

RESEPTIO ³/₀₄

ENKON ULEKKAIN OSASTON TILALOGISTEN AKADEMIA



Luterilais-katoliset neuvottelut

1. SUOMALAIS-RUOTSALAINEN LUTERILAIS-KATOLINEN DIALOGI

Matti Repo: Kontinuitet i spiritualiteten	3
Risto Cantell: Kyrkan och kontinuiteten i dess ämbete ur evangelisk-lutherska kyrkans i Finland synvinkel	9
Jari Jolkkonen: Liturgical Continuity in the Lutheran Churches of Sweden and Finland	13
Simo Peura: Die Kontinuität in der Lehre der Kirche	20
Virpi Mäkinen: Continuity in the Poor Relief	36
Jari Jolkkonen: Jesus Christ as the Word of God	43

2. KATSAUKSIA KIRKKOJEN VÄLISIIN SUHTEISIIN

Cardinal Walter Kasper: Situation, Problems and Perspectives in Ecumenical Theology	47
Cardinal Walter Kasper: Homily, 12 th October 2003 in Helsinki	63
Heikki Jääskeläinen & Angela Corsten: Sammanträde mellan ledande biskopar i de nordiska lutherska kyrkorna och den Katolska Nordiska biskopskonferensen	67
Juha Juntila, Jouko Heikkinen, Bernice Sundkvist: Communio Sanctorum: Saksan katolisten ja luterilaisten yhteinen asiakirja kirkko-opista	71
Pirjo Työriñoja: Luterilais-katolisen kansainvälisen dialogin eli ykseyskomission IX kokous	90

3. KOKOUS- JA MATKARAPORTEJA

Matti Repo: "Tools for Discipleship". Porvoon kirkkoyhteisön toinen teologinen konferenssi 23.-27.9.2004 Skálholt, Islanti	93
Second Porvoo Theological Conference 23 - 27 September 2004/ Report and recommendations	98
Matti Repo: Skottilaista ekumeniaa. Episkopaalisen kirkon järjestämä 2. teologinen seminaari 4.-6.5.2004 Edinburgh	100
Matti Repo: Lutherin katekismuksen merkitys tänään. Saksan evankelis-luterilaisen kirkon konsultaatio Fuldassa 26.-28.2.2004	105
Matti Repo: Virka virkojen joukossa? – Ordinaatio ja vokaatio virkaan ja seurakunnan palvelustehtäviin. Evangelischer Arbeitskreis für Konfessionskunde in Europa 15.-18.4.2004 Nové Hradky, Tšhekki	112
Matti Nikkanen: Luther-Akademie Sondershausen Ratzeburg. Kevätkokoukseen 14.-18.3.2004	121
Tommi Karttunen: Luther-Akatemian syyspäivät 6.-8.10.2004	124
Jaakko Rusama: Anglikaanit ja luterilaiset ekumeenisissa kentässä. Kansainvälinen Anglican-Lutheran Society 20 vuotta	129
Samuli Suolonen: Matkaraportti Liverpoolin Anglikaanisessa katedraalissa Englannissa 12.-15.9.2003 pidetyn kansainvälisen Anglican ² -Lutheran-seuran konferenssista	134

Bo-Göran Åstrand: Reserapport, Biskopsvigning i Cardiff, Wales 16.7.2004	142
Timo Vasko: Euroopan luterilaisten kirkkojen kirkko ja juutalaisuus-komission (LEKKJ) vuosikokous 6.-12.5.2004 Romaniassa	146
4. EKUMEENISIA KOULUTUSMAHDOLLISUUKSIA	
Minna Hietamäki: Raportti Strasbourgin ekumeenisen instituutin kesäseminaarista 1.-8.7.2004	149
Vesa Hirvonen: Ekumeeninen anteeksiantamus-kokous Pyhällä maalla 23.-26.5.2004	157
Haettavana olevat stipendit	161

ISSN 1235-8878

RESEPTI/kirkkohallituksen ulkoasiain osasto, teologiset asiat
osoite: PL 185, 00161 Helsinki, p. 09-1802 287, fax 09-1802 230
toimitus: TT Matti Repo, prof. Matti Kotiranta (toimitussihteeri),
dos. Antti Raunio; taitto Seija Nieminen. Logon suunnittelu: Juha Silvo.

Suomalais-ruotsalainen luterilais-katolinen dialogi

Kontinuitet i spiritualiteten

Matti Repo, Dr. teol.

1. Fromhet eller spiritualitet?

Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland tror – i enlighet med den Niceanska trosbekännelsen – att kyrkan är "en, helig, katolsk och apostolisk". När kyrkan bekänner sin tro på Gud, bygger hon sin andliga identitet på evangeliets grund, det evangelium som apostlarna förkunnade och som har bevarats och traderats genom tiderna ända till våra dagar.

Att bekänna tro betyder dock inte i första hand att recitera formulerade trossatser eller att känna till vissa doktriner. Det handlar snarare om att leva i en andlig förbindelse med Gud. Tron omfattar hela den troende personen med hans eller hennes inre och yttre liv. I många hundra år har lutheranerna varit vana vid att benämna det andliga livet som "fromhet" medan man de senaste tiderna hellre har börjat tala om "spiritualitet". Skillnaden mellan dessa uttryck består i att "fromheten" (på finska *hurskaus*, tyska *Frömmigkeit*, engelska *piety*) betonar särskilt den subjektiva dimensionen av

tron, medan "spiritualiteten" mera tar hänsyn till den gemenskapliga sidan. Fromheten skiljer sig från spiritualiteten på grund av sin individuella prägel.

2. Gudstjänsten som centrum

Man har i den finska lutherdomen velat framhäva den "sanna" tron så som ett gudaktigt leverne i en personlig "hjärtats religion", men detta har inte betytt en avskärning från den gemensamma gudstjänsten. Den lutherska fromheten har starka förbindelser till det sakramentala livet. Spiritualiteten har varit såväl gemenskaplig och eukaristisk, men på samma gång också personlig. Man måste ändå medge att vissa individuella drag har präglat den finska lutherdomen. I dag ser man detta ännu tydligare när antalet gudstjänstdeltagare sjunker beklagligt.

Elementena i gudstjänsten kan skildras som de mest centrala faktorerna i den lutherska spiritualiteten. Bibelläsningen och predikan har varit viktiga och inte

först med början i reformationstiden. Att lära folket tro på Gud treenig, lita på Guds löften i evangeliet samt leva enligt Guds vilja var uppdraget som redan i början ansågs vara givet kyrkan av Gud. Reformationen införde inget avbrott i detta, tvärtom förkunnade den det samma gudomliga budskapet om frälsningen i Kristus som apostlarna redan hade förkunnat. Vissa praxis förändrades men det andliga livet koncentrerades fortfarande på gudstjänsten.

Att använda finska språket i mässan var ett synnerligen viktigt syfte för Mikael Agricola i gudstjänstförnyelsen under reformationstidevarvet. Vi vet dock att man predikade på folkspråket redan under medeltiden. Det fjärde laterankonciliet år 1215 hade bestämt att biskoparna skulle utnämna predikanter och utrusta dem med nödvändiga instrument i deras tjänst. Vidare hade konciliet bestämt att församlingsmedlemmarna måste bikta sig och ta emot nattvarden åtminstone en gång om året. Dessa två beslut (can. 10, 21) försökte garantera att vanliga kristna lärde känna centrala lärosatser, kunde nämna sina synder på modersmålet och deltog i sakramentalt liv. Allt detta fick lutherdomen i arv från den medeltida kyrkan. Lutherdomen har förvarat dem trofast och även utvecklat dem vidare i samma anda som senare betonades av andra vaticankonciliet i konstitutionen *De sacra liturgia (Sacrosanctum concilium)*.

Redan prästerna under medeltida måste göra det möjligt för församlingsmedlemmar att äga tillräckliga grundkunskaper i trosläran. De kristna lärde sig vissa gemensamma böner, närmare bestämt Fader vår och Ave Maria. Efter reformationen betonades vid sidan av dessa också andra medel för liturgiskt deltagande. Särskilt viktig blev församlingens psalmsång. Den första finska *Psalmbo-*

ker redigerades av Jakob Finno år 1583. Den omfattade 101 psalmer, flertalet av tyskt eller svenskt lutherskt ursprung, men många hade sin härkomst i den katolska tiden. Lutherska betoningar ansågs vara inte bara väl förenliga med den katolska traditionen, utan även klara utläggningar av den apostoliska trons innehåll. Ett tydligt exempel är psalm nr 221 i den nuvarande finska psalmboken, som infördes i den andra finska psalmboken år 1605. Den har fem verser av Thomas Akvinas och fem andra verser av Hemming från Masku. Alla verser lovprisar Kristus som kommer till sin flock i de heliga sakramenten.

Den heliga nattvarden var särskilt viktig för lutherska reformationen. Mässan avskaffades inte men dess karaktär som en gemensam eukaristisk måltid för hela församlingen förhöjdes. Den enda stora kyrkan i Finland med sidoaltare och flera präster, domkyrkan i Åbo, ändrades. Man vet inte exakt vad som hände med domkyrkans inre gestaltning efter riksdagen i Västerås 1527, då kyrkan brann år 1546. Sidoaltarena hade i alla fall blivit överflödiga vid reformationen och kronan konfiskerade nattvardskärlen för att kunna betala sin skuld till Lübeck. År 1557 överlämnade domkyrkan till skattkammaren i Stockholm tolv par kalkar och patener samt fem altarkors, rökelsekärl, biskopsstavar, mässhakar, gyllene kors m.m.; enbart silver över 20 kg – men vid huvudaltaret firade man fortfarande mässan och spiritualiteten fick en ännu tydligare eukaristisk prägel: församlingen började njuta sakramentet i bägge gestalterna, i bröd och vin.

3. Trosläran som innehåll

För de lutherska reformatörerna såväl i Tyskland som i Skandinavien var det

synnerligen viktigt att de kristna lärde sig trons innehåll. De var naturligtvis inte de första i sina strävanden. I den kateketiska undervisningens historia visas oft till statuterna av ärkebiskopen Pecham av Canterbury (1281). Ärkebiskopen gav rättesnören till det "klent begåvade prästerskapet" och befälde dem att predika åtminstone fyra gånger per år på folkspråket om följande teman: trosbekännelsen, Guds tio bud, det dubbla kärleksbudet, de sju barmhärtighetsverken, de sju kardinals synderna, de sju kardinaldygderna och de sju sakramenten. Motsvarande synodalstatuter har förvarats på olika håll i Europa, också i de nordiska länderna. Magnus Tavast, biskop i Åbo, deltog i Söderköpings provincialsynod (1441), som befälde att Fader vår, Ave Maria och trosbekännelsen måste läsas på folkspråket alla söndagar och festdagar. Likaledes bestämdes också i biskop Magnus Särkilax statuter från år 1492, men syndabekännelsen tillfogades också.

Philipp Melanchthon uppmanade i sin *Unterricht der Visitatoren* prästerna predika i kyrkorna om Guds tio bud, trosbekännelsen och Herrens bön samt om sakramenten och att dessa också måste läras barnen i skolorna. När reformationen anlände till Sverige, beslöts i Örebro år 1529, att prästen i början och slutet av varje predikan skall läsa Guds tio bud, Fader vår och Ave Maria.

Martin Luthers *Lilla Katekes* kom först ut i Wittenberg år 1529. Den var tryckt på sju tavlor som kunde hängs upp på väggen i huset. Fadern i familjen hade ansvar för att lära sina barn och resten av husfolket Guds tio bud, trosbekännelsen och Herrens bön. Under en lång tid var detta ändå inte så vanligt i Finland, då vanliga husbönder inte var läskunniga. Det fanns varken böcker eller lärare på finska. Mikael Agricola börja-

de först framställa en ABC-bok som på samma tid skulle tjäna som katekes. Boken kom ut 1542/43 och den innehöll katekesens fem huvudstycken, samt Ave Maria och andra böner. På detta sätt blev läseskolan också en böneskola och utvecklades till en väsentlig del av kyrkans arbete under många sekler i Finland. Inte mindre viktig blev också läsningen i hemmen som ett uttryck för spiritualiteten.

Läsning, husandakt och skriftskola (konfirmandundervisning) hör samman: de bygger alla på katekesen och meditationen över den. Man kan med skäl påstå att den viktigaste boken i finsk luthersk spiritualitet har varit katekesen och läsningen av den, den viktigaste kunskapen. Läsningen har betytt såväl att lära sig och de andra i huset som att be enligt det vad man läser. Särskilt betydelsefulla katekeser i finska kyrkans historia var skrivna av biskoparna i Åbo och Uppsala, nämligen Johannes Gezelius (d.ä., 1666) och Olaus Svebilius (på finska 1746). Båda var skriven i form av frågor och svar.

4. Andaktsböcker och Postillor som medel

Vid sidan av *Psalmboken* och *Katekesen* har lutheranerna i Finland utnyttjat också andra böcker i sin husandakt. Bibeln var dyr och såtillvida svårtillgänglig, men bönböcker på finska har man haft alltifrån reformationen (Agricola: *Rucous-Kiria* 1544, *Uusi testamentti* 1548).

Under den lutherska ortodoxins tidevarv på 16- och 1700-talen lades särskild vikt vid trosläran. Den kyrkohistoriska forskningen försmådde under en lång tid ortodoxin så som en formalistisk, torr och andlig fattig tid. Den utgjorde en något

slags mörk bakgrund mot vilken pietismen och väckelserörelserna ansågs ha varit en berättigad och nödvändig protest av den levande kristligheten. Numera värderas ortodoxin annorlunda och dess accentuering av troslärans renhet betraktas som ett bevarande av det äkta andliga livet. Kyrkan försökte sörja för församlingsmedlemmarnas eviga salighet genom att lära dem lyssna på Guds ord, be, gå till skriftermål och till nattvarden.

