan ympärille kokoontuneen seurakunnan sakramentaalisessa elämässä[11].

Pergamonin metropoliitta Johannes on varhaisen kirkon opettajien kirjoitusten pohjalta päätynyt samaan johtopäätökseen. Hänen mukaansa ensimmäisten kolmen vuosisadan kuluessa katolisuus

viittasi melkeinpä poikkeuksetta paikalliskirkkoon. Esimerkiksi pyhän Ignatiuksen kirkko-opissa Kristus ja koko kirkko identifioituvat nimenomaan paikalliseen seurakuntayhteisöön piispansa johdolla[12].

Vasta neljännellä vuosisadalla termi katolisuus liitettiin kirkon maailmanlaajuiseen olemukseen, kun kirkkoa esimerkiksi Augustinuksen toimesta alettiin puolustaa eräiden lahkojen edustamaa provinsialismia vastaan. Idässä taas samoihin aikoihin katolisuus sai koko kirkkoa yhdistävän, kokoavan merkityksen, jolloin universaalisuudesta tuli yksi katolisuuden attribuuteista[13].

Viime kädessä kirkon katolisuus nojautuu siihen, että se on Kristuksen ruumis. Kirkon katolisuus ei ole objektiivinen lahja, jonka voi omistaa, eikä objektiivinen järjestys, jota voi toteuttaa, vaan Kristuksen läsnäoloa, Hänen, joka omassa olemuksessaan kokoaa yhteen seurakuntayhteisön, koko ihmissuvun, pyhät ihmiset ja myös luomakunnan. Mitkään inhimilliset pyrkimykset eivät voi konstituoida kirkon katolisuutta, olipa kyse vaikkapa kuinka hyvistä tavoitteista "yhdessä olemiseen ja tekemiseen". Katolisuuden syvimmässä olemuksessa on aina kyse kaikkien vastakohtaisuuksien ja dikotomioiden transsendenssista Kristuksessa[14].

Kirkon katolisuudella on myös pneumatologinen ulottuvuus. Aina kun kirkko Kristuksen ruumiina kokoontuu eukaristian viettoon, siihen kuuluu Pyhän Hengen avuksihuutaminen. "Lähetä Sinun Pyhä Henkesi alas meidän päällemme ja näiden esilläolevien lahjain päälle"[15].

Basileios Suuren liturgiassa vielä ytimekkäämmin näkyy, miten Pyhää Henkeä rukoillaan sekä ehtoollisaineiden pyhittämiseksi että seurakunnan keskinäisen yhteyden ja ykseyden toteutumiseksi: "Ja meitä kaikkia, jotka olemme yhdestä leivästä ja yhdestä maljasta osalliset, yhdistä toistemme kanssa Pyhän Hengen osallisuuteen"[16].

Eskatologisuus - kirkon jatkuva kaipuu Jumalan valtakuntaan

Epikleesirukouksessa pyydämme Jumalaa antamaan kirkolle sen, minkä se on jo saanut historiallisesti Kristuksessa. Ehtoollislahjoissa tulemme seurakuntana osallisiksi "katoamattomasta" ruuasta, "joka antaa ikuisen elämän" (Joh. 6:27). Nämä lahjat ovat pyhän Ignatiuksen mukaan "kuolemattomuuden lääke ja vastamyrkky sille, ettemme kuolisi vaan eläisimme Jeesuksessa Kristuksessa iankaikkisesti".

Niinpä eukaristia on samalla tulevan aikakauden sakramentaalista ennakointia, ylösnousemuksen esimakua. Tähän liittyen pappi heti ehtoollisen nauttimisen jälkeen lausuu rukouksessa "Oi Sinä suuri ja pyhin Pääsiäiskaritsa Kristus! Oi Viisaus, Jumalan Sana ja Voima! Suo meidän tulla täydellisimmin osallisiksi Sinusta valtakuntasi illattomana päivänä"[17].

Kirkon todellisuudessa iankaikkisuus murtautuu, tulee läsnäolevaksi kuluvaan aikaan, vaikka niiden välille ei voi vetää yhtäläisyysmerkkejä. Myös sakramentaalisessa elämässä kohtaamme jännitteen sen välillä mikä Jumalan pelastussuunnitelmassa on jo toteutunut ja mikä vielä toteutumatta. Kristuksen inkarnaation takia voimme kuitenkin sanoa, että historiassa on jo myös läsnäolevana Jumalan iankaikkisuutta, lopullisuutta. Historia olemassaolon muotona paikassa ja ajassa tarjoaa Kristuksessa mahdollisuuden kommuunioon iankaikkisen kanssa.

Jännite historian ja Jumalan valtakunnan välillä ei ole dualismia, vaan se on kaipausta "muodon muutokseen", transfiguraatioon. Apostoli Paavalin sanoin "me huokailemme ja kaipaamme päästä pukeutumaan taivaalliseen asuumme... emme haluaisi riisuuntua vaan pukeutua uuteen" (2. Kor. 5:2-4). Emme tee näin vain siksi, että nykyinen olisi olemukseltaan vähemmän todellinen, vaan koska Antikristuksen läsnäolo ja vaikutus historiassa tekevät kirkon nykyisestä olomuodosta hauraan ja siten kärsimystä sisältävän[18].

Pelastushistorian tapahtumat aktualisoituvat tässä ajassa

Kirkko on yhteisö, joka muistaa ja muistelee Jumalan historian saatossa tekemiä pelastustekoja. Tiranan arkkipiispa Anastasios puhui KMN:n yleiskokouksessa Hararessa 1999 anamneesista, joka määrittelee meidän kristillistä identiteettiämme. Se on sen tapahtuman muistamista ja mieliinpalauttamista, reaalista nykyistämistä, jossa Jumala Kristuksessa tuli ihmissuvun elämään[19].

Anamneesi ei viittaa pelkästään menneisyyteen. Se tekee menneestä ja tulevasta läsnäolevan. Se ylittää luodun ajan klassiset kategoriat. "Niin usein kuin te syötte tätä leipää ja juotte tästä maljasta, te siis julistatte Herran kuolemaa, siihen asti kun Hän tulee" (1. Kor. 11:26). Ortodoksinen liturgia avaa näköalan tulevaan, viimeisiin tapahtumiin, jotka "mainitaan 'jo valmiiksi tehdyiksi'. Kristus, joka on 'tuoja että tuotava', on paikan ja ajan sekä kaiken luodun ominaispiirteiden yläpuolella."

(Klemens Aleksandrialainen)[20] Niinpä myös ehtoollisrukouksessa kiitollisin mielin muistelemme "kaikkea meidän tähtemme tapahtunutta: ristiä, hautaa… toista ja kunniallista tulemista"[21].

Tämä antaa kristilliselle näkemykselle historiasta sen syvyysulottuvuuden, mutta myös rajat. Historia ei ole pelkkää varjoa, toisin kuin puritaanit tai pietistit ovat joskus väittäneet. Historia on yksi vaihe ihmisen kohtalossa.

Aika on kuitenkin Jumalan antama, luotujen olentojen olemisen muoto. Aika ja sen kuluminen eivät ole illuusiota, vaan todellista. Aika kulkee vääjäämättä eteenpäin. Se on jossain mielessä, esimerkiksi Georges Florovskyn mukaan, kulkemassa kohti lopullista päämäärää[22].

Historialla on "metahistoriallinen" päämäärä. Se kulkee kohti päätepistettä, täyttymystä. Siellä historiaa ei enää ole. Aika täytyy ikuisuudella. Historia on myös kasvun aikaa. Vehnä ja valhevehnä kasvavat yhdessä sadonkorjuuseen asti. Niinpä historia kypsyy ei vain tuomiolle, vaan myös täyttymykseen[23].

Loppukommentteja

Toisen kristillisen vuosituhannen päättyessä keskustelua "maailmanlopusta" on ollut runsaasti julkisessa sanassa ja muuallakin. Eräissä fundamentalistissävyisissä kristillisissä yhteisöissä lasketaan kuukausia ja päiviä. Myös eräät sekulaarit tahot ovat nähneet jotain dramaattista, "lopunajallisuutta" toisen ja kolmannen vuosituhannen vaihteessa.

Vaikka kuluva aika on haurasta, siinä samalla aina on läsnäolevana Kristuksen pelastava ja pyhittävä työ. Sen kohtaamme ainutkertaisella tavalla juuri kirkossa, joka on Kristuksen ruumis. Tässä mielessä kirkko on, kaiken turbulenssin keskellä, maailman toivo, koska kristittyinä tiedämme, että kerran Kristus on oleva kaikki kaikessa.

Lopuksi haluan kiinnittää lyhyesti huomiota vielä kahteen asiaan. Se, että kirkko on merkkinä toivosta, kutsuu meitä kirkkoina sekä yhteiseen vastuuseen että yhteiseen todistukseen. Olemiseen "maailman toivo" sisältyy sitoutuminen yhteisten taakkojen kantamiseen, rakkauden ja rauhan tekemiseen rukouksen ja jakamisen kautta.

Varhaisen kirkon liturgian päätösrukousta lainaten, sen jälkeen kun on kehotettu "lähtemään pois rauhassa", yhäkin rukoilemme: "Pyhitä ne, jotka Sinuun turvaavat, pelasta Sinun kansasi ja siunaa Sinun perintöäsi... lahjoita rauha maailmallesi... kaikelle esivallalle ja koko kansallesi..."[24]. Tämän rukouksen lukeminen aikoinaan kirkkorakennuksen ulkopuolella, alleviivaa vahvasti sitä läheistä suhdetta, joka on pyhällä liturgialla ja kristittyjen palvelutehtävällä maailmassa.

"Liturgia liturgian jälkeen" viittaa yhteiseen vastuuseen, meidän työskentelyymme maailman kirkastumiseksi. Toisen kunnioitus, lähimmäisen rakkaus, omasta jakaminen ovat rakkauden kaksoiskäskyn toteuttamista.

Vuorisaarnan etiikka kutsuu kuitenkin enempään kuin mitä esimerkiksi nykyajan hyvinvointivaltio jakamisen suhteen edellyttää. Abba Agathonilta kysyttiin kerran, mitä on täydellinen rakkaus. Hän vastasi: "Halusin löytää spitaalisen ja antaa hänelle oman ruumiini ja ottaa hänen. Tämä on täydellistä rakkautta". "Porvarillisen" arvomaailman kanssa vastakkaista on se Kristuksen rakkaus ja ylösnousemuksen ihme ja ilo, josta Johannes Krysostomoksen pääsiäissaarna puhuu, kun yhdennellätoista hetkellä työhön tulleille luvataan täysi palkka.

Kirkkojen merkitys "maailman toivona" on tärkeä yhtä hyvin eri kirkkojen uskon ykseyden ja yhteisen todistuksen näkökulmasta. Ortodoksisen kirkon mielestä kristillisten kirkkojen ykseys edellyttää yksimielisyyttä uskon perusasioista. Sitä ennen ei voi olla yhteisiä sakramentteja. Eihän esimerkiksi ehtoollinen voi olla väline tai tie yhteiseen uskoon, vaan saavutetun uskon ykseyden seuraus ja kruunu. Samalla on syytä aina muistaa, miten Jeesuksen ylimmäispapillinen rukous on yhä meille yhteinen haaste ja velvoite. "Että he kaikki olisivat yhtä... jotta maailma uskoisi" (Joh. 17:21).

Meille ortodokseille peruskysymyksiä tähän liittyen on selvittää esimerkiksi mikä on "yhden, pyhän, apostolisen ja katolisen kirkon" suhde muihin kristillisiin kirkkoihin. Miten me ortodokseina ymmärrämme kirkon ykseyden ja jakaantuneisuuden problematiikan? Mitkä ovat kirkon rajat, ja mikä validiteetti on esimerkiksi ortodoksisen kirkon ulkopuolella olevien kristillisten yhteisöjen sakramenteilla?

Useat tämän päivän merkittävät ortodoksiteologit, esimerkiksi Pergamonin metropoliitta Johannes ja Sveitsin metropoliitta Damaskinos, myöntävät ettei ortodoksinen teologia vielä tarjoa tyydyttävää ratkaisua ongelmaan kirkon rajoista, siitä mikä merkitys sillä on ihmisille ja yhteisöille ortodoksisen

kirkon ulkopuolella[25]. Tematiikkaa on kyllä pohdittu vakavasti pyhän ja suuren synodin valmistelussa, mutta yhteistä linjaa ei toistaiseksi ole löydetty. Varsin yhteisesti kuitenkin nähdään, ettei Jumalan työ ihmisten pelastukseksi rajoitu ortodoksisen kirkon kanonisten rajojen sisäpuolelle.

Yhtä ajankohtainen kysymys kirkoille on muiden uskontojen kohtaaminen. Professori Samuel Huntingtonin ajatus sivilisaatioiden yhteentörmäyksestä panee meidät pohtimaan, mikä merkitys uskonnoilla on erottavina tekijöinä eri kulttuurien yhteentörmäyksissä. Uskontojen välisen vuorovaikutuksen lisääntyminen tuo esiin kysymyksen, miten Kristus kenties on läsnä muissa uskonnoissa. Millä tavoin niiden piirissä Kristuksen työ voisi koskettaa ihmisiä, jotka etsivät totuutta ja elävät omantunnon mukaan? Näihin kysymyksiin ei varmaan ole helppoja vastauksia, mutta oman rikkaan hengellisen perintömme pohjalta meidän tehtävämme on myös tässä suhteessa tuoda panoksemme totuuden ja toivon hyväksi.

---

[1] Daley, 8-10
[2] Kruger, 39
[3] Patelos, 92
[4] Ks. esim. BEM, CUV
[5] Ks. esim. Ware 240-243; Nissiotis, 101
[6] Johannes Krysostomoksen liturgia, 95
[7] Euhologion, 65
[8] Johannes Krysostomoksen liturgia, 39
[9] Zander, 60-65
[10] Vaeltajan kertomukset, 54, 156
[11] Nissiotis, 102
[12] Zizioulas, 143-144, 149
[13] Ibid. 144
[14] Ibid. 158-159, 162
[15] Johannes Krysostomoksen liturgia, 96
[16] Basileios Suuren liturgia, 97; Zizioulas, 160
[17] Johannes Krysostomoksen liturgia, 128
[18] Zizioulas, 18
[19] Anastasios, 1
[20] Anastasios, 3
[21] Johannes Krysostomoksen liturgia, 94
[22] Florovsky, 246-247
[23] Ibid. 247, 253
[24] Johannes Krysostomoksen liturgia, 132
[25] Clapsis, 115-120

SUOMEN EV.-LUT. KIRKON JA
SUOMEN ORTODOKSISEN KIRKON
VÄLISET NEUVOTTELUT
Joensuu 19.-20.4.1999

Juhani Forsberg

SAKRAMENTIT JA PYHÄT TOIMITUKSET

Luterilaisen kirkon käsitys sakramenteista ja pyhistä toimituksista on ymmärrettävissä historiallisesti yhtenä osana lännen kristikunnan hengellistä perintöä. Miten se liittyy lännen kristikunnan pääuoman, roomalaiskatolisen kirkon traditioon ja oppiin ja poikkeaa siitä, on pääpiirteissään tunnettua. Tässä yhteydessä ei liene mielekästä lähteä esiittelemään tätä historiallista murrosta ja kehitystä yksityiskohtaisesti.