Pastorenas fick hjälp i sitt arbete genom att det publicerades stora teologiska predikoverk som kunde användas i förberedelsen, såsom det gjorts redan under medeltiden – några exemplar av medeltida mönsterpredikosamlingar har förvarats också i Finland. De viktigaste predikoverken under ortodoxins tidevarv var *Postillan* av Ericus Eriici Sorolainen (1621-25) och den stora bibelkommentaren av fader och son Johannes Gezelius, som gav ut sitt gemensamma storverk ett hundra år senare i sex volymer (på svenska 1711-1728) – alla tre författare var biskopar i Åbo. Dessa verk följde mönstret i den tyska lutherdomen, och genom dem fick pastorena teologiskt inflytande från de tyska ortodoxa universiteten. Lutherska predikningarna behandlade läromässigt och stadigt olika sidor av den kristna tron. Ändå var de inte riktade till förnuftet utan till hjärtat: syftet var dock att lära trons innehåll, men i sista hand att väcka förtroendet för Guds löften och framkalla förtröstan för hans barmhärtiga vilja.

5. "Nådens ordning"

Enligt luthersk teologi struktureras kyrkans förkunnelsen efter två principier, lag och evangelium. Lagen inbegriper allt vad Gud befäller och vad han kräver av människan – d.v.s helighet och

kärlek – medan evangeliet omfattar allt vad Gud skänker henne för Kristi lidandes skull.

I ortodox-lutherska predikningar, och särskilt i dogmatiken, systematiserades rättfärdiggörelsen i en "nådens ordning" (*ordo salutis*), som konstituerades av t.ex. följande element: kallelsen (*vocatio*), upplysningen (*illuminatio*), pånyttfödelsen (*regeneratio*) och omvändelsen (*conversio*), förnyelsen (*renovatio*) och den mystiska föreningen (*unio mystica*).

Läran om *ordo salutis* leder sitt ursprung långt tillbaka i tiden, ända till den augustinska nådeläran. Olika begrepp betecknar ändå inte skilda stadier som skulle genomgå i en viss särskild ordning, utan i *ordon* handlar det om ett logisk skiljande i en och samma process. Tron börjar med erkännande av synderna och leder vidare över syndabekännelse och tilliten (*fiducia*) till en förening med Kristus (*unio*). I nyttjandet av dessa begrepp och denna ordning stod den lutherska ortodoxin och pietismen nära varandra – man kan med skäl påstå att ortodoxin och pietismen är teologiska släktingar eller sidor av ett och samma mynt.

Både ortodoxin och pietismen betonade en *unio cum Christo* – den kan benämnas som Kristi inneboende (*inhabitatio*) eller Kristi andliga närvaro i tron, men i båda traditionerna syftade spiritualiteten på att göra den troende förenad med Gud. Förenandet börjar redan i livet och fullbordas först i evigheten.

6. Mystiken i lutherska uppbyggelseböcker

Såväl pietismen som ortodoxin ärvde teologiskt material från den medeltida katolska mystiken. Johann Arndt och Johann Gerhard, tyska författare vid

1600-talets början, nämner som sina auktoriteter klassiska och medeltida lärare, så som Augustinus, Bernhard av Clairvaux och Johannes Tauler. Böneböcker, så som Arndts *Paradiesgärtlein* (1612) och Gerhards *Meditationes sacrae* (1606) samt *Exercitium pietatis quotidianum* (1612), citerar otaliga gånger mystiska auktorer och kombinerar deras satser med luthersk tro. Arndt och Gerhard lästes redan under 1600-talet till uppbyggelse i Sverige och Finland och båda blev respekterade som andliga lärare såväl av pietistiskt orienterade troende som av kyrkans ledare.

Särskilt omtyckt i båda länderna var Johann Arndts *Vier Bücher vom wahren Christentum*, som kom ut i Tyskland 1605-1610 och i sin helhet på svenska i Stockholm 1647, men dess första del kom ut på finska först 1832 i Åbo. *Fyra böcker om den sanna kristendomen* blev ett standardverk om luthersk fromhet i synnerhet inom väckelserörelserna. Vad som gör den intressant är dess rika användande av den medeltida mystiken. Genom Arndts *Sanna kristendom* flöt citat, teologiska begrepp och uttryck för förreformatoriskt *devotio moderna* in i det lutherska andliga livet. Å andra sidan har Arndt varit trogen sin lutherska utgångspunkt och i någon mån modifierat den medeltida mystiken och citerat den med hänsyn till lutherska läror om rättfärdiggörelsen och kallelsen – många medeltida verk hörde ju hemma i klosterlivet. Men trots detta kan man i den finska spiritualiteten se ett visst inflytande av det fromhetsideal, som präglas i verk såsom Thomas Kempis *De imitatione Christi* eller *Theologia Deutsch* och Johann Taulers predikningar, samt Bernhards utläggning av *Canticum*.

Redan Luther hade utgivit *Theologia Deutsch* i tryck år 1518, och Arndt publicerade den år 1597. Uppsalaårkebis-

kopen Aegidius Aurelius utgav boken på svenska år 1617. Under samma år utkom också Gerhards *Meditationes* i Sverige. Båda har blivit tryckta också i Finland och läses ännu i våra dagar inom väckelserörelserna – de senaste upplagorna utkom 1979 och 1995. Tomas Kempis *Om Kristi efterföljande* har tryckts i sju editioner, den senaste 1979.

Den bernhardska brudsmystiken fann också sin väg in i lutherska psalmer. 1600-talets tyska psalmdiktare, så som Johann Herrmann, Paul Gerhardt eller Johannes Rist, beskrev tron som en intim kärlek till Kristi blodiga sår och frälsningen som ett andligt bröllop med honom. Tyvärr har man under upplysningstidevarvet – och kanske till ännu mera skada i vår senaste psalmbokförmelse i år 1986 – tagit bort mycket av detta rika bildspråk.

7. Spiritualiteten i väckelserörelserna

Man kan kanske beskriva väckelserörelserna inom kyrkan i Finland snarare som gammallutherska än enbart pietistiska. De stod teologiskt inte långt från ortodoxin. Genom att göra medeltida mystiska verk bekanta inom lutherdomen, har pietismen och väckelserörelserna stärkt våra länkar också till den katolska spiritualiteten. När man noggrannt läste postillor med pietistisk egenart, så som den av Johannes Wegelius eller den av svensken Anders Nohrborg, kom man i kontakt med den samma anda, som hade inspirerat också medeltida auktorer som Johannes Tauler. Arndt hade utgivit Taulers *Postilla* år 1621 och den kom ut i Sverige och i Finland i mitten på 1800-talet.

Inom väckelserörelserna läste man böcker som lärde läsaren känna den trefaldi-

ga mystiska vägen: *via purgativa, illuminativa & unitiva*. Man kan ana att dessa tre stadier tycktes vara jämförbara med den lutherska *ordo salutis* -läran. Båda betonar ju det andliga livet så som ett självbemödande och en strävan efter att få se Gud. En sann kristen står i en ständig strid med sin syndiga själ och lever i en fortsatt kamp emot sina köttliga och andliga frestelser.

Paavo Ruotsalainen, den troligvis mest betydelsefulla finska väckelseledaren under 1800-talet, var en olärd bonde, men hans uppfattning om tron hör till en lång och ekumenisk teologisk tradition. Han betonade att man måste få en "inre känedom om Kristus" – men att man kan inte lätt och enkelt kan fånga evangeliet för sig själv, utan man kan bara lämna sig som syndare i Guds händer och vänta tills Frälsaren räddar. Pa-

ralleller till Tomas Kempis "ödmjukande", Tyska teologins "självförsakelse" eller Taulers "överlåtelse" (*Gelassenheit*) är inte svåra att finna.

Ett särskilt intresse gentemot spiritualiteten och den medeltida mystiken har växt fram i Finland under de senaste tjugio åren. Verk av nederländska, tyska, spanska och engelska mystiker har utgivits på finska i en ganska lång rad. Men det handlar inte om en ny trend eller ett ytligt fenomen. Finska lutheraner har blivit bekanta med traditionerna om mystisk spiritualitet redan under de föregående århundradena. Luthersk tro vittnar i sig själv om en kontinuitet i det andliga livet, som på samma gång är personligt, läromässigt, sakramentalt och gemenskapligt.

Kyrkan och kontinuiteten i dess ämbete ur evangelisk-lutherska kyrkans i Finland synvinkel

Ecklesiastikråd Risto Cantell

Enligt trosbekännelsen är kyrkan "en enda, helig, katolsk och apostolisk". Den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland anser att den hör till denna Jesu Kristi kyrka som är en enda, helig, katolsk och apostolisk, och att den är dess representant, efterföljare och traditionsbärare i detta land och i denna värld. **Martin Luther** beskriver i Stora katekesen sitt förhållande till Kristi kyrkan så här: "Jag tror, att det på jorden finnes en liten hop eller församling av idel heliga under ett huvud, Kristus, kallad tillsammans genom den Helige Ande, i en tro, ett sinne och en kunskap, utrustad med många-handa gåvor, dock endrättig i kärleken, utan partier och splittring. Av denna församling är också jag en del eller lem, med delaktighet i och rätt till alla de gåvor, som den äger. Till densamma har jag blivit förd och därmed införlivad av den Helige Ande, därigenom att jag har hört och alltjämt hör Guds ord, vilket är förutsättningen för att komma in." (Luther, Stora katekesen, förklaringen till tredje trosartikeln)

Vår kyrka hävdar inte att den är den enda sanna kyrkan i världen och begränsar inte heller möjligheten till frälsning bara till den lutherska kyrkan. Tillsammans

med andra kyrkor vill vi inom den ekumeniska rörelsen sträva till en synlig enhet i Kristi kyrka och till dess förverkligande i historien. Den apostoliska tiden, urkyrkan och dess historia samt den tidiga kyrkans utveckling är normativa också för dagens kyrka. De ekumeniska trosbekännelserna och de ekumeniska koncilierna leder kyrkan alltjämt att bekänna samma tro som grundar sig på det Guds ord som uppenbarats i Bibeln. Att den lutherska kyrkan ansluter sig till den gammalkyrkliga trostraditionen är klart uttryckt i kyrkolagen och kyrkoordningen för den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland.

I kyrkolagens 1 kapitel 1 § står det: "Den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland bekänner sig till den kristna tro, som grundar sig på Bibeln, är uttalad i den äldsta kyrkans tre bekännelser samt i de lutherska bekännelseskriterierna. Kyrkans bekännelse uttrycks närmare i kyrkoordningen" (KL 1 kap. 1 §). Motsvarande ställe i kyrkoordningen lyder: "Den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland bekänner sig till den kristna tro som grundar sig på Guds heliga ord, det Gamla och Nya testamentets profetiska och apostoliska skrifter, och som är ut-

talad i den gamla kyrkans tre bekännelser samt i den oförändrade Ausburgska bekännelsen och i de övriga bekännelskrifter för den lutherska kyrkan som intagits i Konkordieboken. Kyrkan fasthåller som sitt högsta rättesnöre den i dessa bekännelskrifter uttryckta principen, att all lära i kyrkan skall prövas och bedömas enligt Guds heliga ord" (KO 1 kap. 1 §).

Utgångspunkten för de lutherska bekännelskrifternas huvudsakliga verk, Ausburgska bekännelsen, är Niceamötets beslut, som anses vara sant och förpliktande för kyrkan (CA I). Avsikten med reformationen var inte att splittra kyrkan utan att få till stånd en nödvändig förnyelse inom den katolska kyrkan i väst. Kyrkan förstods som den heliga Andens gemenskap, den moder, som föder och när varje kristen genom Guds ord (Luther, Stora katekesen, 448). Tyvärr genomfördes Martin Luthers och Philipp Melanchthons förnyelsesträvanden inte enligt deras ursprungliga intentioner, utan de medverkade för sin del till den tragiska splittringen av kyrkan i väst. En delorsak till att kyrkan splittrades var otvivelaktigt att den dåvarande ledningen för kyrkan i väst var ovillig och oförmögen att genomföra nödvändiga reformer. Det andra Vatikan-konciliet satte sedan, med fyrahundra års fördröjning, till stor del i gång de förnyelser i kyrkan som reformatorerna krävt på sin tid.

Reformationens ursprungliga förnyelseprogram beskrivs träffande i slutet på den inledande delen av Ausburgska bekännelsen: "Detta är i huvudsak sammanfattningen av vår lära, varav framgår, att den icke innehåller något, som står i strid med den heliga Skrift eller den allmänliga kyrkan eller den romerska kyrkan, så långt denna är känd genom de gamla författarna" (CA XXI).

I Finland och Sverige använde kung Gustav Vasa reformationen för att tjäna sina politiska och ekonomiska syften. Senare fick grunddragen i den lutherska statskyrkligheten sin början i denna, för kyrkans självständighet ödesdigra, utveckling. Samtidigt skedde dock en lugn reformation inom kyrkan, dess egna interna förnyelseprocess, som leddes av kyrkans egna män (Olaus Petri, Laurentius Petri, Mikael Agricola och Paulus Juusten).

Reformationen i Sverige-Finland innebar inte en brytning med det förgångna eller ett avbrott i kyrkans kontinuitet. Den medeltida andliga traditionen bevarades som den lutherska kyrkans skatt, vars centrala innehåll är bland annat den apostoliska successionen. Dit hör trons, lärans och ämbetets kontinuitet. Enligt reformatoren i Sverige, Olaus Petri är biskopsämbetet otvivelaktigt av den heliga Anden och består i kyrkan så länge världen består.

Den lutherska kyrkan fortsätter den medeltida katolska kyrkans arbete i Finland. Guds ord och sakramenten bygger och upprätthåller kyrkan, som är trons och kärlekens gemenskap. Genom det heliga dopet blir man medlem i Kristi kyrka och delaktig i den frälsning som den förmedlar. I kyrkans liv står nattvardsgudstjänsten, den heliga mässan, i centrum. I altarets sakrament, Herrens heliga nattvard är Kristus som lidit och dött, blivit korsfäst och uppstått för vår skull sannerligen närvarande. I brödet och vinet ger han alla som deltar i nattvarden sin kropp och sitt blod. Nattvarden är enhetens sakrament. Där är de kristnas gemenskap med Kristus och de kristnas gemenskap sinsemellan kopplade till varandra. Målet med reformationen var förnyelse av kyrkan, men den ledde till att kyrkan i väst splittrades och att det lutherska kyrkosamfundet bildades.

Den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland bär i sitt namn minnet av arvet från Martin Luther. Luther ville dock inte att den kyrka som utformades genom reformationen skulle kallas luthersk efter honom. Reformationen ville fönya den befintliga kyrkan, inte grunda en ny. Ett intressant försök att visa på reformationens gammalkyrkliga karaktär och grund var då teologerna i Tübingen översatte Ausburgska bekännelsen till grekiska och sände den till den ekumeniska patriarken i Konstantinopel samt korrespondens med honom. (Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel. Witten 1958.) Tyvärr ledde projektet inte till det resultat som de lutherska teologerna önskade.

Den lutherska kyrkan lär i Ausburgska bekännelsen om Kristi kyrka att "en helig kyrka skall äga bestånd till evärdelig tid" (una sancta ecclesia perpetuo mansura sit; CA VII). Kristi en enda sanna kyrka finns alltså fortfarande till och består för evigt trots kyrkans historiska splittring. För den delade kristenhetens kyrkor är det väsentliga hur de förstår sig själva och definierar sitt förhållande till denna Kristi en enda, heliga, katolska och apostoliska kyrka.

Vid det andra vatikankonciliet framförde den Romersk-katolska kyrkan en offentlig ursäkt till sina åtskilda bröder för sina överträdelser mot kyrkans enhet och definierade i kyrkokonstitutionen **Lumen gentium** på ett nytt sätt sitt förhållande till den enda sanna kyrkan och till frälsningen. I konstitutionen slår man fast att Kristi sanna kyrka är närvarande i den romersk-katolska kyrkan (subsistit in ecclesia Romana), men att de inte är identiska. Fortfarande lär man att inte endast ett formellt medlemskap (corpo-

re) i kyrkan leder till frälsning utan hjärtats tro (corde). Dessutom framställde det andra vatikankonciliet i Rom en ny modell för enhet i sitt ekumeniska dekret **Unitatis redintegratio** (återupprättande av enheten). Enligt modellen kräver man inte längre av andra kyrkor att de återgår till Rom, utan att alla kyrkors gemensamma uppgift är att tillsammans i ånger och bättring sträva efter att återupprätta kyrkans enhet så att den blir synlig i historien.

Den lutherska kyrkan är läromässigt och historiskt en efterföljare till Rom. En självförståelse av lutherdomen förutsätter att man känner den romersk-katolska teologin och upprätthåller en dialog med den. Förutom den rådande enigheten om evangeliets lära är, enligt den lutherska uppfattningen, enighet om förvaltandet av sakramenten, speciellt när det gäller att förvalta nattvarens sakrament, en förutsättning för kyrkans enhet. En rätt nattvard förutsätter för sin del ett rätt, av Gud – för att få en rättfärdiggörande tro – instiftat ämbete, ordets och sakramentens tjänarämbete.

Kyrkan, dess enhet och tro förstås sakramentalt i den lutherska kyrkan. Guds ord och den tro som sakramenten föder bygger och upprätthåller kyrkan. Ordet och sakramenten samt kyrkans ämbete, som tjänar dessa, är de konstitutiva faktorer för kyrkan. Den lutherska kyrkans uppfattning om den kristna tron är sakramental. Tron föds ur, lever på och växer av Guds ord och sakramenten. Antalet sakrament har i den lutherska kyrkan etablerats till två. Dopet och nattvarden ses utgående från den lutherska sakramentsdefinitionen som egentliga sakrament, för att de båda uppfyller de villkor som ställs på rätta sakrament: (1) de grundar sig på Kristi befällning, de innehåller löfte om nåd och (2) de innehåller ett konkret element. I dopet är det

vattnet och i nattvarden brödet och vinet. Också Guds ord är ett nådemedel. Således är ordet och sakramenten medel för Guds nåd och frälsning.

Inom den lutherska traditionen har det funnits en svag vacklan i definitionen av begreppet sakrament. Ännu i försvaret av den Ausburgska bekännelsen anses bikten vara sakrament vid sidan av dopet och nattvarden (Apologin, 222). I samma sammanhang bedömer man att det också är möjligt att under vissa förutsättningar hålla ordinationen till prästämber för sakrament: "Men om man vill fatta prästvigningen såsom gällande predikoämbetet, så hava vi intet emot att kalla prästvigningen ett sakrament. Ty predikoämbetet är förordnat av Gud och har härliga löften" (Apologin, 223).

En förutsättning för kyrkans enhet är att det råder enighet om trons innehåll, kyrkans lära och förvaltandet av sakramenten. Att förvalta sakramenten betyder i samband med nattvarden uttryckligen konsekration, inte bara att dela ut de konsekreerade (nattvards)elementerna till församlingsmedlemmarna. Att rätt förvalta sakramenten förutsätter för sin del kyrkans ämbete, som enligt den lutherska uppfattningen är ordets och sakramentens tjänarämbete instiftat av Gud – för att få en rätt, rättfärdiggörande dvs. frälsande tro. Den augustianska texten på latin använder termen tjänarämbete, *ministerium*, och den tyska texten använder termen predikoämbete, *Predigtamt*. Innehållet är det samma i båda (CA V). Guds ord och sakramenten samt det av Gud instiftade tjänarämbetet, som tjänar och vårdar dessa, hör till kyrkans konstitution. De är oundgängliga konstitutiva faktorer för kyrkans existens. Förutsättningar för att sköta det kyrkliga ämbetet är en rätt kallelse (*rite vocatus*) och vigning till ämbetet (CA XIV).

Den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland förstår kyrkans enhet så att sökande av och tillväxt i enhet är en dynamisk process där det är möjligt och vist att gå framåt steg för steg eller gradvis. En dylik stegvis framskridande metod för strävan till enhet har använts bl.a. av de anglikanska kyrkorna på de Brittiska öarna och Irland samt av de nordiska och baltiska lutherska kyrkorna i deras gemensamma Borgå-deklaration. Likaså av Lutherska världsförbundet och den Romersk-katolska kyrkan i Gemensamma deklaration om rättfärdiggörelseläran. Dokumenten skiljer sig nog från varandra till en del både vad gäller innehåll och resultat, men deras metod är den samma. Borgå-deklarationen knyter samman de undertecknande kyrkorna i en nära kyrklig gemenskap, som omfattar bl.a. nattvardsgemenskap, ömsesidigt erkännande av ämbeten och strävan till ett gemensamt vittnesbörd och gemensam tjänst i Europa.

I Gemensam deklaration om rättfärdiggörelseläran har man å sin sida uppnått enighet om de grundläggande sanningarna i rättfärdiggörelseläran, inte om hela rättfärdiggörelseläran. På basen av denna tillräckliga lärokonsensus konstaterar man att de i tiderna fällda lärofördömandena om rättfärdiggörelseläran inte längre tillämpas på dagens kyrkor. På basen av detta kan man bättre än förut gå på djupet med andra problem. Både i Borgå-deklarationen och i Gemensam deklaration om rättfärdiggörelseläran har kyrkorna närmast sig varandra. Det har skett en tydlig konvergens, en tillväxt i enighet. I båda dokumenten konstateras först den enighet som uppnåtts i förhandlingarna och därefter de skillnader som ännu finns som en uppgift som kräver gemensamt fortsatt arbete.

Liturgical Continuity in the Lutheran Churches of Sweden and Finland

Jari Jolkkonen

Luther and Lutheran liturgical renewal in the 1520s

1. In research on the liturgy of the Lutheran reformation, the most commonly used adjective is "conservative". Right from the start the German reformation developed as a movement conserving (*conservo*) liturgical continuity and holding on to the Western Catholic tradition.

Martin Luther personally cancelled the first "Lutheran" renewal of the liturgy of the Divine Service. This occurred in the beginning of March 1522. During the year while Luther was hiding in the fortress of Wartburg, back in Wittenberg they started making a radical renewal of the

liturgy. This was done under the leadership of Andreas Karlstadt. When Luther heard about these novelties and the unrest they were causing, he angrily returned to Wittenberg. At the beginning of Lent he strode into the pulpit in the traditional robe of a monk, a cope. And he held his famous *Invocavit* sermons.¹ In them he annulled, in practice, all of the changes that had been made. The message was clear: the Lutheran reformation cannot be a revolution. Regardless of some possible reforms, the continuity and uniformity of the liturgy must be preserved.

2. For Luther the heart and core of the liturgy was the belief in the real presence of Christ in consecrated bread and wine. This doctrine of the real presence was

¹ See WA 10 III, 1-64.

seen as more important than the technical details of the liturgy. Over the theology of the Eucharist, then, Luther carried out a disputation against two camps. At first, his criticism was focused on the Scholastic concept of sacrifice. According to Luther, the sacrament of the altar is not our meritorious sacrifice to God but God's free gift to us (needless to say, the idea of the real presence includes, on the other hand, the idea of *distributio meriti*, Christ's sacrifice on the Calvary present in and applied through the sacrament). However, Luther's harsher criticism was later reserved for the Swiss reformers. They rejected the doctrine of the real presence. According to Lutherans, Christ is present in the consecrated bread and wine, not just spiritually (*spiritualiter*), but in truth and substantially (*vere et substantialiter*). This doctrine was *status confessionis*, a matter of confession, necessary for our salvation.

3. For quite a long time Luther had been reluctant to make changes in the current Catholic Order of the Mass. Little by little he yielded to the pressure for some reforms. You see, he was constantly being asked for such reforms, and, after all, he considered that the radicals had botched the job.² Therefore, Luther published two Orders for Divine Service. In these he did not create a new liturgy, but simply made small changes in the prevalent Catholic Mass. By sticking with the traditional doctrine and maintaining a high regard for the continuity of the liturgy, Luther didn't please everybody. For example, professor Andreas Karlstadt, who had been Luther's friend but then had gone over to the radical reformation, called Luther "the papist twice over".

² See Luther's Preface to the Formula Missae, WA 12, 197ff.
³ WA 12, 197-220.

4. The next year, in 1523, Luther published his *Formula missae et communionis pro ecclesia Wittenbergensi* (FM).³ It was not a new agenda, a new Order, but simply a short writing on the Divine Service. FM was the normal Catholic Mass with a portion of the prayers of the Roman canon removed (*cannon missae*). This usage became the characteristic feature of the Divine Service in Scandinavia. In Sweden and Finland the classical structure of the Western Mass has been preserved.

5. Luther only made one larger change. He shortened the canon of the mass. From their position surrounding the Words of Institution, he removed portions from the *Te igitur* prayer to the closing doxology, *Per ipsum*. He felt that the wording was problematic in terms of its expression of sacrifice. Luther retained the following portions: the Opening Dialogue (*Sursum corda*), the Preface (*Vere dignum*), the Words of Institution (*Qui pridie*), the Sanctus and Benedictus with elevation, the Lord's Prayer, the Peace (*Pax*), the *Domine Jesu Christe Fili Dei vivi* -prayer and the Agnus Dei.

The abridgment of the Roman canon has led to a lot of discussion. Only few scholars have defended this solution (B. Spinks, D. Wendebourg). Nevertheless, practically all Lutheran researchers feel that this was – to use Robert Jenson's expression – an "unhappy solution". In their opinion, Luther could have formulated the wording of the Eucharistic prayer on the basis of the Eastern liturgies, which is what Vatican II did. However, Luther didn't know other ancient liturgies. For him, the most important

thing was the real presence of Christ. Thus he actually put into practice the "Florentine minimum", that is the Words of Institution as the only form of the Sacrament: When the priest recites the Words of Institution, Christ is truly present in the bread and wine.

6. After three more years, in 1526 the *Deutsche Messe* was published, another renewed Order for Divine Service.⁴ It was not a direct translation of the earlier form, but an independent work. It was meant for the commoners and uneducated. Therefore, the structure of the liturgy was still simple, with emphasis on the didactic and hymnological elements. Replacing the Preface was a teaching or exhortation homily, and some Ordinarium -sections of the Mass was translated and supplanted by German hymns in poetic measure. Nevertheless, the liturgical structure corresponded to the traditional Order of the Western Mass.

7. Let's look, then, at what remained the same and what changed back in the 1520s. The liturgical structure was retained with almost no change. The Lutherans emphasized the importance of the sermon. They took into use the chalice for the laity, translated the liturgy into the mother tongue, and invigorated congregational singing. All of these elements were selected from the common liturgical heritage. None of them were new "Lutheran" inventions.