Luterilaisen kirkon käsitys sakramenteista ja pyhistä toimituksista perustuu Pyhään Raamattuun ja sitä selittäviin luterilaisiin tunnustuskirjoihin, mutta tämän peruslähtökohdan esittäminen ei riitä tyhjentävästi selittämään sitä, mitä luterilaiset kirkot sakramenttiteologiasta nykyään opettavat ja sitä käytännössä toteuttavat. Ekumeenisen kehityksen myötä sakramenttiteologiassa on tapahtunut muutoksia, jotka osittain perustuvat ekumeenisen työskentelyn stimuloimaan oman tradition syvempään ymmärtämiseen ja osittain ekumeenisesta kehityksestä saatuihin virikkeisiin. Näistä uusista virikkeiden antajista voisi mainita uuden suomalaisen reformaatiotutkimuksen sekä asiakirjan "Kaste, ehtoollinen ja virka", yhden merkittävimmistä ekumeenisista asiakirjoista viime vuosikymmeniltä. Pyhien toimitusten kohdalla on puolestaan tapahtunut niin voimakasta kehitystä, että tilanne luterilaisessa kirkossa on niiden osalta huomattavissa määrin toinen kuin vielä muutama vuosikymmen sitten.

Seuraavassa on tarkoitus esittää luterilainen käsitys sakramentista ja sakramenteista sekä kirkollisista toimituksista sekä yrittää valaista, mikä niissä on yhteistä ja miten ne

mahdollisesti poikkeavat toisistaan.

Luterilaisen käsityksen mukaan Jumala ei puhu (ainoastaan) suoraan yksittäisen ihmisen sydämeen vaan hän puhuu ja toimii maailmassa ja kirkossaan havaittavien (näkyvien) ja välineiden kautta. Näitä välineita on kutsuttu nimittämään *armonvälineiksi*, koska niiden tarkoitus on välittää syntiselle ihmiselle pelastus sekä vahvistaa häntä pyhittymisessä pelastuksen täyttymykseen asti. Armonvälineitä ovat Jumalan sana ja sakramentit. Vaikka myöhemmässä luterilaisuudessa on esiintynyt useita tulkintoja, joissa sana ja sakramentit ovat suhteutetut toisiinsa siten, että sana on asetettu sakramentin yläpuolelle tai että sakramentti on muulla tavoin tulkittu yksinomaan sanasta käsin, sanan ja sakramentin suhde on reformaation alkuperäisen tarkoituksen mukaisesti ilmaistava toisin, niin että niiden suhteeseen liittyvä tietty vastavuoroisuus tulee oikein ymmärretyksi. Sakramentti on siinä mielessä riippuvainen Jumalan sanasta, että ilman sanaa ei voi olla sakramenttiakaan, mutta toisaalta myöskään Jumalan sana ei ole vain suullinen tai kirjallinen viesti jostakin asiasta, johon sana vain viittaa. Jumalan sana on "elävä ja väkevä" (Hepr. 4:12). Se on sana, joka "ei tyhjänä palaa vaan täyttää tehtävän, jonka minä sille annan" (Jes 55:11). Jumalan sana pitää sisällään sen mihin se viittaa ja saa aikaan sen mitä varten Jumala on lausunut sanansa. Tämä koskee sekä Jumalan luovaa että pelastavaa toimintaa. Toisin sanoen: sakramentti ei voi olla ilman Jumalan sanaa, mutta myös Jumalan sana on sakramentaalinen todellisuus.

Tätä vastavuoroisuutta on luterilaisessa teologiassa ilmennetty usein eri tavoin. Sakramentti on luonteeltaan "näkyvää" tai "ruumiillista" sanaa, mutta sana on olemukseltaan sakramentaalinen *kuva*.[1]

---

[1]Lutherin käsitystä sanasta kuvana ja sanan sakramentaalisuudesta analysoi Tuomo Mannermaa artikkelissaan "Sana ja kuva, eleet ja riitti. Kasualiat julistavina toimituksina", TA 3/1996, s.204-207. Seuraavassa muutama keskeinen sitaatti Lutherilta:

> "Ja tämä on se, mitä kutsun sakramentaaliseksi tavaksi, nimittäin että kaikki evankeliumin sanat ja kaikki evankeliumin historiat ovat tietyllä tavalla sakramentteja eli toisin sanoen merkkejä, joiden avulla Jumala vaikuttaa uskovissa sen, mitä nuo historiat merkitsevät" (WA 9, 440,2-5).
>
> "... niin ovat myös Kristuksen sanat sakramentteja, joiden välityksellä hän vaikuttaa meidän pelastukseksemme. Siksi evankeliumi on ymmärrettävä sakramentaalisesti so. Kristuksen sanoja on meditoitava kuten symboleja, joiden välityksellä annetaan itse se vanhurskaus, voima ja pelastus, josta sanat välittävät tiedon" (WA 9, 440,7-12).

Mannermaa erittelee Lutherin käsitystä sanasta kuvana seuraavasti: "Tulkintansa sanan sakramentaalisuudesta Luther esittää selittäessään nimenomaan *kuvaa* Mariasta Jeesus-lapsi sylissään. Tämä

Sakramenttiin kuuluu sanan ohella *aine* tai *elementti*, jonka ei välttämättä tarvitse merkitä ainetta *materiana*. Tähän liittyy joka tapauksessa luterilaiselle sakramenttiteologialle keskeinen sakramentin määritelmä, joka on peräisin kirkkoisä Augustinukselta ja esiintyy luterilaisissa tunnustuskirjoissa toistuvasti: "Sana liittyy aineeseen ja niin syntyy sakramentti" (Accedit verbum ad elemntum et fit sacramentum).

Sakramentin muodollisia määritelmiä tärkeämpää on, että ne ovat toimituksia, joista on olemassa Jumalan käsky (mandatum) ja joihin liittyy Jumalan armon lupaus. Tämän määritelmän primaarisuus sakramentin muodolliseen määritelmään nähden tulee ilmi siinä, että sakramentteihin on varsinkin luterilaisen reformaation varhaisvaiheessa luettu myös absoluutio eli synneistäpäästö, vaikka siinä ei olekaan läsnä "elementtiä" kuten kasteessa ja ehtoollisessa.[2] Sakramentilla tulee siis olla Kristuksen asetus, siihen liittyvä pelastuksen lupaus, ja sakramentaalinen merkki, jotta se voisi olla sakramentti sanan varsinaisessa merkityksessä.[3]

Juuri sen tähden, että sakramenttiin varsinaisessa merkityksessä liittyy Jumalan pelastuksen lupaus, läsnäolo ja vaikutus, luterilaisessa kirkossa ei voida pitää esimerkiksi ordinaatiota eli papiksivihkimystä ainakaan samalla tavalla sakramenttina kuin kastetta ja ehtoollista, koska se ei välitä vastaanottajalleen mitään erityistä pelastusvaikutusta. Asia on kuitenkin näin vain jos sitä tarkastellaan individualistisesti. Jos pappisvihkimystä

---

kuva on sakramentti, joka vaikuttaa, että se, mistä tämä kuva puhuu, tapahtuu myös katsojassa itsessään... Kuva Jeesus-lapsesta ja Mariasta osoittaa, että evankeliumin kuva on sanallista ja evankeliumin sana kuvallista. Jumalan sana on itsessään kuva."

Lutherin käsitys Jumalan sanan kuvallisuudesta ja sakramentaalisuudesta jäi myöhemmässä luterilaisuudessa unohduksiin. Eniten siihen luonnollisesti vaikutti luterilainen ortodoksia, jonka mukaan seurakunnan jäsenet ovat kuulijoita, joita pappi opettaa kirjoitetun ja saarnatun sanan välityksellä. Pietismi ja valistus omalla tavallaan vahvistivat tätä kehitystä.

[2]Reformaation varhaisvaiheessa Luther piti absoluutiota selkeästi sakramenttina, ja Melanchthonin kirjoittamat Augsburgin tunnustus ja sen Puolustus tekevät samoin. Kirjassaan "Kirkon Baabelin vankeudesta Luther rajoittaa sakramentit ahtaassa mielessä kahteen, kasteeseen ja ehtoolliseen, mutta esimerkiksi myöhäisessä Genesis-luennossaan (1535-1545) hän mainitsee käytännöllisesti katsoen aina kasteen ja ehtoollisen rinnalla absoluution.

[3]Tässä yhteydessä ei ole mielestäni olennaista, mitä nimitystä sakramentista käytettään. Luterilainen kirkko käyttää lännen perinteen mukaisesti latinalaisperäistä sanaa "sakramentti", mutta mitään periaatteellista syytä ei liene olla käyttämättä siitä myös uusitestamentillista kreikkalaisperäistä ilmaisua "mysteeri". Ekumeenisessa liikkeessä on sakramentista käytetty paljon myös klassista ilmaisua "vaikuttava merkki", jolloin ilmaisu erottuu pelkästä "merkistä", joka vain viittaisi johonkin asiaan, jota se "merkitsee".

tarkastellaan kirkon kannalta ja koko Kristuksen kirkkoa palvelevana virkana, voidaan ensiksikin havaita, että se on kirkossa välttämätön evankeliumin julistamisen ja sakramenttien hoitamisen virkana. Tällöin se on eräässä mielessä myös pelastuksen välittämisen virka, eli siihen sisältyy sakramentaalinen ulottuvuus. On myös pidettävä mielessä, että evankelis-luterilaisen kirkon pappisvihkimykseen sisältyy tietty "lähtemätön luonne", koska pappisvirasta eronnutta tai erotettua ei ordinoida uudelleen, jos hän uudestaan pyytää tai saa pappisviran. Suomen ev.-lut. kirkossa ei ole kuitenkaan olemassa tästä täsmällisiä opillisia määrittelyjä.

Koska sakramenttiin liittyy aina lupaus pelastuksesta, se on olemukseltaan Jumalan lahja. Vaikka sakramentti on aina ihmisen toimittama ja ihmisen vastaanottama, ihminen ei tee sakramentissa mitään sellaista, jolla hän ansaitsisi pelastuksen. Tässä mielessä sakramentti eroaa luterilaisen käsityksen mukaan esimerkiksi rukouksesta, jolle on tunnusomaista Jumalan ja ihmisen yhteistyö. Rukoukseen kuuluu Pyhän Hengen toiminnan lisäksi myös ihmisen uhri.[4] Tosin tämä koskee siltä osin myös ehtoollisen sakramenttia, kuin se on ymmärrettävä eukaristiana, kiitosuhrina.

Sakramentti ja usko kuuluvat yhteen. Usko ei kuitenkaan tee sakramentteja päteviksi, vaan niiden pätevyys riippuu yksin Jumalan käskystä ja lupauksesta. Kaste ei tule vääräksi siitä, uskooko kastettava vai ei, eikä ehtoollinen muutu tavalliseksi ateriaksi sen kohdalla, joka ei usko. Sakramentit ovat päteviä *ex opere operato*, mutta niiden "vaikutus" ja "hyöty" tulee sakramenttien vastaanottajan osaksi vain uskon kautta.

Tähän mennessä on ollut pääasiassa puhetta vain sakramenteista sanan varsinaisessa merkityksessä. Edellä on jo kuitenkin käynyt ilmi, että alun perin luterilaisuudessa tämä ei merkinnyt sakramenttien jyrkkää rajoittamista kahteen tärkeimpään sakramenttiin. Luterilaiset tunnustuskirjat pitävät rippiä sakramenttina, eikä niissä suljeta pois mahdolllisuutta, että pappisvihkimys ja avioliitto olisivat sakramentteja. Tämä häälyvyys perustuu siihen tosiasiaan, ettei uskonpuhdistus lyönyt täysin lukkoon sakramentin määritelmää. Tunnustuskirjoja vielä selvemmin tämä avoimuus näkyy Lutherin kirjoituksessa "Kirkolliskokouksista ja kirkoista", jossa hän sanoo, että esimerkiksi

---

[4]Juhani Forsberg, Rukous tekona, uhrina ja jumalanpalveluksena. Tapio Lampinen (toim.). Rukous ja jumalanpalveluselämä. STKSJ 162, Helsinki 1988, s. 29-41.

rukous ja risti (s.o. kristityn kärsimys) voivat olla sakramentteja riippuen siitä, miten sakramentti määritellään[5]. Selvää kuitenkin on, ettei luterilainen kirkko suostunut sitoutumaan roomalaiskatolisen kirkon määrittelemään ja erityisesti Firenzen (1439) ja Trenton (1545-1563) kirkolliskokouksissa vahvistamaan seitsemään sakramenttiin.

Viime vuosikymmenien ekumeenisessa keskustelussa on sakramentin käsitettä laajennettu itse kristillisen uskon perustaan. Jo toisen maailmansodan aikana kehittyi roomalaiskatolisessa kirkossa käsitys kirkosta "perussakramenttina". Raamatun ja vanhan kirkon teologian tutkimuksen pohjalta on päästy kuitenkin vielä pitemmälle. "Varsinaisena alkusakramenttina eli -mysteerinä pidetään itse Jumalihmistä, Jeesusta Kristusta, jonka kertakaikkiset pelastushistorialliset työt nykyistyvät eri sakramenteissa ja kohdistuvat niissä yhä uusiin ihmisiin. Samalla on päästy irti yksipuolisen yksilöllisestä (individualistisesta) sakramentin käsittämisestä: sakramentti ei koske vain yksilöä, vaan seurakuntaa ja luo ja pyhittää tätä seurakuntaa. Siksi itse kirkko on tavallaan Alkusakramenttiin eli Alkumysteeriin (Kristukseen) viittaava perussakramentti, jonka elämää eri sakramenttitoimitukset ovat"[6]

Vaikka nykyisin on yleistymässä ajattelu, että ei ole tarpeen yrittää määritellä sakramenttia sillä tavoin muodollisesti ja ehdottomasti, että se rajautuu kokonaan muista pyhistä toimituksista, sillä luterilaisen käsityksen mukaan on joitakin tuntomerkkejä, joita muilla pyhillä toimituksilla ei ole.

Edellä on jo tullut muutamia tähän liittyviä näkökohtia esiin, mutta sakramenttien suhteessa muihin pyhiin toimituksiin yksi ero on erityisen tärkeä. Sakramentit (kaste, ehtoollinen, absoluutio) ovat "vaikuttavia merkkejä" ja niihin sisältyy ehdottoman varma pelastuksen lupaus. Sakramentit siis itse vaikuttavat vastaanottajassaan pelastavalla armollaan ja niihin sisältyvään lupaukseen kristitty voi ehdoitta luottaa. Pyhät toimitukset välittävät myöskin sanallisena julistuksena, rukouksena ja symbolisena toimintana

---

[5]Ks Von den Konziliis und Kirchen. Martin Luther, Studienausgabe Bd 5. Leipzig 1992, s. 605-606.

[6]Riitta & Seppo A. Teinonen, Ajasta ylösnousemukseen. Helsinki 1976, s. 250. Vaikka käsitys kirkosta perussakramenttina on Vatikaanin II konsiilin jälkeen tullut keskeiseksi roomalaiskatolisessa kirkossa, se ei ole ristiriidassa luterilaisen katsomuksen kanssa, jos se ankkuroidaan selkeästi kristologiaan.