⁴ WA 19, 44-113.

⁵ See for example Confessio Augustana XXIII and Articulis Smalcaldiensis II, 2. Already on 1. August 1521 in the Fortress of Wartburg, Luther wrote to Melancthon that he has given up to celebrate private masses for his own devotion, see WA Br 2, 370-372.

⁶ See for example WA 6, 525, 6-19 (De captivitate Babylonica).

⁷ WA 11, 417-456 (Vom Anbeten des Sakraments de heiligen Leichnams Christi).

⁸ See two bitter letter of Luther and Bugenhagen to pastor Simon Wolferinus in Eisleben who thought that the "leftovers" were *non sacramenta sed mera elementa*. Reformers in Wittenberg harshly accused Wolferinus as being a "zwinglian" heretic (WA Br 10, 336-341 & 348-349).

Luther attempted to "reform" certain problematic usages, matters of unclear interpretation. Lutherans gave up both private masses and votive masses. Private masses held for the personal devotion of the priest were considered unnecessary, because of the communal nature of the Lord's Supper. Votive masses were abandoned because it was considered improper "to buy or sell" masses.⁵ In addition, it was felt that the gift of the sacrament must be received with personal faith. One can pray for the dead, but not officiate the holy Eucharist for them.⁶

The adoration of Christ present in the consecrated bread and wine were accepted *in usu*, that is, during the mass with the intention of "eating and drinking". However, the sacramental adoration *extra usum*, that is, for purposes other than the original institution of the *usus sacramenti*, were criticized.⁷ The consecration of the additional elements should be done by reading the Words of Institution. Should any of the consecrated elements remain after distribution, the priests were to finish eating and drinking them during the course of the Mass, as Luther stated, "just as we do here in Wittenberg".⁸ This is one of the reasons why, in the Lutheran tradition, the priesthood partakes of the Lord's Supper last. However, the reservation of the consecrated bread (and wine) were accepted if

the intention was distribute the sacrament later to the sick and infirm.⁹

8. In the expression of the Augsburg Confession (CA), Lutheranism desired to hold on to the common liturgical heritage of the church. According to CA, "no novelty has been introduced which did not exist in the church from ancient times (German text). The use of the vernacular and the chalice for the laity were not viewed as church dividing issues. "Almost all the customary ceremonies are also retained" and the Mass is, therefore, celebrated "by the example of the church" (Latin text): "Our churches are falsely accused of abolishing the Mass. Actually, the Mass is retained among us and is celebrated with the greatest reverence. Almost all the customary ceremonies are also retained, except that German hymns are interspersed here and there among the parts sung in Latin. These are added for the instruction of the people, for ceremonies are needed especially in order that the unlearned may be taught. Paul prescribed that in church a language should be used which is understood by the people. The people are accustomed to receive the sacrament together, in so far as they are fit to do so. This likewise increases the reverence and devotion of public worship, for none are admitted unless they are first heard and examined. — Since, therefore, the Mass among us is supported by the example of the church as seen from the Scriptures and the Fathers (*ex Scriptura et patribus*), we are confident that it cannot be disapproved, especially since the customary public ceremonies are for the most part retained."¹⁰

Liturgical continuity in Lutheran Sweden and Finland, 1530-1900

9. The policy of the reformation was also reflected in Scandinavia. The Mass of the Lutheran churches was, as to its structure, the Catholic Mass. Only a portion of the *cannon missae* prayer was left unread. Nevertheless, the liturgical continuity and uniformity were preserved to a greater extent in Sweden (and Finland) than in Germany or even the other Scandinavian countries. Actually, in Denmark and Norway, Luther's crasser version, the *Deutsche Messe*, held sway. In Germany itself the lack of political unity led to the fragmentation of the liturgy. At the same time, Sweden-Finland was one state, with, in practice, one agenda, one handbook or missal. These Swedish Orders for Services appeared in almost identical form, translated into Finnish, with only a one-year delay. The Swedish 1548 appeared in Finnish in 1549, the Swedish 1614 version in Finnish 1615, and likewise the 1693 in 1694. Later the handbooks have been updated in Sweden in 1811, 1894, 1942 and 1986-87 and in Finland in 1886, 1913, 1968, and 2000. Furthermore, Calvinistic tendencies had almost no influence in Scandinavia.

10. In Sweden, the first Order for the Mass in the vernacular was drawn up by Olaus Petri, *Then Swenska Messan ep-ter som hon nu hålles i Stockholm* (1531). Its predecessors were Luther's *Formula missae* (1523) and Andreas Döber's *Nürnbergers Messe* (1525). The first Finnish Mass was Mikael Agricola's

Messu eli Herran Echtolinen (1549, *Mass or the Lord's Supper*). This was based on the renewed edition of the Swedish mass by Olaus Petri, in 1548. A bitter struggle ensued over the so-called "Red Book" published under King Johan III. This book, the *Liturgia svecanae ecclesiae catholicae et orthodoxae conformis*, attempted to restore certain Medieval ceremonies. The situation was, nevertheless, stabilized, under the influence of the Uppsala Convocation of 1593.

11. From the 17th to the 19th century there were movements within Lutheranism which paid more attention to the position of the sermon than to the other portions of the liturgy. Lutheran Orthodoxy emphasized correct doctrine and Pietism the inner and affective aspects of belief. Both Orthodoxy and Pietism had a strong spirituality. From the 18th century onwards, the Enlightenment, with its bent towards rationality, underlined moral values and education. All three stressed the sermon and teaching. The pedagogical dimension of the Divine Service was featured more than the doxological dimension. In spite of these narrowing tendencies, the liturgy retained its structure almost totally unchanged. The Divine Service was structurally still the Western, the Catholic Mass.

12. In Scandinavia, Lutheranism significantly strengthened the congregational singing of hymns and the status of church music. Among the ordinary clergy and within the circles of believers, there was a great outpouring of spiritual music. From the official church hymnbooks, the

congregations have always sang praise to the Almighty in the words of St Ambrosius of Milan or St Thomas Aquinas or Martin Luther or even the lines of poetry of an ordinary peasant. According to Eugene Brand: "Music is one key to the liturgical ethos of the Lutheran churches."¹¹

The Divine Service today

13. Both in Sweden and in Finland throughout the 20th century there was emphasis placed on linking the service more closely to the old church and to the traditions of the Medieval liturgy. Interest in the study of the Divine Service and liturgy began to grow at the end of the 19th century. This occurred as the liturgical renewal movement of the Benedictine monks spread to the other denominations and even to Sweden and Finland. An important milestone in that change was reached with Yngve Brilioth's study *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv* (1926) and its English revision *Eucharistic Faith and Practice – Evangelical and Catholic* (1930). In that work he underscored the Catholic roots of the Lutheran liturgical tradition. At present, important basic studies include, in Sweden, Carl Henrik Martling's *Svensk liturgi-historia* (Stockholm 1992) and, in Finland, prof. Heikki Kotila's *Introduction to the History and Theology of the Liturgy* (in Finnish, Helsinki 1994).

14. The current handbook of the Swedish church was ratified in 1986, the Finnish agenda in 2000. In both of these, the Order for the Mass is almost identi-

⁹ See for example WA 10 II, 32, 3-10 (Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen) and WA Tr 5, 5314.

¹⁰ CA XXIV, 1-6; 40-41.

¹¹ A New Dictionary of Liturgy and Worship. Ed. By J. G. Davies. 5th Impression. London 1996.

cal, as is shown in the appendix. Both services are grounded ever more firmly on the classical structure of the Western church, the Early Church, and Medieval traditions.

15. One detail in these Missals confirms the tradition. In both handbooks, there has been a return to the classic Eucharistic prayer. Neither of these acknowledges the possibility of officiating the Lord's Supper by simply reading the Words of Institution. The prayers are constructed around motifs of remembrance (*anamnesis*) and invoking (*epiclesis*). As in the Nicene Creed, the structure of the prayer is based on Trinitarian dogma and - pardon the expression - the "plot" proceeds in accord with salvation history. That is to say: we remember the Father's acts of creation and the Son's acts of redemption and implore God that through the Holy Spirit he would cause his salvatory acts to become present also today, here, and now.

16. Martin Luther retained the central canonical hours, although he did make some changes in them. In his writing *Von Ordnung Gottesdienstes in der Gemeinde* (WA 12, 31-37), Luther describes the structure of the canonical hours as intended for the Wittenberg students and the clergy. These were the traditional Matins and Vespers, with the addition, at their beginnings, of a half hour Word with Bible readings and a sermon. In the Small Catechism, there are morning and evening prayers for ordinary people. They do not contain anything specific-

ly "Lutheran". They have, simply, the sign of the cross, the Trinitarian blessing, The Creed, the Lord's Prayer, the collect, and a hymn. Then the reader is exhorted to go "joyfully" to his morning's work or to his night of rest. The traditional prayers have always been kept, but not altogether diligently. However, in the 20th century they have been rediscovered. Now they are an integral part of the spirituality.

Conclusion: The intention of the Lutheran Churches in Sweden and Finland has been to conserve the liturgical tradition of the western church, especially the structure of the mass. From the liturgical point of view there have been some narrowing tendencies between 17th and 19th century, like Lutheran Orthodoxy, Pietism and the Enlightenment. However, they had little influence to the handbooks. The structure of the mass was, in practice, still the same. Furthermore, during the last century both Churches have come to appreciate more and more the great tradition they have inherited from the Medieval Catholic period. In my opinion, the common challenge today is, perhaps, not so much the lack of theological continuity but the lack of people in our services. How could we together help the baptized Church members, despite the individualistic tendencies of our time, to find again the joyful path to the liturgy and to the wonderful gifts of God?

Church of S

I INLEDNING

Psalm
Beredelsen:
"I Faderns och,
Beredelseord,
Syndabekännels
Förlåtelsen,
Tackbön.
[Introitus]
Herre, förbarma dig (
Lovsången (Gloria ocl

II ORDET

Kollektbön
Textläsningar:
Gammaltestamentlig text
[Psalm]
Epistel
Gradualpsalm
Evangelium*
Predikan
Tronsbekännelsen (*Credo*)*
Meddelanden
[Psalm efter predikan]
Kyrkans förbön

III MÅLTID

Tillberedelsen (*Offertorium*)
Lovsägelsen:
Inledning (*Sursum corda*)*
Fortsättning (Prefationer)*
Helig (Sanctus)*
Nattvardsbönen (A-H)
Herrens bön
[Brodsbrytelsen]
Herrens frid (*Pax*)*
O Guds Lamm (Agnus Dei)*
Kommunionen
Tackbön

IV AVSLUTNING

Benedicamus eller Lovpsalm*
Välsignelsen*
Slutpsalm
Postludium
[Sändingsord]

Übersehung...
Christi...
lativ...
Zehn...
g...
g...

streitigkeiten zwischen Lutheraner und Katholiken wurde und dadurch ihren Weg zum Korpus der Bekenntnisschriften nicht fand.
Der wahre trinitarische Gott ist für Luther kein von den Kreaturen getrenntes Gottes, sondern der zu uns-kommende bzw. der Gott für uns.³ Dieses Gottes beschreibt Luther im Schisma, indem er von Gott den Gott spricht.
drei Glaubensar-
zste abgemalet
Aufgaben Vaters
Bef... Der
ig...

Prayers of Intercession

III EUCHARIST

Offertory hymn (*Offertorium*)
Eucharistic Prayer
Opening dialogue
Preface
Holy (Sanctus)*
Prayer with the Words of Institution
The Lord's Prayer (*Pater noster*)
Peace (*Pax*)
O God's Lamb (Agnus Dei)*
[with *fractio panis*]
Communion (*communio*)
Thanksgiving prayer

IV CLOSING

Praise: Benedicamus or hymn*
Blessing*
[Dismissal]
[Closing music: hymn and/or postludium]

cal, as is shown in the appendix. Both services are grounded ever more firmly on the classical structure of the Western church, the Early Church, and Medieval traditions.

15. One detail in these Missals confirms the tradition. In both handbooks, there has been a return to the classic Eucharistic prayer. Neither of these acknowledges the possibility of officiating the Lord's Supper by simply reading the Words of Institution. The prayers are constructed around motifs of remembrance (*anamnesis*) and invoking (*epiklesis*). As in the Nicene Creed, the structure of the prayer is based on Trinitarian dogma and - pardon the expression - the "plot" proceeds in accord with salvation history. That is to say: we remember the Father's acts of creation and the Son's acts of redemption and implore God that through the Holy Spirit he would cause his salvatory acts to become present also today, here, and now.

16. Martin Luther retained the central canonical hours, although he did make some changes in them. In his writing *Von Ordnung Gottesdienstes in der Gemeinde* (WA 12, 31-37), Luther describes the structure of the canonical hours as intended for the Wittenberg students and the clergy. These were the traditional Matins and Vespers, with the addition, at their beginnings, of a half hour Word with Bible readings and a sermon. In the Small Catechism, there are morning and evening prayers for ordinary people. They do not contain anything specific-

ly "Lutheran". They have, simply, the sign of the cross, the Trinitarian blessing, The Creed, the Lord's Prayer, the collect, and a hymn. Then the reader is exhorted to go "joyfully" to his morning's work or to his night of rest. The traditional prayers have always been kept, but not altogether diligently. However, in the 20th century they have been rediscovered. Now they are an integral part of the spirituality.

Conclusion: The intention of the Lutheran Churches in Sweden and Finland has been to conserve the liturgical tradition of the western church, especially the structure of the mass. From the liturgical point of view there have been some narrowing tendencies between 17th and 19th century, like Lutheran Orthodoxy, Pietism and the Enlightenment. However, they had little influence to the handbooks. The structure of the mass was, in practice, still the same. Furthermore, during the last century both Churches have come to appreciate more and more the great tradition they have inherited from the Medieval Catholic period. In my opinion, the common challenge today is, perhaps, not so much the lack of theological continuity but the lack of people in our services. How could we together help the baptized Church members, despite the individualistic tendencies of our time, to find again the joyful path to the liturgy and to the wonderful gifts of God?

Church of Sweden, Handbook 1986

I INLEDNING

Psalm
Beredelsen:
"I Faderns och Sonens och den...",
Beredelseord,
Syndabekännelse och bön om förlåtelse,
Förlåtelsen,
Tackbön.
[Introitus]
Herre, förbarma dig (*Kyrie*)
Lovsången (*Gloria och Laudamus**)

II ORDET

Kollektbön
Textläsningar:
Gammaltestamentlig text,
[Psalm]
Epistel
Gradualpsalm
Evangelium*
Predikan
Tronsbekännelsen (*Credo*)*
Meddelanden
[Psalm efter predikan]
Kyrkans förbön

III MÅLTID

Tillberedelsen (*Offertorium*)
Lovsägelsen:
Inledning (*Sursum corda*)*
Fortsättning (Prefationen)*
Helig (*Sanctus*)*
Nattvardsbönen (A-H)
Herrens bön
[Brödsbrytelsen]
Herrens frid (*Pax*)*
O Guds Lamm (*Agnus Dei*)*
Kommunionen
Tackbön

IV AVSLUTNING

Benedicamus eller Lovpsalm*
Välsignelsen*
Slutpsalm
Postludium
[Sändingsord]

Ev. Lut. Church of Finland, Handbook 2000

I INTRODUCTION

Opening hymn
Introduction:
"In the name of the Father...",
"The Lord be with you",
Opening words,
Common confession,
Absolution,
Thanksgiving prayer.
[Introitus]
Lord, have mercy (*Kyrie*)
Gloria and Laudamus*
Collect Prayer

II WORD

First Reading (from the OT)
Response (hymn, music or meditation)
Second Reading (from the NT)
Gradual hymn (*Graduale*)
Gospel Reading* [and Hymn]
Sermon
Creed (*Credo*)*
[Hymn]
Prayers of Intercession

III EUCHARIST

Offertory hymn (*Offertorium*)
Eucharistic Prayer
Opening dialogue
Preface
Holy (*Sanctus*)*
Prayer with the Words of Institution
The Lord's Prayer (*Pater noster*)
Peace (*Pax*)
O God's Lamb (*Agnus Dei*)*
[with *fractio panis*]
Communion (*communio*)
Thanksgiving prayer

IV CLOSING

Praise: Benedicamus or hymn*
Blessing*
[Dismissal]
[Closing music: hymn and/or postludium]

Die Kontinuität in der Lehre der Kirche

Bischof, Dr. Simo Peura

1. Die Spaltung der Kirche als Erbe

Das Wesentlichste der Lehre ist lutherischerseits in den Bekenntnisschriften dargelegt. Sie bestehen aus den altkirchlichen, ökumenischen Glaubensbekenntnissen und den lutherischen Bekenntnissen vom 16. Jahrhundert. Die letztgenannten Schriften sind hauptsächlich in einer Streitsituation innerhalb der römisch-katholischen Kirche entstanden. Die einzigen Ausnahmen sind die *Formula Concordiae* (1577) und der Beschluss von Uppsala (1593), den die lutherischen Kirchen in Finnland und Schweden nach der Reformation zum *Corpus* ihrer Bekenntnisschriften aufgenommen haben.

Vergleichen wir die einzelnen Bekenntnisschriften miteinander, so haben sie nicht gleichrangige Würde. Die wichtigsten sind die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse, danach die *Confessio Augustana* und *Luthers Katechismen*. Dieser Tatbestand entspricht auch der Art, wie sie einmal entstanden sind. Das Aug-

burgische Bekenntnis ist ziemlich systematisch aufgebaut: es beschreibt zunächst die Glaubenswahrheiten, in bezug auf deren es keine wesentlichen Lehrunterschiede zwischen der Reformation und der römisch-katholischen Kirche gibt. Erst danach werden die strittigen Gewohnheiten, die abgeschafft werden müssen, zum Gegenstand der Darstellung gemacht. Denken wir die zwei *Katechismen* Luthers, so ist es die Überzeugung ihres Verfassers, dass sie den Kern der christlichen Glaubenslehre zusammenfasst und auslegt. Ausserdem können wir bestimmte innere Logik in den *Katechismen* finden, anhand deren das Wesentlichste in der christlichen Glaubenslehre den Christen gelehrt werden kann.

Es war nicht die Absicht der Teilnehmer des Reichstags in Augsburg 1530, dass die römische Kirche zerspalten wurde und eine neue Kirche entstehe. Bis zu seinem Tod hat Luther die Möglichkeit einer lutherischen Kirche abgelehnt und den Tatbestand, dass es evangelische Gemeinden innerhalb der römisch-kath-

olischen Kirche gibt, als Erneuerung der wahren Kirche Christi verstanden. Die historische Entwicklung hat aber lutherische Landeskirchen in Deutschland und Volkskirchen im Norden mit ihren lutherischen Bekenntnisschriften, mit ihrem geistlichen Leben und mit ihrer kirchlichen Struktur zustandegebracht. In diesen fast 500 Jahren haben beide an diesen Gesprächen beteiligte lutherische Kirchen Lehrentscheidungen getroffen, die im gottesdienstlichen Leben der Kirchen ihren Ausdruck bekommen haben. So ist es auch in der römisch-katholischen Kirche geschehen. Das Gesetz des gottesdienstlichen Lebens (*lex orandi*) und das Gesetz des verbindlichen Lehrens (*lex docendi*) sind unvermeidlich miteinander gebunden, und sie dürfen nicht zu einem Widerspruch miteinander eintreten. Ist es nun uns noch möglich und beiderseits, die entstandenen Unterschiede in der Weise zu überbrücken, dass die sichtbare Einheit der Kirche wieder existiert?

2. *Confessio Augustana* und die *Katechismen* Luthers als Darstellung der katholischen Lehre

Die internationale lutherisch-katholische Kommission hat 1980 festgestellt, dass die Artikel des Augsburger Bekenntnisses in hohem Mass die Intention der katholischen Lehre enthalten. Diese Stellungnahme der Kommission besteht auf den Ergebnissen der lutherisch-katholischen theologischen Arbeitsgruppe: „Es ist ein Ergebnis unserer gemeinsamen Arbeit, dass die *Confessio Augustana* nicht nur die Intention hatte, den gemein-

samen katholischen Glauben zu bezeugen, sondern dass ihre inhaltlichen Aussagen tatsächlich in hohem Masse als Ausdruck dieser Katholizität verstanden werden müssen.“¹ Zur CA hat aber die römisch-katholische Kirche bis heute nicht offiziell Stellung genommen.

Es ist die Absicht der *Confessio Augustana*, die Versöhnung in der Weise zu ermöglichen, dass die christliche Einigkeit in der einen Kirche wiederhergestellt werden kann. Melancthon bringt mehrmals die Hoffnung dessen zum Ausdruck, dass es in der Zukunft eine einzige und wahre Form der Religion (*una, sincera et vera religio colatur et servitur*) gibt bzw. dieselbe *lex orandi* ausgeübt wird. Der Zweck des Bekenntnisses besteht darin, dass „alle in einer Gemeinschaft, Kirchen und Einigkeit“ (*in una etiam ecclesia christiana unitate et concordia*) leben können.² Die ökumenische Intention wird auch nicht dann vergessen, wenn im zweiten Teil des Bekenntnisses die damaligen Missbräuche der katholischen Kirche zum Gegenstand der Diskussion gemacht werden.

Wie die gemeinsame Kommission hingewiesen hat, versteht die *Confessio Augustana* sich als Summa der Lehre, die in den erneuerten evangelischen Gemeinden im Laufe der 1520er Jahre gelehrt wurde. Damit will das Bekenntnis zunächst sagen, dass nur das Wesentlichste von dem christlichen Glauben in den Artikeln der CA dargelegt ist. Dies betrifft sowohl die ersten 21 Artikel, die mit relativ knappen Formulierungen jeweils den Kern der Sache darstellen, als auch die letzten sieben Artikel, die mit den Missbräuche behandeln. In bezug auf

¹ Työriinoja 1994, 122.

² BSLK 44, 22-45, 1 (CA Praefatio 3-5). Ebenso CA Praefatio 10-11, 13-14.

die behaupteten Missbräuche werden nur die Vornehmsten erwähnt und im allgemeinen wird „die Weitläufigkeit und die Länge vermieden“, erklärt Melancthon. Die evangelischen Standpunkte werden „mit Lieb und Gütigkeit“ dargestellt. Zugleich hofft Melancthon, dass diese gehört und verstanden werden, und betont, dass die evangelischen Stände bereit sind, römisch-katholische Positionen zu hören und ihrerseits die Einseitigkeiten der eigenen Auslegung kritisch zu prüfen.³

Denken wir an unserer ökumenischen Aufgabe, so ist die Selbstdarstellung des Bekenntnisses wichtig, dass die 21 Artikel als Summa der Glaubenslehre sich auf die Heilige Schrift und die Schriften der Väter gründen. Es gibt in ihnen inhaltlich nichts gegen die Schrift und die katholische Kirche. Sie sind aber auch nicht, so Melancthon, zuwider der römisch-katholischen Kirche. Es wird also in den evangelischen Gemeinden nur die wahre katholische Lehre gepredigt, die nicht im Widerspruch mit der römisch-katholischen Kirche steht.⁴

Das lutherische Lehrverständnis ist in dieser Weise von der *Confessio Augustana* und ihrer Intention geprägt. Für das geistliche Leben der lutherischen Kirchen sind aber die Katechismen des Reformators noch wichtiger als das Augsburger Bekenntnis geworden. Sie sind zum Grund der lutherischen Spiritualität und des kirchlichen Lebens geworden.

Die internationale lutherisch-katholische Kommission veröffentlichte im Jahre 1983 gemeinsame Erklärung zu Martin Luther und seiner Theologie mit der

Überschrift „Martin Luther – Zeuge Jesu Christi“. Der Ton des Dokuments ist relativ vorsichtig. Der Ketzer wird als „Zeuge Jesu Christi“, nicht aber als „gemeinsamer Lehrer der Kirche“ oder als „Vater im Glauben“ genannt, wie der katholische Lutherforscher Peter Manns es seit der 1980er Jahre getan hat. Nach der Kommission besteht die Würde Luthers vor allem darin, dass er die Rechtfertigungslehre hervorgehoben hat.

Die Katechismen Luthers wurden von der Kommission im allgemeinen so verstanden, dass sie gemeinsam mit der CA eine spezielle Rolle (*ecclesial significance*) in den lutherischen Kirchen haben. Ausserdem sind die zwei Katechismen von besonderer Bedeutung für das Leben der Kirche. Diese drei Dokumente bilden nach der Ansicht der Kommission eine adäquate Basis für das ökumenische Gespräch zwischen Lutheraner und Katholiken. Den Inhalt der Katechismen und die Rechtfertigungslehre beschreibt die Kommission aber nur wenig. Wie bekannt, gibt es in den Katechismen kein eigenes Kapitel für das Thema der Rechtfertigung, und trotzdem ist sie da!

Wir Lutheraner haben nicht immer bemerkt, dass die Rechtfertigungslehre nicht das einzige Thema des christlichen Glaubens ist. Es gibt ja unter den für die Konvergenz notwendigen Themen auch andere Glaubenswahrheiten und nicht allein die der Rechtfertigung des Sünders, die berücksichtigt werden müssen. Wir dürfen die Lehre keineswegs auf einen Punkt, d. h. auf den der Rechtfertigung, und noch weniger auf den der forensischen Gerechtersprechung reduzieren. Der *locus iustificationis* wird ja erst dann

verständlich, wenn ihr trinitarisch-christologischer Grund genug Aufmerksamkeit findet. Es ist in der lutherischen Theologie eigentlich erst dann möglich, einen inhaltlichen Zusammenhang zwischen Gerechtersprechung und Gerechtersmachung zu sehen, wenn die Rechtfertigungslehre in Beziehung zu den wichtigsten Grundwahrheiten des Christentums gestellt wird. Dies ist die katholische Intention der CA und der zwei Katechismen Luthers.

3. Luthers Katechismen

3.1. Trinitätslehre und Christologie als Grund der Rechtfertigung

Allgemein gilt in der lutherischen Theologie, die Rechtfertigungslehre steht in enger Beziehung zur Christologie. Anders verhält es sich beim Zusammenhang von Rechtfertigung und Trinitätslehre, der erst in den letzten Jahren mehr Aufmerksamkeit als bisher gefunden hat. Die Ursache liegt darin, daß die Trinitätslehre als eine unwiderlegbare Selbstverständlichkeit der christlichen Theologie betrachtet wird, die in der Reformationszeit nicht zum Gegenstand der Lehr-

streitigkeiten zwischen Lutheraner und Katholiken wurde und dadurch ihren Weg zum Korpus der Bekenntnisschriften nicht fand.

Der wahre trinitarische Gott ist für Luther kein von den Kreaturen getrenntes Seiendes, sondern der zu uns-kommende Gott bzw. der Gott für uns.⁵ Dieses Merkmal Gottes beschreibt Luther im Großen Katechismus, indem er von Gott als dem Sich-Gebenden Gott spricht.