Jumalan armon lupauksen joka otetaan uskossa vastaan ja joka vahvistaa uskovaa kilvoituksessa ja pyhityksessä. Ne eivät kuitenkaan ole sillä tavoin "varmoja" tai "vaikuttavia" merkkejä kuin sakramentit.[7]

Pyhillä toimituksilla tarkoitetaan tässä yhteydessä sakramenttien lisäksi luterilaisessa kirkossa toimitettavia kasualioita. Niitä on useampaa tyyppiä. Useimmat niistä kohdistuvat henkilöihin, mutta ne voivat liittyä myös esineisiin. Henkilöihin kohdistuvista kasuaalioista konfirmaatio, pappisvihkimys, ja avioliittoon vihkiminen ovat reformaatiota varhaisemman tradition mutta myös sisältönsä vuoksi jossakin mielessä "lähempänä" varsinaisia sakramentteja kuin muut toimitukset.

Luther esimerkiksi torjui käsityksen konfirmaatiosta varsinaisena sakramenttina, koska siitä ei ole Raamatussa selvää asetusta. Konfirmaatiosta puuttuu hänen mukaansa erityinen jumalallinen asetus ja lupaus, eikä siihen sisälly sellaista "varmuutta" pelastuksesta kuin varsinaisiin sakramentteihin. Konfirmaatio oli tästä huolimatta eräänlainen *sakramentaalia* (cerimonia sacramentali), jonka toimittamisessa on keskeistä konfirmoitavan pyhittäminen Jumalan sanalla ja rukouksella sekä kätten päällepanemisella. Konfirmaatio ei ole itsenäinen sakramentti, vaan se on kasteeseen liittyvä sakramentaalia. Se ei "vahvista" kastetta siinä mielessä, että se toisi siihen jotakin sisällöllisesti uutta, mutta siinä tapahtuu kastetun pyhittäminen, hänen vahvistamisensa kilvoittelussa ja yhteisen pappeuden sisältämän kutsumuksen täyttämisessä.[8]

Avioliitto on luterilaisen käsityksen mukaan "maallinen" instituutio. Se kuuluu ennen muuta "yhteiskunnallisen järjestyksen" piiriin.[9] Tämä ei kuitenkaan tarkoita, ettei avioliitolla ja avioliittoon vihkimisellä olisi myös "hengellistä" sisältöä. Melanchthon

---

[7]Tämä distinktio perustuu Simo Peuran artikkeliin "Kasualiat luterilaisen luomisteologian näkökulmasta", TA 3/1996, s. 209-221. Huomattakoon, että Suomen evankelis-luterilaisella kirkolla ei ole normatiivista eikä muutenkaan kirkon virallisissa elimissä hyväksyttyä pyhien toimitusten teologiaa. Parhaillaan työskentelevä käsikirjakomitea on kuitenkin hahmottelmassa tällaista teologiaa toimitusten kaavoja koskevien ratkaisujensa perusteluiksi.

[8]Ks. Peura 1996, s. 213.

[9]Luther, Traubüchlin. Ks. Tunnustuskirjat s. 318.

katsoi mahdolliseksi pitää avioliittoa sakramenttina[10], ja Luther sisällyttää Traubüchlininsä vihkikaavan päätösrukoukseen ajatuksen, jolla on selvästi sakramenttiteologinen luonne: "sinä joka... annat avioliiton kuvata rakkaan Poikasi Jeesuksen Kristuksen ja kirkon, hänen morsiamensa, välisen rakkauden salaisuutta".[11] Tämä analogiahan on niiden kirkkojen opetuksessa se teologinen ydin, joka tekee avioliitosta sakramentin. Avioliiton konstituenttina on aviopuolisoiden keskinäinen, vastavuoroinen, omasta luopuva ja itsensä lahjoittava rakkaus. Avioliitto ja avioliittoon vihkiminen vahvistavat puolisoita heidän kristillisen kilvoituksensa toteuttamisessa.

Sairaan voitelu, jota ei ole Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkollisten toimitusten kirjassa, on kuitenkin kirkon hyväksymä käytäntö, milloin kirkon jäsen sellaista toimitusta papilta pyytää. Se ei siis ole kirkkomme virallinen sakramentti, mutta sen sakramentaalinen luonne on ilmeinen.

Hautaansiunaaminen on eniten käytetyistä kasuaalioista se, jolla on kenties vähiten sakramentaalista ulottuvuutta. Se johtuu luonnollisesti jo siitä, että se ei kohdistu elävään vaan jo ajasta iäisyyteen siirtyneeseen. Luther ei muotoillut hautaansiunaamiskaavaa, josta näkyisi hänen käsityksensä siunaamisen tarkoituksesta. Muussa yhteydessä hän kuitenkin korosti, että hautaan siunaaminen tulee suorittaa kunnioittavasti uskomme "iloisimman" artiklan, ylösnousemuksen kuolleista, kunniaksi ja ylistykseksi.[12] Hautaansiunaamisella on myös vahva yhteytensä kasteeseen, koska kaste merkitsee ihmisen hautaamista Kristuksen kuolemaan. Kastehetkestä alkaa kuolemisen ja ylösnousemisen prosessi, joka jatkuu kuolemaan saakka. Kuolemassa on kysymys kasteessa alkaneen muutosprosessin ajallisesta päätöksestä, joka on samalla portti ylösnousemukseen ja ikuiseen elämään.[13]

Muista henkilöihin kohdistuvista toimituksista voisi mainita erityyppisiä siunaustoimituksia, joiden käyttö on selvästikin lisääntynyt Suomen ev.-lut. kirkossa.

---

[10]Apologia XII, Tunnustuskirjat s. 187.

[11]Tunnustuskirjat s. 320.

[12]Peura 1996 s. 218, Friedemann Merkeliin viitaten.

[13]Ks. Peura 1996, s. 218.

Näitä ovat perinteisten virkoihinasettamisten lisäksi seurakunnallisten luottamushenkilöiden tehtäviinsä siunaaminen, sekä ihmisten siunaaminen heidän elämänsä merkittävissä siirtymävaiheissa. Joissakin seurakunnissa on tullut tavaksi, että lapsen lähtiessä kouluun ensimmäiselle luokalle hänet siunataan. Nämä toimitukset eivät ole tietenkään sakramentteja, mutta epäilemättä niihin sisältyy Jumalan sanan lukemisen, rukouksen ja siunauksen tähden uskoa, pyhitystä, kutsumuksen täyttämistä ja kilvoitusta vahvistava ulottuvuus.

Kirkossamme on käytössä myös esineisiin, erityisesti kirkkorakennuksiin ja sen tärkeimpiin esineisiin liittyviä vihkitoimituksia sekä kodin siunaaminen. Näitten toimitusten yhteydessä on korostettu, että olennaista niissä on Jumalan sana ja rukous. Tätä näkökulmaa korostavat teologit ovat usein muistuttaneet, että nämä vihkimiset ja siunaamiset eivät saa aikaan mitään esineellistä pyhyyttä, koska kirkkomme ei tunne "aineellista armoa". Saksalainen luterilainen teologi Peter Brunner on puolestaan korostanut, että varsinaisen käytön ulkopuolella kirkko on tavallinen rakennus ja alttari on tavallinen pöytä.[14] Tämä jyrkkä vaihtoehto ei kuitenkaan ole hedelmällinen ratkaisu näiden toimitusten hengellisen luonteen määrittelemiseksi. Vähintäänkin niissä tapahtuu esineiden erottaminen pyhään käyttöön, jolloin niitä ei saa käsitellä niiden käytölle sopimattomalla tavalla. Toiseksi niihin liittyvää pyhyyttä ei ole välttämätöntä määritellä minkään erityisen filosofian (esim. Aristoteleen) avulla siten, että olisi ratkaistava, syntyykö niihin mitään pyhää habitusta tai kvaliteettia vai ei. Asiaa voi lähestyä tässä mielessä parhaiten kristillisen symbolin käsitteestä, jolloin niihin liittyvän pyhyyden ontologisen luonteen voi jättää rauhassa pyhäksi salaisuudeksi.

Kirkon ykseyden näkökulmasta luterilainen tunnustus tekee eron välttämättömän ja ei-välttämättömän välille. Välttämätöntä kirkon ykseyteen on yksimielisyys sanasta ja sakramenteista. Muut pyhät toimitukset eivät kuulu ykseyden välttämättömien

---

[14] "Alttari on alun alkaen tavallinen pöytä... Vain Herran ateriaa vietettäessä ehtoollispöytä tulee paikaksi, jossa Herran puolestamme uhraama ruumis ja veri tulevat läsnäoleviksi... Ehtoollispöytä ei ole ehtoollista palvelevan tehtävänsä ulkopuolella Herran pöytä, se ei ole alttari sanan varsinaisessa merkityksessä. Mutta tämä tavallinen pöytä *tulee* Herran pöydäksi ja alttariksi joka kerta, kun se jumalanpalveluksessa otetaan palvelukseen ehtoollista varten... Pohdintamme on osoittanut, että kristityt ovat täysin vapautetut siihen vapauteen, joka sallii heidän palauttaa jumalanpalveluksessa alttarina palvelleen pöydän takaisin tavalliseen jokapäiväiseen käyttöönsä. Jumalanpalveluksessa alttarina palvelleesen pöytään ei tartu sellaista sakraalia kvaliteettia, jonka tunnemme antiikista tai Vanhasta testamentista". *Peter Brunner*, Die Bedeutung des Altars für den Gottesdienst der christlichen Kirche. Kerygma und Dogma 20 (1974), s. 240.

edellytysten piiriin. Niissä saa olla erilaisuutta, joka ei särje kirkon ykseyttä. Erojen salliminen ei kuitenkaan merkitse, että pyhät toimitukset olisivat kirkon elämälle yhdentekeviä asioita. Niiden yhteydessä on aina kysyttävä, millä tavoin ne palvelevat kristittyjen osallisuutta pelastukseen, eli vanhurskauttamiseen, kilvoitukseen, pyhitykseen ja iankaikkiseen elämään. Luotu todellisuus on syntiinlankeemuksesta huolimatta Jumalan kädestä lähteneenä hyvää ja Jumalan lahja. Sinänsä se ei tarvitse erityistä pyhittämistä. Jumalan itse on kaikkialla läsnä luodussa todellisuudessa. Vain silloin kun luomisen lahja tulevat pelastuksen välineiksi ja symboleiksi, ne saavat oman erityistehtävänsä.

OLAVI MIERRAS
Hämeenkatu 6 A 1
FIN - 18100 HEINOLA
puh +358 (0)3 7144 102 / 7823 777
fax +358 (0)3 7144 839 / 7515975
e-mail: lahtiort@sci.fi

11. huhtikuuta 1999

Joensuu 19.4.1999

Sakramentit ja pyhät toimitukset

Ortodoksinen kirkko ei varsinaisesti ole koskaan määrittänyt sitä, mikä on kirkko, mikä on sakramentti tai kuinka monta sakramentteja on, tai mikä on pyhä toimitus. Virallisesti löytyy vain uskontunnustuksen määritelmät: uskon yhteen, pyhään, katoliseen ja apostoliseen kirkkoon sekä yhteen kasteeseen syntien anteeksi antamiseksi. Patristisessa ajattelussa kirkolle ei ole annettu määritteitä tai tunnusmerkkejä. Kun isät puhuvat kirkosta, he sanovat ensimmäiseksi, että se on Kristuksen ruumis ja Hengen temppeli. Kirkkoisien aikakaudella kirkko ei ollut spekulaatioiden kohteena, vaan se oli kaiken teologian elävä yhteys. Kaikki tapahtui kirkossa, ja kaikki johti kirkkoon, pelastuksen yhteisöön. Kirkko oli fakta, jumalallinen totuus, jota ei tarvinnut määritellä. Nykypäivänä asia ei ole näin itsestään selvää. Eri kristilliset ryhmät ekumeenisessa liikkeessä ymmärtävät kirkon luonteen ja identiteetin eri tavoin. Jopa ortodoksisessakin teologiassa joskus kirkko ja teologia ovat joutuneet eroon toisistaan. Myös ortodoksien tieteellisen ajattelun heikkoutena saatetaan pitää sitä, että he hyvin herkästi täsmentämättä lähdettä ilmaisevat asiansa sanoilla: kirkko sanoo, isät sanovat. Tästä syystä johtuen esimerkiksi kirkon pelastusnäkemys ei ole saavuttanut läntisen ajattelun mittapuun mukaista kaaviota tai täsmällisyyttä.

Pelastuksen lähtökohtana on Jumalan rakkaus ihmistä kohtaan. (Joh 3:16) *"Jumala tuli ihmiseksi, että ihminen tulisi jumalalliseksi."* Ihmisen jumalallistuminen (*theosis*) on Pyhän Hengen työtä. Siinä ihmisluonto kirkastetaan kohtaamaan se, mikä on jumalallista. Theosis on prosessi, joka toteutuu kirkossa. Prosessin lisäksi theosis on päämäärä. Pyhän Hengen pelastava armo toimii vain kirkossa. Kirkko on samaan aikaan Pyhän Kolminaisuuden kuva, Jumalan kansa, Kristuksen ruumis ja Pyhän Hengen temppeli. Kaikkia näitä näkökulmia tarvitaan kirkon täyteyden kuvaamiseen. Kirkko itse on se pelastuksen mittava sakramentti, pyhä salaisuus, jonka Kristus asetti maailmaan. Se on Pelastuksen Arkki ja näkyvä Jumalan valtakunta. Sen ykseys ei ole riippuvainen skismoista eikä harhoista, eikä synti vaikuta sen pyhyyteen, eikä vääryys vie siltä totuutta. Apostolien opetuksen perustalle laskettuna se jatkaa apostolista lähetystehtävää ja apostolista virkaansa maailmassa totuuden pylväänä. Kirkon hengellinen tehtävä on Jumalan kansan, sen jäsenten pelastuksessa.

Yksi, pyhä, katolinen ja apostolinen kirkko opettaessaan totuutta Kristuksesta johtaa pelastukseen Kristuksessa ja pyhittää maailman Jumalan Pyhän

Hengen armon ja sen ilmenemän eli sakramenttien ja kirkon pyhien toimitusten kautta. Tässä mielessä se on myös uusi pelastuksen arkki (Gen.6), johon pelastus Kristuksessa perustuu. Sakramentit, Jumalan valtakunnan näkyvänä merkkinä lahjoittavat Kristuksen armon sen jäsenille Jumalan Pyhän Hengen toiminnan välityksellä. Kirkko instituutiona ja pyhittävä toiminta kirkossa eivät ole toisiaan poissulkevia asioita, vaan täydentävät toinen toisiaan.

Kristologisesta näkökulmasta kirkko, Kristuksen ruumiina ja järjestäytyneen sakramentaalisen elämän perustana on pyhitetty instituutio. Pneumatologisesta näkökulmasta kirkko Pyhän Hengen temppelinä ja Jumalan Hengen työkenttänä on jatkuvaa helluntaita, jossa helluntain kokemukset ja Pyhän Hengen lahjat toimivat siellä, "missä tuuli tahtoo puhaltaa" (Joh. 3:8). Molemmat näkökulmat ovat erottamattomia toisistaan ja täysin riippuvia toisistaan.