Nach Luther ist in den drei Glaubensartikeln (*credo*) „aufs aller kürzeste abgemalet und fargebildet, was Gottes des Vaters Wesen, Wille, Tuen und Werk sei“.⁶ Der trinitarische Gott will sich selbst als unaussprechliche Liebe bzw. als dem Sünder geschenkte Gabe offenbaren. Das tragende Motiv seiner Auslegung des Symbolums ist also der Tatbestand, daß Gott nach seinem Wesen die Liebe ist, die dem Sünder eben dann offenbar wird, wenn Gott sich selbst ihm als Gabe schenkt. Immer wieder betont er in seiner Auslegung des *credo*, wie jede Person der Trinität sich selbst als Gabe in einer jeweils typischen Weise dem Glaubenden schenkt.⁷ Sogar der Zweck der Schöpfung wird in einer entsprechender

³ BSLK 44, 10-20 (CA Praefatio 2-4); 133, 7-134, 4 (CA, Schluss 1).

⁴ BSLK 83c, 8-83d, 7 (CA, Schluss des ersten Teils 1-3); 84, 3-6 (CA, Beginn des zweiten Teils 1).

⁵ „Dieser [der philosophischen bzw. der metaphysischen Gottesvorstellung] zufolge ist Gott, wie Aristoteles sagt, ein von den Kreaturen getrenntes Seiendes, wahrhaftig und in sich selbst die Kreaturen beschauend. Aber was hat das mit uns zu schaffen? Sogar der Teufel erkennt Gott dermaßen und weiß, daß er wahrhaftig ist. Wo man aber in der Theologie Gotteserkenntnis lehrt, ist Gott nicht als innerhalb seiner selbst Verbleibender zu kennen, sondern er kommt zu uns, daß wir nämlich fest daran glauben, daß er für uns Gott ist.“ WA 43, 240, 23-28

⁶ BSLK 646, 7-10; 647, 27-29; 660, 18-21.

⁷ Dazu siehe im einzelnen BSLK 650, 27-33; 651, 10-15; „Denn da [im Symbol] hat er selbs offenbaret und aufgetan den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens und eitel unaussprechlicher Liebe in allen dreien Artikeln.“; „Denn wir künnen (wie droben verkläret) nimmermehr dazu kommen, dasz wir des Vaters Hulde und Gnade erckenneten ohn durch den HERRN Christum, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, auszer welchem wir nichts sehen denn einen zornigen und schrecklichen Richter. Von Christo aber künnen wir auch gar nichts wissen, wo es nicht durch den heiligen Geist offenbaret wäre.“ BSLK 660, 38-47.

Weise ausgelegt: "Denn er hat uns eben dazu geschaffen, dasz er uns erlösete und heiligte und über, dasz er uns alles geben und eingetan hatte, was im Himmel und auf Erden ist, hat er uns auch seinen Sohn und heiligen Geist geben, durch welche er uns zu sich brächte (per quos nos ad se attraheret)."⁸ Die Erlösung des Sünders besteht somit darin, dass Gott sich selbst als Liebe dem Sünder schenkt.

Die Vermittlung der göttlichen Gerechtigkeit in der Rechtfertigung besteht im weiteren darin, daß Gott in Christus Mensch geworden ist und daß Christus das Erlösungswerk am Kreuz vollbracht hat. Für Luther ist der innere Zusammenhang zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und dem Verdienst bzw. der Gerechtigkeit Christi, wie auch der innere Zusammenhang von Christi Person und Werk, der unauswechselbare Grund für die Rechtfertigung des Sünders. Er beschreibt diesen Tatbestand z. B. im Antilatimus,⁹ wenn er gegen den katholischen Theologen Latomus zu Felde zieht. Sein Verständnis von Rechtfertigung beruht auf seiner Auslegung von Röm. 5, 15 (gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit.), in der er die zwei Aspekte der Rechtfertigung anhand der Begriffe von Gunst (gratia, favor), d. h. der imputativen Gerechterklärung, und Gabe (do-

num) d. h. der sanativen Gerechtmachung, zum Ausdruck bringt.¹⁰ Diesen Gedanken, daß Christus in seiner Person und aufgrund seines Werks in Kreuz und Auferstehung, die uns rechtfertigende Gerechtigkeit geworden ist, beschreibt Luther später im Großen Katechismus, wenn er erklärt, was das Sich-Geben der zweiten Person der Trinität bedeutet.

Jesus Christus ist der Autor und Herr der Gerechtigkeit, des Lebens, des Heils, der Rechtfertigung und alles Guten. Er hat unsere Stelle im Gefängnis der Sünde, des Todes und des Teufels, wo wir uns als Gegenstand des göttlichen Zorns befinden, eingenommen. Er hat uns von diesen verderbenden Mächten befreit. Sein Erlösungswerk hat dann zur Folge, daß einerseits die Sünder sich wieder unter Gottes Gunst und Gnade befinden (favor Dei bzw. der imputative Aspekt der Rechtfertigung). Er hat uns ja zu sich in seinen Besitz und Schutz genommen. Andererseits regiert und leitet Christus die Sünder durch seine Gerechtigkeit, Weisheit, Gewalt, durch sein Leben und seine Seligkeit, d. h. er verwirklicht den effektiv-sanativen Aspekt der Rechtfertigung in uns. Obwohl wir schon jetzt im Prinzip vom Teufel zu Gott, vom Tod zum Leben und von der Sünde zur Gerechtigkeit gebracht sind und in dieser veränderten Wirklichkeit erhalten werden,

befreit Christus uns von den verderbenden Mächten völlig erst am Jüngsten Tag.¹¹ Bis zu diesem Tag ist Christus mit seiner Gerechtigkeit für uns sowohl die Gabe, die uns allmählich von der Sünde befreit und gerecht macht, und die Gunst Gottes, die uns vollständig vor dem göttlichen Zorn schützt und uns in Gottes Augen trotz der bleibenden Sünde angenehm sein läßt.

Weil nun die rechtfertigende Gerechtigkeit vom Gesichtspunkt des Sünders in Christus allein existiert, nicht zum Besitz des Christen wird und in diesem Sinne immer *iustitia aliena* bleibt, ist es angebracht zu fragen, wie Luther die Zueignung der Gerechtigkeit von Christus zum Sünder versteht.

Luther antwortet: die Rechtfertigung des Sünders kommt durch die *unio cum Christo* zustande. Weil die rechtfertigende Gerechtigkeit für uns in Christus allein existiert, ist es notwendig, daß er sich mit dem Sünder vereinigt, der sich als toricht, ungerecht, lügnerisch, ohnmächtig sowie als böse erkennt und bekennt. Christus ist also unsere Gerechtigkeit eben deswegen, weil der gekreuzigte und auferstandene Christus die Erneuerung des Sünders – wie sie denn als Phänomen im Leben des Christen beschrieben werden kann – zustandebringt, indem er in dem Sünder durch den Glauben anwesend ist. Wie es unmöglich ist, die Person Christi von seinem Werk zu trennen, so ist es unmöglich, unsere Rechtfertigung von der Gegenwart des gekreuzigten und Auferstandenen zu trennen.

Die evangelischen Christen und Theologen haben seit der Reformation neben den Katechismen Luthers sein Kommentar zum Galaterbrief benutzt, um ihre Spiritualität zu pflegen. Sie haben bemerkt, wie Luther eben in diesem Werk den Glauben als jene Wirklichkeit darstellt, deren Spezifikum der Tatbestand ist, daß Christus durch ihn gegenwärtig und eins mit dem Sünder wird.

Es geht für Luther in der wahren *fides Christi* nicht nur darum, daß Christus zum Gegenstand des Glaubens wird (*fides quae*), sondern auch darum, daß der wahre Glaube jene Seinswirklichkeit ist, in der und durch die Christus gegenwärtig wird. Der Tatbestand, daß Christus im Glauben gegenwärtig ist, ist für Luther unbestritten, obwohl der Modus der Gegenwart Christi als "non cogitabile" bezeichnet werden muß. Luther selbst äußert sich metaphorisch, wie "der Glaube ist Erkenntnis oder gar Finsternis, die nichts erkennt" und "in dieser Finsternis sitzt der durch den Glauben ergriffene Christus so, wie Gott einst auf dem Sinai und im Tempel inmitten des Dunkels saß", um den Tatbestand der Gegenwart zu beschreiben. Obwohl die Sinnen und die Erkenntnis des Menschen die Gegenwart Christi nicht genügend erreichen können, gibt es also für ihn keinen Anlaß, die Realität der Gegenwart Christi in Zweifel zu ziehen. Es geht gegenteilig im Hinweis auf die Finsternis des Glaubens darum, daß der Glaube den Schatz, d. h. *Christum praesentem*, ergreift und zu

⁸ BSLK 660, 32-38.

⁹ Die sogenannte Antilatimus gehört zu den reformatorischen Hauptschriften (1520-1521). Trotz ihrer Kritik an der katholischen Sündenlehre bei Latomus, bildet sie auch einen positiven Ausgangspunkt für die lutherisch-katholische Annäherung in der Frage der Sünde des Gerechtfertigten.

¹⁰ "Nam Euangelium etiam duo praedicat et docet, Iustitiam et gratiam dei. Per iustitiam sanat corruptionem naturae, Iustitiam vero quae sit donum dei, fides scilicet Christi, sicut Ro. Iij. Dicit. Nunc autem sine lege manifestata est iustitia dei. ... Huic fidei et iustitiae comes est gratia seu misericordia, fauor dei, contra iram, quae peccati comes est, ut omnis qui credit in Christum, habeat deum propitium." StA 2, 491, 22-30.

¹¹ BSLK 651, 28-653, 31.

eigen hat, und zwar so, daß er eben dann den Sünder rechtfertigen kann.¹²

Es geht um denselben Tatbestand, wenn Luther im Großen Katechismus über Christus als Gabe spricht, der sich dem Sünder schenken läßt, indem Gott der Vater seinen Geist gibt, um die zweite Person der Trinität zu offenbaren. Der Heilige Geist "erstlich führet in seine heilige Gemeine (in sanctam communionem suam) und in der Kirchen Schosz legt, dadurch er uns predigt und zu Christo bringet".¹³ Obwohl Christus uns den Schatz durch sein Leiden, Sterben und Auferstehen bereits erworben und gewonnen hat, können wir Christus nur dann kennen, wenn der Heilige Geist uns diesen Schatz, d. h. Christus und sein

Werk, durch die öffentliche Predigt des Evangeliums und durch die Sakramente anbietet und schenkt. Das Erlösungswerk wird erst dann zur Realität für uns, wenn Gott mit und in seinem Wort den Heiligen Geist gibt, um uns den Schatz zu bringen und zuzueignen.¹⁴

Die Situation ist somit folgende: Auf der einen Seite ist Christus und auf der anderen Seite der Sünder, der Christus nicht kennt und nicht an ihn glauben kann. Es ist nun der Heilige Geist, der uns Christus offenbart und zu ihm bringt. Es geht hier um den Tatbestand der *unio cum Christo*. Das grundlegende Motiv seiner Credo-Auslegung ist ja, daß der trinitarische Gott sich in dreifacher Weise durch den Glauben dem Sünder schenkt, um

die wahre Gotteserkenntnis und unser Heil zu bewirken.¹⁵

Das ganze Werk des trinitarischen Gottes bezieht sich somit auf unser Heil. Der Vater hat uns zu diesem Zweck geschaffen. Die Gabe des Heiligen Geistes wird für uns notwendig, weil wir ohne den Geist nichts von Christus und seinem Werk wissen. Christus als Gabe ist ebenso notwendig, weil nur er der Spiegel des väterlichen Herzens ist und nur er die Gnade und Huld seines Vaters offenbaren kann. Durch seinen Sohn und den Heiligen Geist bringt Gott der Vater uns zu sich, der im tiefsten Grund seines väterlichen Herzens aus der unaussprechlichen Liebe besteht.¹⁶ Der trinitarische Gott offenbart also sein Wesen als unaussprechliche Liebe, indem er sich in seinem Sohn und in seinem Geist schenkt und den Christen im Glauben an Christus partizipieren läßt. Um diesen Tatbestand zu beschreiben, spricht das Luther-

tum von den verschiedenen Aspekten der Rechtfertigung.