Sakramenttiopin keskipisteenä on kirkko ja kirkon näkemys pelastuksesta: Kristus, Jumalan lihaksi tullut Sana, joka uudistaa Jumalan ja ihmisen välisen liiton. Tuossa liitossa ihmisyys pyhittyy ja uudistuu *theosis-prosessissa.* Pelastuksen olemus Kristuksessa on yhteys kuolleista ylösnousseen Kristuksen kirkastetun ruumiin kanssa, osallistuminen Jumalan toimintaan pyhittymällä jumalallisten energioitten kautta niin että ihmisen olemus palautetaan alkuperäiseen tilaansa. *"Herra ilmesty nyt, ja suo tässä kastettava muuttua niin, että hän riisuisi pois vanhan ihmisen ja pukeutui uuteen Luojansa kuvan mukaan uudistettuun ihmisyyteen" (Kastetoimituksen vedenpyhitysrukous).* Pelastus on mahdollista vain kirkossa. Siinä sakramentit, Jumalan valtakunnan merkit erityisesti Herran ehtoollinen ovat kaiken keskipisteenä. Nikolaos Kabasilas toteaa liturgian kommentaarissaan: *"Koko kirkon tarkoitus toteutuu sakramenteissa, kirkon olemuksessa. Samaan aikaan kirkko on Kristuksen ruumiin ja erityisesti sen jäsenten täyteys".* Kirkko ei ymmärrä sakramentteja symboleina, vaan todellisena Kristusruumiin jäsenten sydämenä tai viiniköynnöksenä, ruumin, köynnöksen jonka jäseniä/oksia he ovat.

Sakramentit

Kirkon jumalanpalvelus- ja rukouselämässä keskeinen paikka kuuluu sakramenteille. Sana sakramentti (sacramentum, vala, sotilasvala) sellaisenaan on ortodoksiselle ajattelulle vierasta. Ortodoksisen ajattelun ilmaisee paremmin kreikankielinen sana mysterion - μυστερίον, salaisuus tai sen kirkkoslaavinkielinen vastine taina - тайна, salaisuus. Kirkkoisä Johannes Krysostomos kirjoittaa eukaristiasta: *Sitä kutsutaan salaisuudeksi, koska se, mihin uskomme ei ole samaa mitä me näemme, sillä me näemme yhden asian ja uskomme toiseen.... Kun kuulen mainittavan sanan Kristuksen ruumis, ymmärrän, mitä sillä tarkoitetaan tietyssä merkityksessä, ja uskovaisiin kuulumaton ymmärtää sillä muun merkityksen (Hom. 1. Kor).* Tämä kaksinainen luonne, samaan aikaan ulkoinen ja sisäinen, on selvästi erottuva piirre sakramenteissa. Sakramentit, kuten kirkko on sekä näkyvä että näkymätön. Jokainen sakramentti on ulkonaisen näkyvän merkin ja sisäisen näkymättömän armon yhdistelmä. Kasteessa kristitty alistuu ulkonaiseen puhdistukseen vedessä ja samanaikaisesti puhdistetaan sisäisesti synneistä. Eukaristiassa hän vastaan ottaa näkyvällä tavalla leivän ja viinin, jotka todellisuudessa ovat

Kristuksen ruumis ja veri.

Monissa sakramenteissa kirkko käyttää näkyviä aineita, kuten vettä, leipää, viiniä, öljyä, tehden ne Hengen instrumenteiksi. Tällä tavoin sakramentit suuntautuvat kohti inkarnaatiota, jossa Kristus pukeutui ihmisen fyysiseen olemukseen ja teki sen näin Hengen välineeksi. Sakramentit suuntautuvat myös tulevaisuuteen (eskatologinen aspekti) eli ennakoivat tulevan *apokatastasiksen* ja aineen lopullisen pelastumisen viimeisinä päivinä. Taivasten valtakunta on saavutettavissa eskatologisen täyttymyksen esimakuna jo tässä ajassa Kristuksen ruumiissa. Tämä mahdollisuus olemiseen Kristuksessa, osallisena oleminen jumalallisesta elämästä, mikä on ihmiskunnan luonnollinen tila, toteutuu parhaiten kirkon pyhissä sakramenteissa eli salaisuuksissa Aikamme ortodoksiteologin Johannes Florovskin tunnettu toteamus on: *"Ihminen ei pelastu yksin, vaan yhdessä näkyvän luomakunnan kanssa.* Kirkko opettaa, että ehtoollista siunattaessa ei siunata vain leipä ja viini, vaan myös se työ, joka on tämän materian aikaan saanut, viljan ja viinirypäleet, pellon, jossa ne ovat kasvaneet. Sakramenteissa on aina mukana myös kosminen aspekti. Ortodoksisuus hylkää kaikki yritykset vähentää materiaalin merkitys sakramenteissa.

Kirjassaan *Elämä Kristuksessa* Nikolaos Kabasilas toteaa, kuinka pyhien (= kristittyjen uskovien) on mahdollista tässä nykyisessä maailmassa ei vain olla otollisia ja valmistautuneita ikuiseen elämään Kristuksessa, vaan jopa elää ja toimia sen mukaisesti tässä elämässä. Siksi ihminen on nähtävä kokonaisuutena, jossa sielu ja ruumis ovat erottamattomia. Samoin sakramentin toimittamiseen ja siitä osallistumiseen ihminen osallistuu koko ruumiillaan ja sielullaan. Kaste suoritetaan upottamalla, ja ehtoollisessa kaikki siunattu leipä käytetään. Katumuksen sakramentissa pappi ei lausu synninpäästöä matkan päästä, vaan laskee kätensä katuvan päälle. Hautaansiunaamisessa arkku on tavallisesti avoinna, ja hyvästijättöä suorittavat suutelevat edesmenneen otsanauhaa ja rinnalla olevaa ikonia, kuolleenakin ruumis on rakkautemme kohteena, ei pelkomme.

Ortodoksinen kirkko puhuu tavallisesti seitsemästä sakramentista: 1) kaste, 2) voitelu, 3) eukaristia, 4) katumus, 5) pappeus, 6) avioliitto ja 7) sairaanvoitelu. Toisaalta kirkko ei erottele sakramentteja ja pyhiä toimituksia (sakramentaaleja) eikä anna niille suoranaista tärkeysjärjestystä. Kaikki palvelevat ihmisen pyhittymisessä ja pelastumisessa. Kirkko ei myöskään ole määrittänyt sakramenttien lukumäärää. Patristisesta näkökulmasta koko maailma on Jumalan sakramentti. Patristisella kaudella ei ollut käytössä teknistä termiä, joka olisi viitannut sakramentteihin erityisenä kirkollisten toimitusten kategoriana. Termiä mysteerio käytettiin ensisijaisesti tarkoittamaan pelastuksen salaisuutta laajassa merkityksessä.

Sakramenttien seitsenlukua pidetään yleisesti lainana keskiajan katoliselta kirkolta. Ehkä tämä käsitys on muotoutunut silloin, kun ortodoksien keskuudessa havahduttiin pitämään sakramentteja erityisinä kirkollisina toimituksina tai jopa yksityisinä toimituksina, mikä viimemainittu seikka on täysin absurdi termi ortodoksisen kirkon ajattelussa. Kaikki toimitukset kuuluvat kirkon jumalanpalveluselämään ja ovat osa pelastuksen kokonaisuudesta. Sakramenttien lukumäärä on vaihdellut kirkon historian aikoina. Jopa varhaiset nestoriolaiset ja monofysiittiset kirkot puhuvat seitsemästä sakramentista. Johannes Damaskolainen mainitsee kaksi sakramenttia, Dionysios Areopagita kuusi, Teodoros Studionilainen (800-luvulla) kuusi, 1200-luvun

isät jopa 24 sakramenttia, ja Joasaf, Efeson metropoliitta 1400-luvulla kirjoittaa kymmenestä sakramentista. On mielenkiintoista todeta, että seitsemän sakramentin oppi esiintyy ensimmäisen kerran uskon vakuutuksessa, jonka paavi Kleemens IV vaati keisari Mikael Paleologokselta vuonna 1267. Vakuutuksen tekstin olivat tietenkin laatineet Rooman teologit. Seitsenluku saattaa liittyä myös Bysantin viehtymykseen symbolisiin lukuihin, joissa luku seitsemän on synnytti assosiaatioita Pyhän Hengen seitsemästä lahjasta. Niistä mainitaan Jesajan kirjan 11. luvun jakeissa 2-4. Samat ajatukset esiintyvät myös Epifanian jumalanpalvelusteksteissä. Sakramentteina on mainittu ajan saatossa seuraavia: pyhä valistuminen (kaste). synaksis (eukaristia), mirhallavoitelu, pappeus. munkiksi vihkiminen, hautaus. Joskus on yhdistetty katumus ja sairaanvoitelu tai katumus ja munkiksi vihkiminen. Sakramenttina on mainittu myös kirkon vihkiminen tai jopa Epifanian vedenpyhitys.

Sakramentit ovat aina henkilökohtaisia. Niiden kautta Jumalan armo lähestyy jokaista kristittyä henkilökohtaisesti. Tämän vuoksi useimmissa ortodoksisen kirkon sakramenteissa pappi lausuu jokaisen osallistujan nimen henkilökohtaisesti, kun tämä osallistuu sakramenttiin: *"Jumalan palvelija (nimi) osallistuu meidän Herramme, Jumalamme ja Vapahtajamme Jeesuksen kalliista ja pyhästä Ruumiista ja Verestä syntiensä anteeksi saamiseksi ja iankaikkiseksi elämäksi."* Sairaanvoitelussa pappi sanoo: *"Pyhä Isä sielujen ja ruumiitten lääkäri.....paranna myös palvelijasi (nimi) häntä ahdistavasta ruumiillisesta ja sielullisesta heikkoudesta ja tee hänet eläväksi Kristuksesi armon kautta...."* Papiksi vihittäessä piispa sanoo: *"Jumalallinen armo, joka aina heikot parantaa ja puutteelliset täydelliseksi tekee, (kätteni päälle panemisen kautta) asettaa tämän jumalisen hypodiakoni, diakonin, arkkimandriitan (nimi) diakoniksi, presbyteeriksi, piispaksi; rukoilkaamme hänen puolestaan, että hänen päällensä tulisi kaikkein pyhimmän Hengen armo."* On huomattava, että toimittaja ei koskaan lausu ensimmäisessä persoonassa: Minä kastan.... Minä voitelen.... Minä asetan (vihin). Salaisuudet, mysteerit eivät ole meidän toimintaamme vaan Jumalan toimintaa kirkossa, ja todellinen toimittaja on aina Kristus itse. Johannes Krysostomos toteaakin, kuinka pappi ainoastaan lainaa kielensä ja antaa käyttöön kätensä.

Kaste

Idän kirkossa kaste ja mirhallavoitelu toimitetaan tavallisesti toistensa yhteydessä. Ne suoritetaan voitelemalla kastettu piispan vihkimällä pyhällä mirhavoiteella. Näin lapsesta tulee kirkon täysivaltainen jäsen ja on oikeutettu näistä toimituksista alkaen osallistumaan Herran ehtoolliseen. Kastettu - lapsi tai aikuinen - saa uuden elämän tullessaan osalliseksi kasteesta, voitelusta ja pyhästä ehtoollisesta. Simeon Tessalonikalainen muistuttaa kristillisen initiaation olevan yksi ja ainoa ja jakamaton toimitus: *" Jollei liitettävä saa vastaanottaa mirhallavoitelua, häntä ei ole täydellisesti kastettu."* Patristinen pelastusoppi ei perustu ajatukseen Aadamilta peritystä syyllisyydestä. Luonnollisessa syntymässään ihminen perii "vanhalta Aadamilta" puutteellisen elämänmuodon, joka on kuoleman kahlitsema, väistämättä synnillinen ja josta puuttuu todellinen vapaus tämän maailman ruhtinaan vallasta. Tämän langennen tilan vaihtoehtona on elämä Kristuksessa, joka on ihmisen todellinen ja luonnollinen elämä, Jumalan lahja, joka annetaan kirkon salaisuudessa. Nikolaos Kabasilas kirjoittakin: *"Kaste*

merkitsee olennaisesti syntymistä Kristukseen ja meidän omimman olemuksemme ja luontomme vastaanottamista." Ortodoksisessa kirkossa on vierasta ajatus lapsen tekemisestä syylliseksi Jumalan silmissä ja jonka sovittamiseksi tarvittaisiin kastetta. Kirkon ajatuksena on, että jokaisessa elämän vaiheessa, jopa lapsuudessa ihminen tarvitsee uudelleen syntymistä, eli hänellä on tarve aloittaa uusi, ikuinen elämä Kristuksessa. Katumuksen sakramentin eräs perusajatus on kasteen liiton uudistaminen. Siksi siihenkin on syytä osallistua mahdollisimman usein. Kastettiinpa sitten aikuinen tai lapsi, se on Jumalan lahjaa ja uuden elämän alku. Siinä ihminen saa takaisin alkuperäisen Jumalan luoman tarkoituksensa. Teodoret Kyyroslainen (k. 466) sanoo: *"Jos kasteen ainoa merkitys olisi syntien sovitus, miksi kastaisimme vastasyntyneitä lapsia, jotka eivät ole syntiä maistaneet? Mutta kasteen salaisuus ei rajoitu tähän, sillä se on vielä suurempien ja täydellisempien lahjojen lupaus. Siihen sisältyvät tulevan ilon lupaukset; se on tulevan ylösnousemuksen malli, yhteys Herran kärsimyksiin, osallistuminen Hänen kuolleista ylösnousemukseensa, pelastuksen viitta ja valkeuden vaate."*

Kristillisen kirkon jäsenyyteen liitettäessä mirhallavoitelu muodostaa yleensä kasteen kanssa yhden kokonaisuuden. Pyhä mirhallavoitelu toimitetaan erillisenä ainoastaan liitettäessä kirkkoon Trullon konsiilin 95. kaanonissa lueteltuja harhaoppisia ja skismaatikkoja. Silloin voitelun tehtävä on vahvistaa "Pyhän Hengen lahjan sinetin" kautta epätavallisissa olosuhteissa eli kirkon rajojen ulkopuolella toimitettu kristillinen kaste.

Katumus ja sairaanvoitelu

Katumuksen sakramentissa ihminen palautetaan jälleen kirkon yhteyteen, sen jälkeen kun hän on katunut kasteen jälkeisiä syntejään. Syntyvaiheessaan katumuksen sakramenttia pidettiin kasteen liiton uudistamisena, koska tietyillä synneillään - Jumalan kieltäminen, murha, aviorikos - ihminen oli rikkonut kasteen liiton ja joutunut ekskommunikaatioon. Paluu kirkkoon oli monivuotinen nelivaiheinen julkinen prosessi. (1. itkevien ryhmä, 2. kuuntelijoiden ryhmä, 3. katuvien eli maahan kumartajien ryhmä ja 4. jumalanpalveluksessa mukana seisovien ryhmä). Tämä saatettiin välttää menemällä luostariin. 300-luvulta lähtien vähitellen katumuksen sakramentti muuttui yksityiseksi toimitukseksi, jota seurasi papin lausuma synninpäästön rukous. Myöhemmin katumuksen sakramentti on liittynyt lähes yksinomaan hengellisen ohjauksen käytäntöön, joka on tullut yleiseksi varsinkin luostariyhteisössä.