3.2. Die Rechtfertigung als Gerechterklärung und Gerechtmachung

Es gibt im Großen Katechismus kein eigenes Kapitel für die Darstellung der Rechtfertigung. Sie wird aber im dritten Glaubensartikel dargelegt, auf den wir schon oben hingewiesen haben. Die reformatorische Theologie unterscheidet die Rechtfertigung und die Heiligung nicht voneinander: der Heilige Geist bewirkt im Sünder ein lebenslanges Prozess, indem er sein Werk in ihm zustande bringt und die Heiligung so mehret, dass der Christ und die *communio sanctorum* täglich zunimmt, im Glauben stark wird und gute Früchte des Glaubens vollbringt. Um sein rechtfertigendes und heiligendes Werk zu verwirklichen, benutzt der Heilige Geist das Wort, die Sakramente und die Kirche.¹⁷

¹² WA 40 I, 228, 29-229, 30 (Dr). "Nos autem loco charitatis istius ponimus fidem, Et sicut ipsi dicunt fidem monogramma et charitatem vovos colores et plenitudinem ipsam, ita nos e contra dicimus fidem apprehendere Christum qui est forma, quae fidem ornat et informat, ut color parietem. Quare fides Christiana non est otiosa qualitas vel vacua siliqua in corde quae possit existere in peccato mortali, donec charitas accedat et eam vivificet. Sed si est vera fides, est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus quo Christus apprehenditur, Sic ut Christus sit obiectum fidei, imo non obiectum, sed, ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest. Fides ergo est cognitio quaedam vel tenebra quae nihil videt, Et tamen in istis tenebris Christus fide apprehensus sedet, Quemadmodum Deus in Sinai et in Templo sedebat in medio tenebrarum. Est ergo formalis nostra iustitia non charitas informans fidem, sed ipsa fides est nebula cordis, hoc est, fiducia in rem quam non videmus, hoc est, in Christum qui, ut maxime non videatur, tamen praesens est. Iustificat ergo fides, quia apprehendit et possidet istum thesaurum, scilicet Christum praesentem. Sed quo modo praesens sit, non est cogitabile, quia sunt tenebrae, ut dixi. Ubi ergo vera fiducia cordis est, ibi adest Christus in ipsa nebula et fide. ... Ergo fide apprehensus et in corde habitans Christus est iustitia Christiana propter quam Deus nos reputat iustos et donat vitam aeternam." Siehe auch WA 40 I, 546, 21-28.

¹³ BSLK 654, 13-17. – In diesem Zusammenhang ist es nicht möglich, im Einzelnen über die Bedeutung der Kirche hinsichtlich der Gnadenvermittlung zu diskutieren. Luther geht jedenfalls davon aus, daß die Kirche "schon da ist" und daß sie auch über die für unser Heil notwendigen Mittel – Wort, Taufe und Abendmahl – verfügt. Die Einführung in diese Gemeinschaft ist nötig, weil Christus als Schatz verborgen ist und nur in der Kirche durch das Evangelium offenbart werden kann. Die erste Aufgabe des Heiligen Geistes besteht darin, daß er uns in seine heilige Kirche führt, wo er uns dann Christus offenbart. Siehe auch BSLK 655, 2-8, 11-33.

¹⁴ BSLK 654, 22-42; siehe auch den lateinischen Text BSLK 654, 41-45.

¹⁵ "... weil wir hier sehen, wie sich Gott ganz und gar mit allem, das er hat und vermag, uns gibt zu Hilfe und Steuer, die zehen Gepot zu halten: der Vater alle Creatura, Christus alle sein Werk, der heilige Geist alle seine Gaben. Das sei jtzet genung vom Glauben...". BSLK 661, 37-43. – Diesbezüglich stellt Luther sein Verständnis in der Schrift "Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis" präziser als im Großen Katechismus dar. "Das sind die drey person / vnd ein Gott / der sich vns allen selbs gantz vnd gar gegeben hat / mit allem das er ist vnd hat. Der Vater gibt sich vns / mit hymel vnd erden sampt allen creaturen... hat darnach der son sich selbs vns gegeben / alle sein werck / leiden / weisheit vnd gerechtigkeit geschenckt... So kompt der heilige geist vnd gibt sich auch vns gantz vnd gar / der leret vns solche wolthat Christi vns erzeigt / erkennen / hilfft sie empfangen vnd behalten / nu(e)tzlich brauchen vnd austheilen / mehren vnd foddern... Vnd thut dasselbige beide ynerlich vnd eusserlich / Ynerlich durch den glauben vnd ander geistlich gaben. Eusserlich aber / durchs Euangelion / durch die tauffe / vnd sacrament des altars / durch welche er als durch drey mittel odder weyse / er zu vns kompt vnd das leiden Christi ynn vns vbet vnd zu nutz bringet der seligkeit." StA 4, 251, 22-252, 5.

¹⁶ BSLK 660, 18-47.

¹⁷ "So bleibt der heilige Geist bei der heiligen Gemeine oder Christenheit bis auf den jüngsten Tag, dadurch er uns holet, und brauchet sie dazu, das Wort zu führen und treiben, dadurch er die Heiligung machet und mehret, dass sie täglich zunehme und stark werden im Glauben und seinen Früchten, so er schafft." BSLK 657, 42-658, 2. – Siehe auch BSLK 659, 16-20: "Siehe, das alles soll des heiligen Geists Ampt und Werk sein, dasz er auf Erden die Heiligkeit anfahe und täglich mehre durch die zwei Stück: christliche Kirche und Vergebung der Sunde."

Die lutherische Reformation geht davon aus, dass die Rechtfertigung durch das verkündigte Wort und durch das Sakrament der Taufe bereits angefangen ist. Weil aber die Sünde noch im Christen sich befindet, sind einerseits die Absolution bzw. die Vergebung der Sünden und andererseits die ständige Erneuerung und der Kampf gegen die Sünde von wesentlicher Bedeutung.¹⁸ Der Grosse Katechismus lehrt: „Denn wiewohl Gottes Gnade durch Christum erworben ist und die Heiligkeit durch den heiligen Geist gemacht durch Gottes Wort in der Vereinigung der christlichen Kirchen, so sind wir doch nimmer ohne Sünd unsers Fleisches halben, so wir noch am Hals tragen.“¹⁹

Lebt also der Christ in der *communio sanctorum*, so hat er die Gnade Gottes „erworben“. Dies bedeutet, dass Gott seine Gunst und Gnade dem Christen trotz der in ihm noch sich befindenden Sünde zeigt. Weil nun Gott diese Sünde in der Kirche durch das Wort, die Sakramente und die Absolution immer wieder vergibt, kann sie den Christen nicht schaden.²⁰ Dies hat die lutherische Reformation mit der Gerechtklärung gemeint. Der Tatbestand, dass der Christ zur *communio sanctorum* gehört, bedeutet ausserdem, dass der Heilige Geist sein heiligendes Werk in ihm schon angefangen hat. Die Erneuerung bzw. die Ge-

rechtmachung ist eine Realität, obwohl die Sünde in dem alten Mensch noch gesteckt hat und dieser noch nicht völlig rein geworden ist. Bis zum jüngsten Tag lebt der Christ in der Erwartung dessen, dass Christus und sein Geist die Sünde in uns zunichte machen und der Christ „zu ganzer und volliger Heiligkeit in einem neuen ewigen Leben“ aufersteht.²¹

Aus dem Gesichtspunkt, dass der Heilige Geist den Christen schon jetzt im Glauben erneuert hat, wenn auch nicht vollständig gerecht gemacht hat, wird die Aussage des *simul iustus et peccator* verständlich. Der Grosse Katechismus bringt diesen Tatbestand so zum Ausdruck und fasst zugleich die verschiedenen Aspekte der Rechtfertigung zusammen: „Denn jtz bleiben wir halb und halb reine und heilig, auf dasz der heilig Geist immer an uns erbeite durch das Wort und täglich Vergebung austeile bis in jenes Leben, da nicht mehr Vergebung wird sein, sondern ganz und gar rein und heilige Menschen, voller Fromkeit und Gerechtigkeit, entnommen und ledig von Sünd, Tod und allem Unglück in einem neuen unsterblichen und verklärten Leib.“²² Hat der Heilige Geist sein Werk ohne Unterlab vollständig gebracht, so ist der Christ „endlich gar und ewig heilig“ gemacht.²³

¹⁸ BSLK 658, 10-18.

¹⁹ BSLK 658, 19-25.

²⁰ Siehe auch BSLK 658, 30-35;

²¹ BSLK 659, 1-8.

²² BSLK 659, 7-16.

²³ „...der heilige Geist treibt sein Werk ohn Unterlasz bis auf den jüngsten Tag, dazu er verordnet eine Gemeine auf Erden, dadurch er alles redet und tuet. ... Darümb gläuben wir an den, der uns täglich erzuhölet durch das Wort und den Glauben gibt, mehret und stärkt durch dasselbige Wort und Vergebung der Sunde, auf dasz er uns, wenn das alles ausgericht und wir dabei bleiben, der Welt und allem Unglück absterben, endlich gar und ewig heilig mache, welchs wir itzt durchs Wort im Glauben warten.“ BSLK 659, 47-660, 13.

4. Die Rezeption der Lehre im Leben der Kirche

Die Lehre der Katechismen wird im gottesdienstlichen Leben rezipiert. Dadurch bilden sie mit den geistlichen Gesängen und Liedern auch den Grund für die lutherische Spiritualität gebildet. Die Grundtexte des Katechismus werden immer wieder benutzt, wenn die Glieder der Gemeinde zusammen kommen und wenn die Messe gefeiert wird. Sie sind ebenso die Grundtexte der Spiritualität, wenn einzelne Christen und Familien ihre Morgen-, Abend- und Tischgebete lesen.²⁴

Die Rezeption der Lehre (*fides quae*) und das geistliche Leben (*fides qua*) sind nicht voneinander zu trennen. Die Lehre wird im Gebet meditativ sich angeeignet und im weiteren zum Bestandteil des christlichen Lebens. Eben für diesen Zweck hat Luther die Katechismen für Pfarrer und Eltern geschrieben, so dass sie die Hauptstücke der christlichen Lehre dem Volk und den Familien vermitteln und dass diese sie in der täglichen Ausübung der Spiritualität zueignen können. Die Katechismen sind „Handbücher (*enchiridion*) des christlichen Lebens“ geworden. Später gegen Ende des 16. Jahrhunderts haben die Lutheraner die Katechismen „die Laien Bibel“ genannt, weil in ihnen alles begriffen ist, was „in Heiliger Schrift weitläufig gehandelt und einem Christenmenschen zu seiner Seligkeit zu wissen vonnöten ist“.²⁵

Nach dem lutherischen Verständnis enthält der Katechismus die Hauptstücke und den für das geistliche Leben notwendigen Kern der Lehre. Der Katechismus, d. h. die zehn Gebote Gottes, die Hauptstücke des gemeinsamen Glaubens, Vater unser, die Taufe und die Eucharistie, ist „kurzer Auszug und Abschrift“ der ganzen Heiligen Schrift. Sie sind von alters her in der Christenheit bewahrt. Versteht also der Christ die Bedeutung dieser Hauptstücke, so erkennt er den ganzen Inhalt der Schrift.²⁶

Dies sollte in der täglichen Meditation und im Gebet morgens, mittags und abends geschehen. Obwohl Luther selbst ein gut ausgebildeter Theologe und Doktor der Heiligen Schrift war, wollte er bis zu seinem Tod ein Kind und ein Katechismus-schüler sein, weil in den Hauptstücken des Katechismus immer wieder neue Sachen zu lernen ist. Liest der Christ täglich die Hauptstücke und übt er sie mit Gedanken und Reden, so bringt die Meditation viel Nütze und geistliche Früchte. Luther ist überzeugt, dass „der heilige Geist bei solchem Lesen, Reden und Gedenken gegenwärtig ist und immer neue und mehr Licht und Andacht dazu gibt, dasz es immerdar besser und besser schmeckt und eingehet.“ Dies ist entscheidend sowohl für den geistlichen Kampf gegen die Sünde, den Teufel und andere Verderbnismächte als auch für die

²⁴ Diesbezüglich ist die Gottesdienstordnung selbst von wesentlicher Bedeutung gewesen. Dazu siehe den Aufsatz von Jolkkonen. Siehe auch Poutiainen 1994, 29.

²⁵ BSLK 769, 1-10 (Epitome, Von dem summarischen Begriff 5); Poutiainen 1994, 28-29.

²⁶ BSLK 552, 16-33; 554, 17-33.

Verwirklichung der guten Werke des Glaubens.²⁷

Der Katechismus ist nun so aufgebaut, dass die 10 Gebote dem Menschen das lehrt, was Gott von ihm fordert und erwartet und was er tun soll, d. h. Gott und seine Nächsten zu lieben. Meditiert nun aber der Christ die Forderungen der zehn Gebote, so wird es ihm klar, dass er den Willen Gottes nicht vollständig erfüllen kann. Das Credo ist eine andersartige Lehre. Es lehrt dem Menschen das, was Gott getan hat, was Gott zu geben hat und was er von Gott erwarten und empfangen muss. Diese Meditation der Hauptartikel des Glaubens lässt den Menschen eben bemerken, dass Gott nach seinem Wesen die sich gebende Liebe ist. Schenkt der trinitarische Gott sich durch den Glauben, so partizipiert der Mensch an Gott und an seiner Gerechtigkeit. Vater unser ist dann das Gebet, in dem der Mensch betet, Gott ihm das zu geben, was er nicht hat, was aber er haben muss, um Gott und seine Nächsten lieben zu können. Benutzt nun der Christ in seinem täglichen Gebet das Gebet des Herrn, so werden die eigenen Wörter Christi die des Christen. Indem der Christ im Heiligen Geist die Wörter Jesu Christi ausspricht, so ist er eins mit seinem Herrn und annähert durch ihn ihren himmlischen Vater. In dieser Weise wird der Christ an Gott teilhaftig, und die Lust und Liebe zu den Geboten Gottes bekommt.²⁸

Die Katechismen sind seit der Reformation der Grund der Spiritualität und der Rezeption der Lehre in Finnland und Schweden gewesen. Das erste finnisch geschriebene „Lehrbuch“ war Mikael Agricolas (der Reformator Finnlands) ABC-kiria (= Buch) (1542), das auch der Kleinen Katechismus Luthers enthielt. Die Katechismusverfasser wählten auch später den Kleinen Katechismus Luthers zur Grundtext ihrer Katechismen. So war es bei Jaakko Finno (1580-1582), Eric Ericus Sorolainen (1614), Juhana Gezelius d. Ä. (1666) und Olaus Svebilus (1689 auf schwedisch, 1745 auf finnisch). Es kann gesagt werden, dass alle wichtigsten finnischen Katechismen den Muster Luthers gefolgt haben. Die Autoren wollten die Erbe der Reformation unverändert weiter vermitteln, obwohl zugleich ihre eigene Zeit und ihr eigenes Verständnis sich in den Darstellungen widerspiegeln.