On mielenkiintoista havaita, kuinka ortodoksisessa kirkossa on epäröity pohdittaessa katumuksen sakramentin asemaa kirkon mysteerioiden joukossa. Niinpä se usein sijoitettiin munkiksi vihkimisen tai sairaanvoitelun yhteyteen. 1400-luvulle tultaessa papin edessä tehtävästä synnintunnustuksesta ja sitä seuraavasta synninpäästön rukouksesta oli kuitenkin tullut yleisesti hyväksytty käytäntö maallikoiden parissa. Sen rinnalla tai vaihtoehtona oli maallikkomunkeille suoritettu synnintunnustus luostarissa. Bysantin jumalapalvelusperinteen yleisen latinalaistumisen yhteydessä tuli käytäntöön synninpäästössä julistava kaava (Minä kelvoton pappi...annan anteeksi ja päästän...), vaikka vanha kirkollinen perinne tunsi synninpäästön rukouksen muodossa (Jumala antakoon sinulle anteeksi...sovittakoon sinut pyhän kirkkonsa kanssa..). Slaavilaiseen perinteeseen on edellinen jäänyt käytäntöön ja jälkimmäinen kreikkalaiseen perinteeseen.

Ortodoksisessa kirkossa ei ole annettu periksi kiusaukselle pelkistää synti näkemykseksi juridisesta rikoksesta, josta langetetaan tuomio, josta rangaistaan tai joka annetaan anteeksi. Ennenkaikkea synti on nähtävä sielun sairautena, ihmisen sisäisenä tilana. Siksi synnintunnustus ja katumus merkitsevät ihmisen sisäistä vapautumista ja koko olemuksen tervehtymistä ilman tuomion leimaa.

Pyhä sairaanvoitelu ortodoksisessa kirkossa ei ole mikään viimeinen voitelu kuolemaan valmistautuvalle. Sakramentti perustuu Jaakobin kirjeen jakeeseen 5:14, sen toimittamiseen osallistuu useita pappeja, tavallisesti seitsemän, koska teksti puhuu presbyteereistä monikossa. Yksikin pappi voi tämän sakramentin toimittaa. Toimitukseen kuuluu Raamatun lukemista ja parantumisen rukoilemista sekä voitelussa tarvittavan öljyn siunaaminen. Parantumista ei anota päämääränä sinänsä katumuksen ja hengellisen pelastumisen yhteydessä. Olipa sairauden lopputulos mikä tahansa, sairaanvoitelu on merkki Jumalan anteeksi annosta ja vapautusta synnin, kärsimyksen ja kuoleman noidankehästä, joka on langennen ihmiskunnan vankila. Sairaanvoitelussa kirkko pyytää pappiensa rukousten välityksellä huojennusta kärsivien jäsentensä vaivoihin ja ilmaisee näin säälinsä inhimillistä kärsimystä kohtaan. Sairaanvoitelu päättyy vaikuttavalla tavalla, kun voideltavan pään päälle asetetaan avattu evankeliumikirja ja pyydetään Jumalan parantavan voiman läsnäoloa Hänen sanassaan ja sairaan rikkomuksien anteeksi antoa ja paranemista.

Avioliitto

Avioliiton sakramentista olen pitänyt näissä keskusteluissa esitelmän Heinäveden Valamossa 1990, enkä avioliiton sakramentaalisuuteen sellaisenaan tässä yhteydessä enää palaa. Muutamiin ongelmiin avioliiton sakramentissa, sen sakramentaalisuuden näkökulmasta on silti syytä kiinnittää huomiota. Bysantissa avioliiton sakramentaalisuus perustui ensimmäisen ja ainoan avioliiton pysyvyyteen ehtoollisyhteydessä kirkon jäseninä. Kirkko ei sinänsä tuominnut toista tai kolmatta avioliittoa. Siviiliavioliitto yhteiskunnallisena ilmiönä oli hyväksyttyä vaikkei aina kirkon "siunaama" perheelämän muoto. Vaikka kirkon johtajien ja valtion välillä olin usein kitkeriä kiistoja, kukaan heistä ei vastustanut avioeroa koskevaa lainsäädäntöä. Kirkon isät pitivät avioeroa ihmiselämän väistämättömänä kohtalona langenneessa maailmassa. Siinä ihminen voi vastaanottaa armon tai kieltäytyä siitä. Siinä maailmassa synti on väistämätön, mutta katumus on silti aina ihmisten ulottuvilla. Tuossa maailmassa kirkon tehtävänä ei missään tilanteessa voi olla kompromissien tekeminen evankeliumin sanoman suhteen, vaan säälin ja armeliaisuuden osoittaminen inhimillisiä heikkouksia kohtaan.

Idän kirkko säilytti selvästi tämän asenteensa niin kauan kuin kirkon ensisijainen tehtävä (eli Jumalan valtakunnan saattaminen läsnäolevaksi maan päällä) ja valtion ensisijainen tehtävä (eli langenneen ihmiskunnan hallitseminen valitsemalla pienempi paha eri vaihtoehdoista ja säilyttämällä järjestys lakien voimalla) pysyivät selvästi erillään toisistaan. Avioliittokysymyksessä tämä olennainen ero hävisi käytännössä, kun keisari Leo VI (k. 912) julkaisi keisarillisten määräystensä kokoelman Novella 89. Siinä virallisesti ja lakisääteisesti kirkko velvoitettiin vahvistamaan kaikki avioliitot. Siviiliavioliitto lakkasi olemasta vapaiden kansalaisten eräs lain suoma

mahdollisuus. Jatkossa valtio sääti kirkollisen avioliiton pakolliseksi myös orjille.

Voitaisiin sanoa, että periaatteessa nämä keisarin säädökset antoivat kirkolle vallan säädellä kaikkien kansalaisten avioliiton solmimista. Niinpä kirkon osalle lankesi siitä lähtien vastuu kaikista väistämättömistä kompromisseista, jotka siihen mennessä oli ratkaistu turvatumalla siviiliavioliiton ja avioeron mahdollisuuteen. Kirkko jopa menetti mahdollisuuden soveltaa aikaisemmin käyttämäänsä katumuksen vaatimusta.

Kun kirkko siis tästä lähtien antoi avioliitolle lain voiman, sen tuli myös ratkaista lainkäyttöön liittyvät vaikeudet, joita tämä uusi vastuu toi tullessaan. Kirkko alkoi suoranaisesti myöntää avioeroja, joita aikaisemmin olivat myöntäneet vain maalliset tuomioistuimet, ja sallia uusien avioliittojen solmiminen kirkoissa. Jos tällaiseen ei olisi suostuttu, toiset ja kolmannet avioliitot olisivat jääneet vaille lain voimaa. Vaikka kirkko onnistuikin tekemään neljännen avioliiton laittomaksi, se joutui suostumaan kompromisseihin monissa muissa asioissa.

Kaikista juridisista velvoitteista huolimatta kirkko pyrki säilyttämään eron ensimmäisen avioliiton ja myöhempien avioliittojen välillä. Uuteen avioliittoon vihkimistä varten otettiin käyttöön erityispalvelus, joka erotettiin eukaristiasta ja joka sai katumuksen luonteen. Sen tähden pidettiin selvänä, että toinen ja kolmas avioliitto eivät olleet kirkon hyväksymiä normeja, ja siitä syystä ne olivat sakramentaalisesti epätäydellisiä.

Eukaristia ja pappeus

Ortodoksien teologia on aina korostanut sitä, että pyhä eukaristia on olennaisesti ateria, josta voitiin päästä osalliseksi syömällä ja juomalla, koska Jumala itse oli omaksunut inhimillisyytemme täyteyden. Eukaristia on pohjimmiltaan mysteerio, joka otetaan vastaan ruokana ja juomana, ja että eukaristiassa Jumalan ja ihmisen liitto edustaa samanlaista liittoa, jonka Jumala teki Israelin kanssa Siinain vuorella, kun se vahvistettiin yhteisellä aterialla. Pelastustapahtuman kannalta ortodoksinen kirkko on vakuuttunut siitä, että pyhässä eukaristiassa on läsnä Kristuksen kirkastunut ihmisyys. Pyhä Henki osoittaa, että leipä on Kristuksen ruumis ja viini Kristuksen veri. Kirkko pitää kiinni näkemyksestä, että eukaristian aineiden muuttumisen saa aikaan epiklesis, Pyhän hengen kutsuminen. Epiklesis ilmaisee sakramentin eskatologisen luonteen. Pyhä Henki tulee viimeisenä suurena päivänä, helluntaina. Hän tekee tulevan maailman nähtäväksi. Hän julistaa Jumalan valtakunnan alkaneeksi. Hän vie meidät aina tuolle puolen Jumalan valtakunnan ulottuvuuteen. Hengessä oleminen merkitsee taivaassa olemista, sillä Jumalan valtakunta on iloa ja rauhaa Pyhässä Hengessä. Juuri Hän eukaristiassa sinetöi ja vahvistaa nousemisemme taivaaseen (henkilökohtainen helatorstai). Hän muuttaa kirkon Kristuksen ruumiiksi ja sen myötä osoittaa uhrimme aineiden tulevan Pyhän Hengen yhteydeksi.

Kirkon mysteerio, joka toteutuu täydellisesti pyhässä eukaristiassa, ylittää sen jännitteen, joka on rukouksen ja vastauksen, luonnon ja armon, jumalallisen ja inhimillisen välillä, koska juuri kirkko Kristuksen ruumiina on Jumalan ja ihmisen välinen kommuunio. Siinä Jumala on läsnä ja toimii, mutta siinä myös ihmiskunnasta tulee täysin Jumalalle kelvollinen ja täysin Jumalan alkuperäisen suunnitelman mukainen. Pyhän eukaristian mysteerin eskatologinen luonne korostaa, kuinka eukaristiassa kirkko on täydellisesti kirkko,

ja eukaristia on muiden sakramenttien korkein kriteeri ja sinetti.

Piispan viralla, joka on tämän em. todellisuuden välttämätön keskipiste, on kaksiosainen luonne: siihen kuuluvat kaitsijan, paimenen tehtävät (episkopos) ja opetus sekä toisaalta olla pastoraalisena henkilönä sakramenttien toimitusten keskipisteenä. Varhaisen kirkon piirissä kolmen tunnetun teologin ajatelmat kirkon virasta voidaan tiivistää seuraavasti. Ignatiokselle piispuus on geometrinen piste: piispa on ykseyden keskus paikallisessa eukaristisessa yhteisössä. Ireneokselle piispuus on pystysuora viiva: piispa on yhdysside apostolisen ja sen paikalliskirkon välillä, jota hän johtaa. Cyprianukselle piispuus on vaakasuora viiva: Hän ajattelee kysymystä piispojen kollegion kannalta. Piispat ovat hajaantuneet eri paikkoihin kaikkialle maailmaan ja toteuttavat ykseyttään kokoontumalla kirkolliskokouksiin. *Piispa* on siis samanaikaisesti 1) ykseyden keskus paikallisessa kirkossa, 2) paikalliskirkon ja apostolien välinen yhdysside ja 3) paikalliskirkon ja kaikkien muiden paikalliskirkkojen välinen yhdysside.

Pappeuden sakramentti, kirkon virka on ortodoksisen kirkon näkemyksessä objektiivinen tae Kristuksen jatkuvasta läsnäolosta kansansa keskuudessa. Kristus on läsnä kirkossansa nyt, aina ja iankaikkisesti. Kirkon sakramentaalinen papisto - piispat, papit ja diakonit - ottavat vastaan Pyhän Hengen lahjan tehdäkseen Kristuksen ihmisille nähtäväksi Pyhässä Hengessä. Valitsemiensa pappien kautta Kristus toteuttaa ainutlaatuisen ja vain Hänelle kuuluvan tehtävän pappina. Hän uhraa alituisesti itsensä täydellisenä uhrina Isälle ihmisten, veljiensä ja sisariensa puolesta. Pappiensa kautta Kristus toimii kirkossa myös opettajana ja julistaa Isän jumalalliset sanat ihmisille. Näin Hän toimii myös hyvänä paimenena, joka kaitsee laumaansa. Samoin Hän toimii anteeksi antajana ja parantajana antaen ihmisten synnit anteeksi ja parantaen heidän sairautensa, olivatpa ne ruumiillisia, sielullisia tai henkisiä. Hän toimii piispana valvoen kirkkoa, jonka Hän koonnut itsellensä (1. Piet 2:25). Hän toimii diakonina, palvelijana, sillä hän yksin on Isän kärsivä Palvelija, joka ei tullut palveltavaksi vaan palvelemaan ja antamaan henkensä lunnaiksi monien edestä.

Pappeuden sakramentti merkitsee pyhää järjestystä. Piispat, papit (presbyteros) ja diakonit luovat kirkkoon järjestyksen. He ovat kirkon jatkuvuuden ja ykseyden tae ajasta aikaan ja paikasta paikkaan aina Kristuksen ja apostolien ajasta alkaen siihen saakka, kunnes Kristus tulee kunniassa takaisin maailmaan. Kirkon virkakäsityksessä on olennaista nähdä myös ihmisen tehtävä ja olemus. Käsityksessä ihmisestä ortodoksinen kirkko ja protestanttiset kirkot ovat nykypäivän runsaista teologisista keskusteluista huolimatta melko kaukana toisistaan. Tähän käsitykseen liittyy myös keskustelu naispappeudesta, minkä virkakäsitteen ortodoksinen kirkko 99 %:sesti hylkää. Yksi prosentti on laitettava ortodoksisen tiedenaisen Elisabeth Behr-Sigelin ja Diokleian piispan Kallistoksen piikkiin, jotka tiettävästi ovat pitäneet yllä naispappeuskeskustelua ortodoksisen kirkon piirissä. Ortodoksisesta näkökulmasta on keskusteluun ryhdyttävä pohtimalla ihmisen olemusta. On nähtävä, mitä kirkko vastaa kysymyksiin: mikä on ihminen, kuka on Jumala ja kuinka nämä kaksi voivat kohdata, kuinka Jumala hoivaa luomakuntaansa, ihminen mukaan lukien.

Olennaiset kysymykset ovat kokonaisvaltaisia, emmekä juuri voi vaihtaa

yksityiskohtaa ilman vaaraa, että koko systeemi romahtaa. Jos me kysymme, miksi ei naispappeutta, meidän on ensin kysyttävä, mikä olennainen asia meidän on hyljättävä, jos me hyväksymme naispappeuden. Aikaisempaan keskusteluun täytyy lisätä miehen tai naisen olemusta koskettavat ongelmat.

Kun presbyteros on asetettu johtamaan seurakuntaa, se tarkoittaa samaa kuin, mitä on perheen isän tehtävä: huolehtia uskovaisista samalla tavalla kuin isä huolehtii perheestä, niin kuin Uuden Testamentin mukaan Jumala itse tekee. Äidillä ovat omat tehtävänsä perheessä tavalla, joka on äidille ominaista. Jos me tunnustamme isän olemukseen liittyvät tehtävät niin, että myös äiti voi tehdä saman, ja joskus vielä paremmin, me luovutamme isän tehtävät äidille. Tällaisen kehityskulun me näemme kaikkialla maailmassa. Ihminen tuntee, että isää ja äitiä ei tarvita muuhun kuin rahan ansaitsemiseen perheelle. Kirkko ei kehota kumoamaan isän ja äidin rooleja. Näin siitä huolimatta, että naista on pyritty alistamaan vuosisatoja. Ehkä olisi jo aika alkaa etsiä isän todellista roolia sekä perheessä että sen heijastumana kirkossa.

Jos kirkko on jo lähes kaksi vuosituhatta esittänyt ihmisen psyykkisen ja fyysisen olemuksen samalla tavalla, niin onko kirkon muutettava näkökantaansa vastatakseen paremmin ihmisen tarpeisiin. Kirkko on erilainen yhteisö kuin yhteiskunta. Siksi on aivan luonnollista, että yhteiskunnassa nainen voi toimia johtavassa asemassa joka alueella. Mutta silloin puhummekin funktiosta emme essentiasta, mitä kirkko taas edustaa ja mikä ilmaisee ihmiskunnan perusolemuksen ulottuvuudet.

Pyhät toimitukset

Kirkon käytäntöön kuuluu hyvin runsaasti sakramentaalisen luonteen omaavia pyhitys- ja siunaustoimituksia. Niissä pyhittämällä vesi ja pyhitetyn veden kautta siunataan ravinto, kasvit, kaikki, mitä ihmiselämän ylläpitämiseen tarvitaan: karja, pelto jne. sekä ihmisen oman luovuuden tulokset, kuten taideteokset ja tekniikan saavutukset. Näissä toimituksissa kirkko palauttaa ihmiselämän keskeiset asiat ihmisen ja luonnon välisessä kanssakäymisessä alkuperäiseen oikeaan suhteeseensa sekä Jumalaan että Jumalan kuvaksi luotuun ihmiseen nähden. Epifanian - Teofanian - Herran kasteen juhlan suuressa veden pyhitysrukouksessa muistutetaan maailmassa vallitsevista pahan voimista sekä ylistetään ja julistetaan Jumalan ylivaltaa maailmankaikkeudessa ja tällä tavoin vahvistetaan, ettei ihminen ole enää pahojen kosmisten voimien orja.

Sinun edessäsi vapisevat kaikki henkivoimat, Sinulle ylistystä veisaa aurinko, Sinua ylistää kuu, Sinua rukoilevat tähdet, Sinua tottelee valkeus, Sinun edessäsi kauhistuvat syvyydet, Sinua palvelevat vesilähteet. Sinä levitit taivaan niin kuin teltan, Sinä kiinnitit maan vetten päälle... Sillä et Sinä, Valtias, armosi laupeuden tähden kärsinyt nähdä ihmissukua kiusaajan hirmuvallan alaisena, vaan tulit ja pelastit meidät... Siniä vapautit sukukuntamme ja syntymälläsi pyhitit äitisi, ja koko luomakunta veisasi kiitosta Sinulle ilmestymisesi johdosta. Sinä itse ihmisiä rakastava Kuningas ole nytkin läsnä Pyhän henkesi laskeutumisen kautta ja pyhitä tämä vesi. Anna siihen lunastuksen armo ja Jordanin siunaus. Tee se kuolemattomuuden lähteeksi, pyhityksen lahjaksi, anteeksiannon armovälineeksi...enkelien väkevyydellä täytetyksi, että kaikki jotka tätä vettä käyttävät tekisivät sen

sielun ja ruumiin puhdistukseksi, turmion poistamiseksi kodin pyhitykseksi ja kaiken hyvän aikaan saamiseksi.

Näin luonnon pyhittäminen tarkoittaa sen riisumista mystisyydestä. Kristitylle luonnon voimat eivät ole voi olla enempää jumalallisia kuin muunkaan luonnon määräysvallan alaisia. Rikkomalla luonnon lait Kristuksen kuolleista ylösnouseminen vapautti ihmisen luonnon orjuudesta, ja ihminen kutsuttiin toteuttamaan tehtäväänsä luonnon herrana Jumalan nimessä. Niinpä jokainen kirkon pyhä toimitus, olipa se rukousta tai elämässä tarvittavien asioiden siunaamista, kutsuu ihmistä liittymään enkelten kuoroon (esim. eukaristian rukoukset) ja näin saavuttamaan takaisin alkuperäisen yhteytensä Jumalaan.

Kirjallisuutta:

Bishop Maximos Aghiorgoussis: Orthodox Soteriology; Salvation in Christ, A Lutheran-Orthodox Dialogue, Ed. John Meyendorff and Robert Tobias 1992

John Breck: Divine Initiative: Salvation in Orthodox Theology; A Lutheran-Orthodox Dialogue, Ed. John Meyendorff and Robert Tobias, 1992

John Karmiris: A Synopsis of the Dogmatic Theology of the Orthodox Catholic Church, 1973

John D. Zizioulas: Being as Communion, 1985

Merja Merras: Baptismal Recognition and the Orthodox Churches, Baptism and the Unity of the Churches, Ed. Michael Root and Risto Saarinen 1998

Aleksander Schmemann: Maailman elämän edestä, 1974

Thomas Hopko: Women and the Priesthood, 1983

Suomen evankelisluterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkkokunnan väliset kuudennet teologiset neuvottelut 19.-20.4.1999 Joensuussa

Antti Raunio:

Kirkot – maailman toivo

1. Kristus – maailman toivo

Otsikkomme Kirkot – maailman toivo voidaan ymmärtää joko niin, että tarkoitus on käsitellä kirkkoja maailman toivona tai niin, että teema sisältää avoimen kysymyksen kirkkojen suhteesta maailman toivoon. Myös itse toivon käsite on monimerkityksinen, sillä voidaan tarkoittaa sekä kohdetta että asennetta, sekä jotakin vielä toteutumatonta että ihmisen sisäistä tilaa. Olisi varmasti ongelmallista lähteä siitä, että kirkot ovat maailman toivon kohteita siinä mielessä, että maailman ihmisten tulisi suunnata katseensa ja panna toivonsa kristillisiin kirkkoihin. Tällainen näkemys voisi aiheuttaa paljon väärinkäsityksiä.

Mutta kristityt lausuvat yhteisessä tunnustuksessaan uskovansa yhden, pyhän katolisen kirkon. Tämä kirkko on Kristuksen ruumis, jonka jäseniä kaikki kristityt ovat. Tässä kirkossa Kristus on läsnä maailmassa. Raamatun todistuksen mukaan juuri Kristus on meidän toivomme (1. Tim. 1,1), Kristus on Herran palvelija, joka ei muserra murtunutta ruokoa eikä sammuta savuavaa lampun sydäntä. Hän on saattava oikeuden voittoon ja hänen nimeensä kansat panevat toivonsa (Matt 12, 15-21; Jes. 42, 1-4). Vaikka mikään olemassa olevista kristillisistä kirkoista ei voi julistaa olevansa maailman toivo, kirkot yhdessä voivat julistaa, että maailmassa läsnäoleva Kristus, joka Pyhällä Hengellään kokoaa ja yhdistää kristityt yhdeksi ruumiiksi on kansojen ja luomakunnan toivo. Näin ymmärrettynä Kristus ei ole vain toivon kohde, vaan hän on myös toivo, jonka kautta maailma voi panna toivonsa Jumalaan. Jumala on tahtonut antaa pyhilleen tiedoksi, miten häikäisevän kirkas on tämä kaikille kansoille ilmaistava salaisuus: Kristus teissä, kirkkauden toivo (Kol. 1, 27). Apostoli Paavalin näkemys kristityissä asuvasta Kristuksesta kirkkauden toivona on ymmärrettävissä vain yhteydessä ajatukseen kirkosta Kristuksen ruumiina:[1] "Pyrkikää rauhan sitein säilyttämään

[1] Suomen ev.-lut. kirkon 1992 käyttöön ottama suomennos kääntää kohdan, Khristos en hymin 'Kristus teidän keskellänne', mutta toteaa alaviitteessä, että tämä voidaan kääntää

Hengen luoma ykseys. On vain yksi ruumis ja yksi Henki, niin kuin myös se toivo, johon teidät on kutsuttu, on yksi." (Ef. 4, 3-4.)

Kristuksen kirkko on toivon yhteisö, Jumalan kirkkauden, mutta myös oikeudenmukaisuuden, rauhan ja luomakunnan eheyden toivo, kuuluu kirkon olemukseen ja kirkon tehtävään maailmassa. Nämä usein sosiaalieettisiksi kutsutut teemat ovat selkeästi esillä siellä, missä Raamattu puhuu toivosta.

2. Ihmisten auttaminen toivoon kirkon tehtävänä

Suomen evankelis-luterilainen kirkko on nähnyt ihmisten auttamisen elämisen rohkeuteen ja toivoon yhdeksi keskeiseksi tehtäväkseen.[2] Evankelis-luterilaisen kirkon toiminnan linjauksia pohtinut työryhmä toteaa mietinnössään, että kirkko tulee toivon yhteisöksi vain suostuessaan ihmisten kärsimyksen kantamiseen.

Ihmisten kärsimyksen ja kantamisella ja toivon heräämisellä on sekä yhteiskunnallinen että hengellinen, sekä ajallinen että iankaikkinen ulottuvuus. Kirkko pyrkii palvelemaan toivon syntymistä ja kasvamista sekä tuomalla armon ja anteeksiantamuksen ihmisten elämään että osallistumalla yhteiskunnalliseen keskusteluun ja päätöksentekoon.

Toiminnassaan kirkko pyrkii paneutumaan oman aikansa ihmisten kokemukseen, elämän pelon ja toivottomuuden syihin sekä vastaamaan niihin. Tämä merkitsee samalla kirkon omiin rakenteisiin ja toimintatapoihin suuntautuvaa kritiikkiä. Kirkko voi olla ristiriidassa oman sanomansa kanssa, jos sen rakenteet ja toimintatavat ovat enemmän voimattomuuden ja alistumisen kuin toivon ja rohkeuden ylläpitäjiä. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että kirkon uudistuminen toivon yhteisöksi toteutuisi "nykyihmisen kokemuksen" tai "yleisen

---

myös 'Kristus teissä'. Kirjoittajan katsotaan tarkoittavan joko seurakuntaa tai yksityisiä kristittyjä. Paavalin teologisen ajattelun valossa tällainen joko - tai -asetelma vaikuttaa oudolta, koska Kristuksen läsnäolo kristityssä ei koskaan erota häntä "yksityiseksi kristityksi", vaan nimenomaan yhdistää Kristuksen ruumiiseen.

[2] Tätä korostaa erityisesti piispankokouksen asettaman Kirkko 2000 -prosessin seurantaryhmän mietintö Kirkon suunta 2000 Alhaalta kasvava kirkko.

mielipiteen" sanelemana. Uudistuksen lähtökohta on kirkon oma olemus Kristuksen ruumiina, sanan ja sakramenttien synnyttämänä pyhien yhteisönä.

Aikamme ihmisten kokemaa toivottomuutta ja rohkeuden puutetta tutkittaessa esiin ovat nousseet vieraantumiseksi, voimattomuudeksi ja syrjäytymiseksi kutsutut ilmiöt. Myös turvattomuus on viime aikaisten tutkimusten valossa yhä useampien ihmisten kokemus. Vieraantuminen merkitsee yksilöiden irtautumista yhteisistä tavoitteista ja päämääristä sekä niitä toteuttavista yhteisöistä ja instituutioista. Tämän ilmiön kääntöpuoli on keskittyminen omiin yksilöllisiin tavoitteisiin ja kääntyminen omaan lähipiiriin. Tämä "oman maailman vaaliminen" voi puolestaan lisätä toivottomuutta ja turvattomuutta, koska se kaivaa maata demokraattisen järjestelmän alta ja jättää tilaa niille, jotka osaavat käyttää järjestelmää omaksi edukseen. (Paul Otto Brunstad) Voimattomuuden tunnetta aiheuttaa kokemus omien vaikutusmahdollisuuksien vähenemisestä ja häviämisestä. Ihmiset kokevat olevansa heitä suurempien voimien armoilla. Toisia tämä kokemus lamaannuttaa, toiset etsivät voiman tunnetta vahvoista elämyksistä ja nopeasta tarpeiden tyydyttämisestä. Kärsivällistä toivoa ja odottamista, omien tarpeiden tyydyttämisen lykkäämistä, joka ottaisi toisetkin huomioon, ei arvosteta eikä ehkä enää edes tunneta. Syrjäytyminen saattaa olla vieraantumisen ja voimattomuuden tunteen äärimmäinen muoto. Ihminen kokee joutuvansa yhteiskunnan ulkopuolelle, häntä ei tarvita mihinkään eikä hänellä ole edessään mitään mahdollisuuksia. Toivoa paremmasta ei lainkaan ole. Syrjäytyneiden katkeruudessa ja epätoivossa pesii mahdollisuus väkivallalle ja terrorille. On myös niitä, jotka ovat valmiit käyttämään tätä omiin tarkoituksiinsa.

Millä tavalla kirkko voi auttaa toivon heräämisessä ja uusien mahdollisuuksien löytymisessä? Miten kirkko voi olla toivon yhteisö ja toivon välittäjä omana aikanamme?

3. Kirkko Kristuksen ruumiina ja toivon yhteisönä

Sana ja sakramentit ovat – kuten teologiassa kuivakkaasti sanotaan – kirkon konstitutiivisia tuntomerkkejä. Tämä tarkoittaa, että ne ovat kirkon olemassaololle välttämättömiä ja että ne

synnyttävät kirkon. Ne yhdistävät ihmiset Kristuksen kautta Jumalaan ja toisiinsa. Näin syntyy yhteisö, joka on Jumalan kansa ja Kristuksen ruumis.

Jumalan sana luo kirkon siksi, että se synnyttää Kristuksen ihmisten sydämissä. Sana tekee heidät osallisiksi Kristuksen persoonasta ja työstä eli Jumalan Sanan ihmiseksi tulemisesta, ristinkuolemasta ja ylösnousemuksesta. Ihmiseksi tullessaan Jumalan Poika luopui kaikesta omastaan ja otti vastaan ihmisten hädän ja synnin. Samalla tavalla kristityn tulee luopua kaikesta hyvästä, mitä hän on saanut Kristukselta ja ottaa vastaan lähimmäisen heikkous ja kantaa hänen kuormaansa. Kristus yhdistää ihmiset toisiinsa yhdeksi ruumiiksi juuri niin, että kenenkään hyvä ei ole omaa, vaan Kristukselta lähimmäisten kautta vastaanotettua hyvää. Vastaavasti kenenkään synti, hätä ja kuorma ei ole hänen omilla harteillaan, vaan toiset ovat yhdessä Kristuksen kanssa ottaneet sen kantaakseen. Näin ihmiset "syntyvät toisilleen", kun sana synnyttää Kristuksen heidän sydämissään. Sydämessä tapahtuvan Kristuksen syntymän kautta he tulevat hengellisesti ihmisiksi, ottavat toisensa vastaan ja pukeutuvat toisiinsa. Näin heistä tulee Kristuksen hengellisen ruumiin jäseniä, jotka ovat valmiit auttamaan ja kantamaan lähimmäistään kaikin tavoin.

Kristuksen ruumiin jäseniksi tullaan pyhässä kasteessa. Kasteen päämäärä ja vaikutus on ihmisen pelastuminen. Pelastuminen puolestaan merkitsee vapautusta pahan vallasta eli pääsyä Kristuksen valtakuntaan. Tämä tapahtuu niin, että kasteessa surmataan vanha ihminen ja sen jälkeen nousee ylös uusi ihminen. Kasteessa ihminen tulee osalliseksi Kristuksen vanhurskaudesta niin, että kaikki mikä on Kristuksen, tulee myös kristityn osaksi ja Kristus puolestaan ottaa omakseen kaiken sen, mitä ihminen on. Näin kaikki tulee kasteessa yhteiseksi Kristuksen kanssa ja Kristus ja hänen kirkkonsa ovat yksi ruumis ja yksi henki. Kristillinen elämä on jatkuvaa kasteeseen palaamista, sillä Kristuksen valtakunnassa ihmisen itsekkään minän pitää joka päivä kuolla ja uuden ihmisen nousta ylös niin, että viha, kateus, ahneus, laiskuus, ylpeys ja epäusko kaiken aikaa vähenevät ja kristityt tulevat yhä lempeämmiksi, kärsivällisemmiksi ja sovinnollisemmiksi ja irrottautuvat yhä selvemmin ahneudesta, vihasta, kateudesta ja ylpeydestä.

Vaikka kaste tekee kristityn osalliseksi Kristuksen vanhurskaudesta, se ei kuitenkaan kerralla hävitä hänen taipumustaan pahaan. Siksi hän tarvitsee ehtoollisen sakramenttia, jossa Kristus ottaa siinä ihmisen muodon eli synnin itselleen ja taistelee ihmisessä kaikkea pahaa vastaan. Tämä puolestaan sytyttää ihmisen rakkauteen niin, että hän ottaa vastaan Kristuksen muodon eli vanhurskauden. Kun Kristuksen vanhurskaus ja ihmisen synti yhdistyvät, Kristuksesta ja ihmisestä tulee "yksi kakku, yksi leipä, yksi ruumis ja yksi juoma". Tässä yhdistymisessä on kysymys ravinnon yhdistymisestä nauttijaansa. Kristuksen vastaanottaminen merkitsee kristitylle sitä, että hän lopulta tulee samanmuotoiseksi Kristuksen kanssa. Kristuksen muotoiseksi tulemisessa tapahtuu ihmisen itsekkään rakkauden kuolettaminen ja kaikkien yhteistä hyvää etsivän rakkauden syntyminen ja vähittäinen lisääntyminen. Tämä ei tapahdu kerralla, vaan kestää koko elämän ja täydellistyy viimeisenä päivänä, jolloin Kristus tekee kansansa lopullisesti itsensä kaltaiseksi.

Sakramentin luomalla ykseydellä on kaksi ulottuvuutta. Ensimmäinen on se, että ehtoollisen vastaanottaja saa nauttia Kristuksesta ja hänen pyhistään. Tämä tarkoittaa, että hänelle lahjoitetaan Kristuksen ja hänen kirkkonsa kaikki hengelliset hyvyydet ja hänen kaikki syntinsä ja kärsimyksensä tulevat Kristuksen ja pyhien kanssa yhteisiksi. Toinen ulottuvuus on se, että kaikki kristityt saavat puolestaan nauttia ehtoollisen vastaanottajasta. Hänen ei tule etsiä sakramentista vahvistusta ja lohdutusta vain itselleen, vaan myös omasta puolestaan kantaa kaikkien muiden onnettomuutta samoin kuin Kristus ja hänen kirkkonsa kantavat häntä. Itsekkään rakkauden kuolettamista on juuri se, että kristitty on valmis kantamaan koko kristikunnan ja luomakunnan kurjuutta ja kärsimään kaikkea syyttömiä kohtaan osoitettua epäoikeudenmukaisuutta, jota maailma on täynnä. Kristuksen tahtomaa toisten kuormien kantamista on vääryyttä kärsineiden puolustaminen, heidän puolestaan toimiminen ja rukoileminen ja heidän kanssaan kärsiminen. Tämän tekee lopulta mahdolliseksi Pyhässä ehtoollisessa tapahtuva yhdistyminen Kristukseen ja toisiin ihmisiin. Juuri Kristuksen yhdistävä läsnäolo tekee toisten hädän koko Kristuksen ruumiin eli kirkon asiaksi. Samalla se tekee kirkon ja sen jokaisen jäsenen toisten palvelijaksi. Tässä merkityksessä Kristus on maailman toivo ja hänen kauttaan myös kirkko on maailman toivo.

Mutta mikä on Kristuksen ruumiin hengellisen todellisuuden suhde maailman toivoon, joka kohdistuu oikeudenmukaisuuden toteutumiseen, köyhyyden ja kärsimyksen voittamiseen, hyvinvoinnin lisääntymiseen jne.?

4. Luonnollinen toivo paremmista ajoista

Lutherin mukaan maallinen yhteiskunta on, tai sen tulee olla, Kristuksen valtakunnan kuva ja varjo. Kun Kristuksen valtakunta tuo ja antaa ikuisen vanhurskauden ja ikuisen elämän, maallinen valtakunta ylläpitää ajallista ja katoavaa elämää, oikeutta ja rauhaa (WA 30 II, 554, 11-16). Jumalan valtakunta ja inhimillinen yhteiskunta ovat siis analogisessa suhteessa. Yhteiskunta, joka ylläpitää ihmisten elämää, edistää oikeudenmukaisuutta ja rauhaa on kuva tai heijastus Jumalan valtakunnasta.

Aivan vastaavaan tapaan Luther puhuu kahdenlaisesta toivosta. "Luonnollinen toivo" kohdistuu sellaiseen, mitä ihmisillä ei ole, mutta jonka saamista tai saavuttamista he pitävät mahdollisena. Tällainen luonnollinen toivo paremmista ajoista on elämälle välttämätöntä. Se on Jumalan lahja, jonka varaan ei kuitenkaan tule jäädä. Sen tarkoitus on kääntää mielet oikeaan pysyvään toivoon, itse Jumalaan. (WA 6, 122). Lutherin mukaan luonnollisen toivon kohteena ovat näkyvät ja mahdolliset asiat, mutta pysyvän toivon kohteena näkymättömät ja "mahdottomat", tosin sanoen sellaiset, jotka ihmisen luonnollisen ymmärryksen ja toivon näkökulmasta näyttävät mahdottomilta. Kuitenkin luonnollisen ja pysyvän toivon välillä on yhteys.

Kysymys luonnollisen ja pysyvän toivon välisestä suhteesta on keskeinen kun etsitään luterilaista näkemystä kirkosta toivon yhteisönä.

Lutherin mukaan luonnollinen toivo on elämälle välttämätöntä, mutta elämää ei kuitenkaan tule rakentaa sen varaan. Toisin sanoen toivo paremmista ajoista kuuluu inhimilliseen elämään olennaisena piirteenä, mutta se ei kuitenkaan ole elämän perusta. Kirkko ei torju luonnollista toivoa vääränä maallisuutena, vaan suorastaan tukee ja edistää sitä, mutta

muistuttaa samalla, että elämän perusta ei ole siinä, että yhteiskunnalliset ja henkilökohtaiset olot paranevat.

Luonnollinen toivo paremmista ajoista voi vääristyä ja vääristyy jatkuvasti yksilökeskeiseksi menestyksen tavoitteluksi, joka keskittyy oman hyvinvoinnin edistämiseen. Toisten hyvinvointi on joko yhdentekevää tai korkeintaan oman menestyksen sivutuote. Luonnollinen toivo vääristyy myös kansalliseksi itsekkyydeksi, jossa pyritään varmistamaan omien olojen koheneminen muista kansoista välittämättä tai jopa muiden kustannuksella. Kansat ja valtiot voivat myös yhdistyä edistämään jonkin alueen tai maanosan hyvinvointia kiinnittämättä riittävästi huomiota muiden alueiden elinehtojen edistämiseen. Tällainen pyrkimys kohti parempia aikoja voi olla kätkettyä ahneutta, hyviin pyrkimyksiin verhoutunutta itsekkyyttä.

Luterilaisen sosiaalietiikan yksi keskeinen tavoite on ollut kaikenlaisten ahneuden verhojen ja peitteiden avaaminen. Erityisen selvästi tämä käy ilmi reformaatioajan yhteiskunnallisista uudistuspyrkimyksistä. Yhteistä hyvää nakertavaa ja tuhoavaa ahneutta nähtiin kirkon toiminnassa, liike-elämässä, hallinnossa, oikeuslaitoksessa ja yhteiskunnan rakenteissa, vaikka "rakenteista" sanan modernissa merkityksessä ei vielä puhuttu. Esimerkkejä tästä ovat anekaupan, koronkiskonnan ja kerjäläisjärjestelmän arvostelu. Luonnollinen toivo paremmista ajoista ei ole yksilön pyrkimystä oman asemansa parantamiseen, vaan yhteisöjen pyrkimystä yhteisen hyvän edistämiseen. Tämä merkitsee, että tarvitaan sellaisia järjestelmiä ja instituutioita, jotka huolehtivat yhteisen hyvän jakamisesta. Jakaminen ei tässä tarkoita ns. "jakopolitiikkaa", jonka edellytys on jaettavan jatkuva lisääntyminen, vaan yksinkertaisesti olemassa olevan hyvän jakamista niin, että kaikki saavat riittävästi. Nykyisin yhteisen hyvän edistämisellä on globaalit ulottuvuudet, enää ei ole kysymys hyvän jakamisesta pelkästään kaupungin ja ympäröivien maaseutukylien yhteisössä kuten reformaatioaikana, ei myöskään kansallisvaltiossa, kuten uudella ajalla on enimmäkseen ollut, vaan maailmanlaajassa ihmisten yhteisössä. Globaalia järjestelmää hyvän jakamiseksi entistä tasaisemmin ei kuitenkaan ole olemassa. Monin paikoin puuttuvat myös paikalliset järjestelmät tämän tehtävän hoitamiseksi.

Juuri nämä järjestelmät ja instituutiot, jotka ovat syntyneet yhteisen hyvän edistämiseksi ja jakamiseksi näyttävät kuitenkin monin paikoin muodostuneen enemmän voimattomuuden ja toivottomuuden, kuin parempien aikojen toivon lähteeksi. Onko vika itse instituutioissa ja järjestelmissä, vai pikemmin siinä, että niihin on kiinnitetty liikaa toivoa, että niille on annettu sellainen asema, joka ei niille kuulu ja tosiasiassa vääristää niiden tehtävää.

Onko käynyt niin, että järjestelmät ja instituutiot kuten valtio, talouselämä, parlamentaarinen demokratia ja sosiaaliturva on yksittäin tai yhdessä alettu ymmärtää hyvän lähteiksi sen sijaan, että ne olisivat yhteisen hyvän edistäjiä ja jakajia. Onko perusongelma siinä, että näihin instituutioihin kohdistuu sellaista toivoa, johon ne eivät ole voineet eivätkä tosiasiassa koskaan voikaan vastata? Mikäli näin on, parempien aikojen toivo on kiinnitetty näihin yhteiskunnallisiin instituutioihin, niistä on tullut elämän tosiasiallinen perusta.

Muodostuessaan elämän perustaksi ja hyvän lähteeksi yhteiskunnalliset instituutiot ja järjestelmät joutuvat samalla ihmisten itsekkäiden pyrkimysten kohteiksi. Näin voi käydä talousjärjestelmälle, valtiolliselle ja poliittiselle järjestelmälle, sosiaalipolitiikalle ja sosiaaliturvajärjestelmälle ja kaikkien näiden piirissä tehtävälle työlle. Itsekkyyden ja ahneuden kohteiksi muuttuneisiin instituutioihin ja järjestelmiin kohdistuu myös sellainen toivo, joka ei koskaan saavuta täyttymystään, vaan johtaa pettymykseen ja toivottomuuteen. Luonnollinen toivo paremmasta elämästä pysähtyy ja sammuu niihin eikä niistä johda tietä kestävään ja pysyvään toivoon.

Valtioon ja yhteiskunnallisiin instituutioihin kohdistuvan "luonnollisen toivon" pettäminen on koettu viime vuosina koko Euroopassa, idässä sosialismin murentumisena ja hajoamisena, lännessä hyvinvointivaltion kriisinä. Näiden tilalle on voimakkaasti tuotu toisenlaista luonnollista toivoa. Se perustuu jokaisen yksilön mahdollisuuteen ja vapauteen toteuttaa omia päämääriään ja tarpeitaan niin pitkälle kuin se on mahdollista loukkaamatta toisten yksilöiden vastaavaa vapautta. Tältä pohjalta lähtevä ajattelu suhtautuu yleensä epäilevästi tai torjuvasti valtion tai yhteiskunnan tehtäviin yhteisen hyvän edistämisessä. Ainakin se pyrkii rajoittamaan nämä tehtävät mahdollisimman vähiin. Hyvää edistää nimenomaan yksilöiden pyrkimys omien päämäärien edistämiseen. Toivo perustuu niihin mahdollisuuksiin ja

vapauksiin, joita yksilöllä on käytettävissään sekä yksilöiden aktiivisuuden aikaansaamaan taloudelliseen kasvuun. Myös tämä luonnollisen toivon muoto on kuitenkin ehtinyt tuottaa jo paljon pettymyksiä. Ensimmäiset pettymykset sen varaan rakennettu toivo tuotti jo kauan sitten johtamalla monet kaupunkeihin uutta ja parempaa tulevaisuutta etsimään lähteneet pysyvään köyhyyteen ja kurjuuteen. Viime vuosina se on tuottanut pettymyksiä esimerkiksi Aasiassa, jossa monet elämänsä taloudellisen kasvun varaan rakentaneet olivat yhtäkkiä aivan tyhjän päällä.

Tällä hetkellä käydään keskustelua siitä, olisiko "luonnollisen toivon" kohteeksi asetettava hyvinvointiyhteiskuntaan perustuva malli vai yksilön mahdollisimman vapaaseen itsensä toteuttamiseen perustuva liberalistinen malli. Nämä mallit eivät ole kokonaan toisensa pois sulkevia, vaan niiden piirteitä voidaan yhdistää. Niiden lähtökohtina ovat kuitenkin selvästi erilaiset näkemykset yhteisen hyvän toteutumisesta ja jakamisesta. Luonnollisen toivon kohde on niissä ymmärretty eri tavoin.

5. Kestävän toivon kajo: solidaarinen yhteiskunta ja ihmiskunta

Omasta sosiaalieettisestä perinteestään käsin luterilainen kirkko pitää yhteisvastuuseen ja solidaarisuuteen perustuvaa hyvinvointiyhteiskuntaa parempana luonnollisen toivon kohteena kuin yksilönvapauksiin perustuvaa markkinaliberalistista mallia.[3] Viimeaikaisessa sosiaalieettisessä ajattelussaan Suomen evankelisluterilainen kirkko on pyrkinyt etsimään mahdollisuuksia joidenkin hyvinvoinnin tasaamiseen liittyvien järjestelmien luomiseen myös globaalilla tasolla. Tukiessaan ihmisten keskinäiseen solidaarisuuteen perustuvaa toivoa paremmista ajoista luterilainen kirkko samalla muistuttaa, että inhimillistä elämää – sen enempää yksilöiden yhteisöjen kuin koko ihmiskunnankaan – ei tule rakentaa tällaisen toivon varaan.

Teologisesti katsoen luonnollinen toivo kohdistuu Jumalan lahjoihin ja luomistekoihin. Se kohdistuu siihen hyvään, mitä luomakunnassa on tarjolla ihmisen elämän tarpeiksi. Jumala on

---

[3] Kohti yhteistä hyvää. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispojen puheenvuoro hyvinvointiyhteiskunnan tulevaisuudesta. 1999.

itse läsnä kaikissa luoduissa ja lahjoittaa hyvää niiden välityksellä. Ihminen ei kuitenkaan ole pelkästään luonnon käyttäjä ja luomakunnasta saatavien Jumalan lahjojen vastaanottaja. Hän on myös itse osa luomakuntaa, jonka kautta hyvän tulee välittyä eteenpäin tarvitseville. Luterilaisen näkemyksen mukaan myös yhteiskunnallinen järjestys tai valtio on sellainen Jumalan luomisteko, jonka välityksellä Jumalalta tulevan hyvän on määrä välittyä sitä tarvitseville. Yhteiskunnallinen järjestys on olemassa *jakaakseen ja välittääkseen Jumalalta tulevaa hyvää* ja suojellakseen sitä tuholta. Valtio instituutioineen ei siis ole hyvän lähde, vaan sen välittäjä, tasaaja ja suojelija. Yhteiskunnallisen järjestyksen päämäärä on yhteisön eli kommuunion ylläpitäminen ja suojeleminen. Paitsi kirkko, myös yhteiskunta on vanhan vertauksen mukaisesti ikään kuin ruumis, jossa kaikki ovat toistensa jäseniä ja toistensa palveluksessa. Solidaarisuudeksi kutsuttu periaate on sisäänrakennettu luterilaiseen käsitykseen yhteisöstä, jossa jokaisen jäsenen tehtävä on edistää toisten ja yhteistä hyvää ja yhteisön tehtävä on puolestaan edistää jokaisen jäsenen hyvää. Tällöin yhteisön jäsenen hyvä ei toteudu niinkään hänen omaan hyvään tähtäävien pyrkimystensä tuloksena kuin solidaarisen yhteisön toiminnan tuloksena.

Luterilaisessa sosiaalietiikassa ollaan kuitenkin samalla tietoisia ihmisten luonnollisen solidaarisuuden rajallisuudesta ja taipumuksesta vääristyä ryhmäkuntaiseksi tai yksilölliseksi itsekkyydeksi. Juuri siksi tarvitaan yhteiskunnallisia instituutioita, jotka voivat myös pakottaa ihmisiä yhteisen hyvän huomioon ottamiseen ja toteuttamiseen. Tarvitaan yhteisen hyvän ylläpitämiseksi koottuja veroja, luotettavaa oikeuslaitosta, kattavaa sosiaaliturvaa, jonka taso ei perustu pelkästään henkilön taloudelliseen maksukykyyn, tarvitaan niin kutsuttuja sosiaalisia oikeuksia, joiden nojalla yhteiskunta takaa kaikille jäsenilleen perustoimeentulon, -terveydenhoidon ja -koulutuksen. Nämä ovat asioita, jotka kuuluvat ihmiselle hänen ihmisyytensä, eivät hänen taloudellisen asemansa tai suorituskykynsä perusteella. Näistä syistä luterilainen kirkko katsoo elämälle välttämättömän luonnollisen toivon perustuvan solidaariseen yhteisöllisyyteen joka kaikista – monien mielestä jopa ylitsepääsemättömistä – vaikeuksista huolimatta tulee pyrkiä ymmärtämään ja toteuttamaan globaalissa mittakaavassa. Ehkä on vielä tarpeen korostaa, että solidaarinen yhteisöllisyys ei pyri estämään yksilöiden aktiivista toimintaa. Mutta oman hyvän edistämisen sijasta se tarjoaa toiminnan motivaatioksi suuntautumisen kohti toisia ja yhteistä hyvää.

6. Kestävä toivo Jumalassa

Luonnollinen toivoo kohdistuu luotuihin ja niiden kautta saatavaan hyvään. Tällainen toivo ei kuitenkaan ole kestävää ilman yhteyttä pysyvään toivoon. Luotu hyvä voi johdattaa ihmisen kestävään toivoon, koska tuon toivon kohde on läsnä kaikessa luodussa. Luodut ovat toivon kohteena oikeassa asemassa vasta silloin, kun nähdään niiden "taakse" tai "sisään" kätkeytyneeseen varsinaiseen toivon kohteeseen, Jumalaan.

Tämän pysyvän toivon sisältöä ei voi esittää ilman yhteyttä uskoon ja rakkauteen. Toivo voi pysyä voimassa vain uskon ja rakkauden avulla. Usko tuntee Jumalan sellaisena kuin hän on eli kaiken hyvän lähteenä ja lahjoittajana. Toivo luottaa kärsivällisesti Jumalan lupauksiin, kuten oikeuden toteutumiseen, rauhan koittamiseen ja luomakunnan vapautumiseen lankeemuksen alaisuudesta. Rakkaus yhdistää ihmisen Jumalaan ja lähimmäisiin. Mutta usko ei voi tuntea Jumalaa, ellei se toivossa luota Jumalan lupauksiin ja rakkaudessa yhdisty Jumalaan ja lähimmäisiin. Eikä toivo luota Jumalan lupauksiin, ellei se uskolla tunne kaiken hyvän lahjoittajaa ja rakkaudessa yhdisty häneen ja toisiin ihmisiin. Eikä rakkaus tee kaikkea yhteiseksi Jumalan ja lähimmäisten kanssa, ellei usko ole tunnistanut oikeaa elävää Jumalaa eikä toivo ole pannut luottamustaan hänen sanaansa eli lupauksiinsa.

Kristilliselle uskolle, toivolle ja rakkaudelle on ominaista, että ne ovat ristin läpäisemiä. Ne pysyvät voimassa ja voimistuvat silloin, kun ihmisen näkökulmasta näyttää vallitsevan niiden vastakohta. Usko tunnistaa kaikkivaltiaan hyvän Jumalan ristiinnaulitussa Kristuksessa, toivo luottaa kaikkien Jumalan lupausten toteutumiseen, vaikka se ei näe mitään muuta kuin kärsimystä, vastoinkäymisiä ja tappioita, ja rakkaus suuntautuu siihen, mikä ei näytä rakastamisen arvoiselta eli ristillä kuolevaan Jumalaan sekä syntiseen, vaikeaan ja vastenmieliseen lähimmäiseen. Kaikessa tässä usko, toivo ja rakkaus kohdistuvat Jumalaan, joka ei ilmesty meille mahtavana ja voimakkaana vaan kätkee itsensä maailman hätään ja heikkouteen.

Kristillinen usko, toivo ja rakkaus perustuvat kaikki kolmiyhteisen Jumalan läsnäoloon. Niiden paikka on sisäinen ihminen, joka ei itse tee tekoja vaan ottaa vastaan Jumalan ja hänen tekonsa. Jumalan teot ottaa vastaan usko, joka yksin voi käyttää oikein Jumalan kaikkia sekä aineellisia että hengellisiä lahjoja. Usko tuo lahjat läsnäoleviksi ja ottaa ne vastaan, mutta ei tee niitä ihmisen omaisuudeksi tai ominaisuuksiksi, vaan pitää ne aina Jumalalle kuuluvina. Näin Jumalaa saa pysyä Jumalana, ainoana hyvänä ja kaiken hyvän antajana.

Yhdessä uskon kanssa annetaan toivo ja rakkaus. Ne yhdistävät kristityn Jumalaan ja toisiin ihmisiin. Rakkaudessa yhdistyminen on vasta alkavaa ja jää tämän elämän aikana epätäydelliseksi. Toivossa kuitenkin yhdistytään jo siihen, mikä ei vielä näy eikä näytä edes mahdolliselta. Toivossa Jumalan lupaukset ovat totta jo nyt eikä ainoastaan niin, että ihminen pitää niitä tosina, vaan ne ovat reaalisesti läsnäolevina totta.

Kristillinen toivo, joka syntyy ja vahvistuu silloin, kun ihmistä koetellaan ja ahdistetaan, saa hänet luopumaan etsimästä apua ja pelastusta ruumiillisista tai hengellisistä teoista tai ansioista. Hän ei pane toivoaan luotuihin asioihin eikä itseensä, vaan etsii apua itsensä ja kaikkien luotujen "ulkopuolelta", yksin Jumalasta.

Lutherin mukaan epätoivo eli toivon vastakohta syntyy sellaisesta mielenliikkeestä, joka alkaa etsiä hyviä tekoja silloin, kun omatunto on hämmennyksissä ja kuvittelee, että synti on voitettavissa teoilla. Saattaa olla vaikea nähdä tämän käsityksen yhteyttä analyyseihin nykyihmisen toivottomuuden ja epätoivon syistä. Yhteys on nähdäkseni kuitenkin olemassa. Jos epätoivon ja toivottomuuden taustalla on lopulta ihmisten sekä yksilöllinen että ryhmäkuntainen itsekkyys ja ahneus, on tarpeen ja aivan olennaista huomata, että epätoivon syy ei poistu aktiivisella toiminnalla eikä tekoja tekemällä. Usko inhimilliseen aktiivisuuteen epätoivon poistajana sisältää epäuskon eli käsityksen, että itsekkyyden ja ahneuden voittaa joku muu kuin itse Jumala. Epätoivoon sisältyy myös väärä rakkaus, joka avulla ihminen pyrkii itse tekemään hyvät teot.

Toivo syntyy, kun ihminen kaipaa sitä, mitä hän rakastaa. Toivon kohde on siis sama kuin rakkauden kohde. Samoin kuin rakkaus yhdistää rakastajan ja rakastetun, niin myös vahvan

toivo yhdistää toivojan ja toivon kohteen. Kristillinen toivo yhdistää ihmisen Jumalaan. Toivon kohde ei kuitenkaan ole näkyvä eikä havaittava. Siksi toivo muuttaa toivojan joksikin tuntemattomaksi ja kätketyksi ja vie hänet sellaiseen sisäiseen hämärään, ettei toivo "tiedä" mitä se toivoo, vaan ainoastaan sen, mitä se ei toivo. Kristillinen toivo tietää kyllä, että sen kohde ei ole mikään luotu, ei mikään nähtävä ja kosketeltava, vaan ikuinen, näkymätön ja salattu Jumala. Toivo ei tiedä, mitä se toivoo, koska se suostuu siihen, että Jumala tietää enemmän kuin ihminen ja odottaa sitä, mitä Jumala pitää sille hyvänä. Näin toivoessaan ihmissielu on samanaikaisesti toivo, joka suuntautuu Jumalalta tulevaan hyvään, ja toivottu eli tuo Jumalalta tuleva tuntematon hyvä. Sielu toivoo sitä, mitä se ei näe eli Jumalaa ja se toivoo siinä, mitä se ei näe eli Jumalassa.

Myös kaikkien pyhien yhteisö, Kristuksen hengellinen ruumis, jossa kaikki ovat toistensa jäseniä ja palvelevat toisiaan, on samalla toivon kohde. Kristuksen ruumiin jäsenet ovat syttyneet rakkauteen Kristusta ja toisiaan kohtaan ja tässä rakkaudessa he ovat alkaneet muovautua Kristuksen kaltaisiksi. Tämä kaikki on kuitenkin kätkettyä ja aistein havaitsematonta. Mutta se on todellista ja läsnäolevaa toivossa, joka yhdistää ihmisen siihen, mitä hän ei näe. Näkyvä ja havaittava rakkauden ykseys Kristuksen ja kaikkien pyhien kanssa on täydellisenä todellisuutta vasta viimeisenä päivänä, mutta toivossa se on todellisesti läsnä jo nyt. Toivossa kristitty on siinä, mitä hän ei näe eli Kristuksen hengellisessä ruumiissa, jossa kaikki ovat toistensa jäseniä ja toistensa kantajia ja tukijoita.

Kun ihminen on toivossa yhdistynyt Jumalaan, hänen toivonsa ei perustu mihinkään havaittavaan, kuten toisiin ihmisiin, hyvinvointiin, omaisuuteen tai menestykseen. Hänestä on tullut niin vapaa, ettei hänen tarvitse tavoitella niitä. Hän on valmis kärsivällisesti kestämään koettelemuksia, vastoinkäymisiä ja kaikkea, mitä luotujen taholta voi kohdata häntä. Hänhän ei pidä hyvän lähteenä luotuja, vaan yksin Jumalaa. Mutta juuri siksi hän on samalla valmis osallistumaan siihen työhön, jossa Jumala luotujen kautta lahjoittaa hyvää tarvitseville.

Mutta toivo on valmis kestämään vastoinkäymisiä myös Jumalalta. Toivo perustuu uskoon, joka tietää, että Jumala on hyvä ja että hän on Kristuksessa lahjoittanut kaikki hyvät lahjansa. Toivo jaksaa luottaa siihen, että Jumala täyttää – ja on jo täyttänyt – kaikki lupauksensa,

vaikka mikään niistä ei olisi nähtävissä eikä koettavissa, vaan ainoastaan Jumalan lupausten vastakohta. Näin uskova ja toivova voi tehdä vapaasti ja iloiten hyvää jäämättä odottamaan kiitosta, palkintoa tai suosiota.

Ihmiskunnan toivo paremmista ajoista, suuremmasta yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta, kansojen välisestä rauhasta ja koko luomakunnan hyvinvoinnista ovat luonnollinen ja välttämätön osa inhimillistä elämää. Ne eivät ole kristillisen, Jumalaan suuntautuvan toivon vastaisia eivätkä sen kannalta toisarvoisia tai yhdentekeviä. Ne sisältyvät kristilliseen toivoon ja niihin kohdistuvan toivon tulee näkyä pyrkimyksinä ja ponnisteluina niiden toteutumiseksi. Kristuksen kirkko ottaa maailman hädän ja onnettomuuden omakseen ja toimii sen kanssa niin kuin oman hätänsä ja onnettomuutensa. Samalla se tuo maailmaan Kristuksen rakkauden, vanhurskauden, rauhan, puhtauden ja vapauden. Kaikki tämä tulee maailmaan luotuun todellisuuteen, veteen, leipään ja viiniin sekä saviastioihin sitoutuneena ja kätkeytyneenä. Mutta luodut eivät ole toivon kohde, vaan toivon välittäjiä. Siksi toivo paremmasta maailmasta pysyy voimassa sellaisessa toivossa, jonka kohde, synnyttäjä ja ylläpitäjä on kaiken hyvän lahjoittaja, itse ihmiseksi tullut toivon Jumala.