Am Ende des 19. Jahrhunderts wurde der Katechismus die „Christlehre“ (kristinoppi) genannt. Der Katechismus von 1893 ist trinitarisch gegliedert, aber ansonsten folgt sie der Loci-Methode. So ist es auch in den Katechismen von 1923 und 1948, die innerhalb der trinitarischen Hauptstruktur heilsgeschichtlich-genetisch gebaut wurden und nicht mehr die Idee der Katechismen Luthers zu eigen gemacht haben.

Den heutigen Katechismus der evangelisch-lutherischen Kirche Finnlands hat Bischof Eero Huovinen geschrieben (2000). Der Idee Luthers folgend besteht der neue Katechismus aus den 10 Geboten Gottes, dem Glaubensbekenntnis, Vater unser und den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie mit ihrer Auslegung. Er enthält auch kurze Darstellungen dessen, was die Heilige Schrift bedeutet, was die Beichte ist, was das Gebet bedeutet, wie man beten soll, und was der Segen des Herrn im Leben des Christen wirkt. In bezug auf diese Themen werden die Auslegungen Luthers in seinem Kleinen Katechismus zitiert.

Es ist typisch für den neuen Katechismus, dass die *fides quae* kurz und kompakt dargelegt wird. Dies besteht in der Überzeugung dessen, dass der Christ am Anfang des 21. Jahrhundert die Lehre der Kirche immer noch meditativ zueignen kann. Der neue Katechismus wurde allen Familien in Finnland mit der Absicht ausgeteilt, dass der Leser ihn ohne große Vorbedingungen anwenden kann. Der Katechismus ist auch für eine gemeinschaftliche Benutzung geeignet, wenn z. B. die Gemeinde zusammen kommt, um gemeinsam die Hauptstücke des christlichen Glaubens zu beten.

4. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre: der Grund der weiteren Annäherung

Denken wir an das oben dargestellte Erbe der lutherischen Theologie und Spiritua-

lität, ist es meines Erachtens kein Wunder, dass die lutherischen Kirchen in Finnland und Schweden die bisherigen lutherisch-katholischen Bestrebungen gerne unterstützt haben. Es geht in diesem Erbe am letzten Ende darum, dass die Trinitätslehre und die Christologie mit der Rechtfertigungslehre eine solide Basis für die weitere ökumenische Annäherung bilden. Dabei wird es auch behauptet, dass der ökumenische Minimalismus uns nicht sehr weit vorwärts trägt.

Das Dokument der internationalen lutherisch-katholischen Kommission *„Alle unter einem Christus“* (1980) faßt den gemeinsamen Grund dieser zwei Kirchen in der Weise, dass es im Einklang mit der Struktur der CA zunächst die trinitarisch-christologische Glaubenswahrheit und erst danach den Konsens in der Rechtfertigungslehre (Glaubenswahrheit) hervorhebt. Obwohl in diesem Dokument der Zusammenhang von trinitarisch-christologischer Glaubenswahrheit und Rechtfertigungslehre noch nicht inhaltlich durchgearbeitet wird, verfolgen die späteren Dokumente eben diese Linie. Es wird z. B. im Dokument *„Einheit vor uns“* betont, daß der christliche Glaube „das christologische und trinitarische Zentrum“ hat,²⁹ und besonders in dem amerikanischen Dokument *„Justification by Faith“*, daß Luthers Verständnis der Rechtfertigung christologisch bestimmt ist und die Trinitätstheologie z. B. in den Schmalkaldischen Artikeln zur Voraussetzung hat.³⁰

²⁷ BSLK 546, 15-27; 547, 29-548, 6; 549, 2-22. – Der Reformator hebt mit Humor die Bedeutung der fortdauernden Meditation hervor. Die Pfarrern sollen „stetig anhalten beide mit lesen, lehren, lernen, denken und tichten und nicht ablassen, bis solange sie erfahren und gewisz werden, dasz sie den Teufel tot gelehret und gelehrt worden sind, denn Gott selber ist und alle seine Heiligen.“ Siehe dazu BSLK 553, 5-11.

²⁸ BSLK 646, 1-22; 661, 21-42.

²⁹ EvU 56, 57.

³⁰ JbF 27.

Am klarsten hat diese Ansicht ihren Weg in die "Gemeinsame Erklärung" gefunden. Im Artikel 15 (Kapitel 3) der GE wird die trinitarisch-christologische Basis als Grund der gemeinsamen Darstellung der Rechtfertigung so zum Ausdruck gebracht. „Es ist unser gemeinsamer Glaube, dass die Rechtfertigung das Werk des dreieinigen Gottes ist. Der Vater hat seinen Sohn zum Heil der Sünder in die Welt gesandt. Die Menschwerdung, der Tod und die Auferstehung Christi sind Grund und Voraussetzung der Rechtfertigung. Daher bedeutet Rechtfertigung, dass Christus selbst unsere Gerechtigkeit ist, derer wir nach dem Willen des Vaters durch den Heiligen Geist teilhaftig werden. Gemeinsam bekennen wir: Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht aufgrund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken.“³¹

Dieser Artikel enthält wichtige Aspekte, die für die ganze Auslegung der GE von wesentlicher Bedeutung sind. Es wird erstens betont, dass die Rechtfertigung als Werk des dreieinigen Gottes zustandegebracht wird. Der Ausgangspunkt der Rechtfertigung ist zweitens im wohlwollenden Willen des trinitarischen Gottes, der seine Gnade dem Sünder offenbaren will. Die Gerechtigkeit wird drittens mit der Person Christi gebunden: der menschgewordene, gekreuzigte und auf-

erstandene Sohn Gottes selbst ist unsere Gerechtigkeit. Die Person Christi und das Werk Christi werden nicht voneinander getrennt. Viertens wird betont, dass der Sünder eben an Christus und an seiner Gerechtigkeit teilhaftig (participatio) werden muss, um gerecht werden zu können. Und weiter im Artikel 16 wird die Vermittlung der Teilhabe beschrieben: sie geschieht im Glauben durch das Wort und durch die Sakramente in der *communio sanctorum* bzw. in der Kirche.³²

Mit Hilfe der trinitarisch-christologischen Basis wird die Rechtfertigung dann im Kapitel 4 vielerlei entfaltet. Das Verhältnis der zwei Aspekte der Rechtfertigung ist in dem Artikel 22 dargelegt. Wenn der Zusammenhang zwischen Gerechtklä- rung und Gerechtmachung in der ersten veröffentlichten Fassung der GE (1995) noch mit dem Terminus "und" erklärt wurde, ist es in der endgültigen Gemeinsamen Erklärung anders. Die Gerechtmachung ist nicht mehr nur die für die katholische Theologie typische Ausdrucksweise des Heilsverständnisses. Sie entspricht dem Verständnis Luthers, der z. B. im Groben Katechismus die Gerechtklä- rung und die Gerechtmachung nicht voneinander trennt.

Nach der GE gehört zur Rechtfertigung sowohl die Vergebung der Sünden durch die Gnade Gottes als auch die Befreiung von der knechtenden Macht der Sünde und die Gabe des neuen Lebens in Christus.³³ Der Zusammenhang zwischen Ge-

rechtklä- rung und Gerechtmachung be- steht in der Teilhabe an Christus und in der *unio cum Christo*. Die Katholiken und Lutheraner bekennen gemeinsam: „Wenn der Mensch an Christus im Glauben teilhat, rechnet ihm Gott seine Sünde nicht an und wirkt in ihm tätige Liebe durch den Heiligen Geist. Beide Aspekte des Gnadenhandelns Gottes dürfen nicht voneinander getrennt werden. Sie gehören in der Weise zusammen, dass der Mensch im Glauben mit Christus vereinigt wird, der in seiner Person unsere Gerechtigkeit ist (1. Kor. 1,30); sowohl die Vergebung der Sünden, als auch die heiligende Gegenwart Gottes.“

Ansonsten ist es bemerkenswert, dass die GE die Sakramente und ihre Rolle in der Vermittlung des Heils betont. Das Heil wird vom Heiligen Geist dem Sünder in der Taufe geschenkt. Sie ist das Fundament seines ganzen christlichen Lebens.³⁴ Auch das schwierigste Problem des GE-Prozesses, nämlich das des Sünderseins des Gerechtfertigten, wird anhand der Taufe gelöst. Zunächst wird hervorgehoben, dass der Heilige Geist in der Taufe den Menschen mit Christus vereint, ihn rechtfertigt und wirklich erneuert. Dann wird festgestellt, dass der Christ immer noch der Macht und dem Zugriff der Sünde nicht entzogen ist. Er muss lebenslang die Gottwidrigkeit des alten Menschen bekämpfen und täglich Gott um Vergebung bitten. Das Umkehr und die Buße gehören zum Leben des gerechtfertigten Christen.³⁵ Wir müssen auch nicht vergessen, dass das Thema

der guten Werke in der GE eine ausreichende Lösung gefunden hat. Es wird gemeinsam bekennen, dass der Christ gute Frucht bringt, wenn er in Christus lebt und in der empfangenen Gnade wirkt. Diese Folge der Rechtfertigung ist für ihn zugleich eine Verpflichtung. Auch hier ist die biblische Idee von dem Sein und Leben in Christus, d. h. die Vereinigung mit Christus, der Schlüssel zur Bewältigung der Meinungsunterschiede.³⁶

Meines Erachtens hat die lutherische Theologie keine Schwierigkeiten die oben dargestellten Einsichten der Rechtfertigung zu rezipieren, wenn sie die Rechtfertigung anhand des Grossen Katechismus Luthers versteht. Die Kirche Schwedens und die evangelisch-lutherische Kirche Finnlands haben die GE mit einer grossen Mehrheit akzeptiert. Obwohl unsere Kirche in Finnland mit der ersten Fassung der GE nicht zufrieden war, hat sie das Vorhaben trotzdem unterstützt und aktiv an den weiteren Gesprächen über die GE teilgenommen, um das Dokument zu verbessern. Die Betonungen der trinitarisch-christologischen Basis, des Christus als unsere Gerechtigkeit, des Zusammenhangs zwischen Gerechtklä- rung und Gerechtmachung, der Teilhabe an Christus, der Taufe als tatsächliche Erneuerung und des Kampfs gegen die Sünde – sie alle sind wesentliche Glaubenswahrheiten der lutherischen Lehre und Spiritualität.

³¹ GE 15.

³² "Allein durch Christus werden wir gerechtfertigt, indem wir im Glauben dieses Heil empfangen. Der Glaube selbst ist wiederum Geschenk Gottes durch den Heiligen Geist, der im Wort und in den Sakramenten in der Gemeinschaft der Gläubigen wirkt und zugleich die Gläubigen zu jener Erneuerung ihres Lebens führt, die Gott im ewigen Leben vollendet." GE 16.

³³ GE 22.

³⁴ GE 25.

³⁵ GE 28.

³⁶ GE 37.

5. Die Zukunft der lutherisch-katholischen Ökumene

Die lutherisch-katholische Ökumene geht weiter in die Richtung der sichtbaren Einheit Schritt bei Schritt. Anhand der GE haben wir jetzt einige Glaubenswahrheiten dargelegt, die zum Kern des gemeinsamen Grundes gehören. Weil ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre besteht, erscheinen die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts in einem neuen Licht. Die in der GE vorgelegte lutherische Lehre einerseits und die in der GE vorgelegte katholische Lehre andererseits sind nicht von den Lehrverurteilungen getroffen. Um dieses Ergebnis erreichen zu können, war es entscheidend, dass die Gesprächspartner ihr gemeinsames Verständnis der Rechtfertigung in der GE dargelegt haben.

Es muss zugleich aber gesagt werden, dass es immer noch im Bereich der Rechtfertigungslehre Themen gibt, die im weiteren durchdiskutiert werden müssen. Solche Themen sind z. B. das Problem der bleibenden Sünde des Gerechtfertigten, die Bedeutung der Bube für das Fortschreiten des Christen und die Rolle der guten Werke in der Rechtfertigung. Ausserdem erwähnt die GE selbst einige Fragen, die weiterer Klärung bedürfen. Diese betreffen das Verhältnis von Wort Gottes und kirchlicher Lehre sowie die Lehre von der Kirche, von ihrer Einheit, vom Amt und von Sakramenten und auch die Beziehung zwischen Rechtfertigung und Sozialethik.

Der trinitarisch-christologische Kern und die Glaubenswahrheiten in bezug auf die Rechtfertigung sind also schon da, aber zugleich ist es notwendig, dass wir diesen Kern befestigen und erweitern. Ansonsten ist er zu dünn und zu schmal, um die Meinungsunterschiede hinsichtlich der oben erwähnten Fragen zu tra-

gen und uns in die sichtbare Einheit und eucharistische Gemeinschaft zu führen.

Die Confessio Augustana bevorzugt nicht einen minimalistischen gemeinsamen Kern und Grund. Wie bekannt, besteht die wahre Einheit der Kirchen nach der CA 7 darin, dass das Evangelium „einträchtiglich nach reinem Verstand (doctrina evangelii) gepredigt wird und die Sakramente „dem göttlichen Wort gemäss gereicht werden“. Es wird also das gemeinsame Verständnis der Verkündigung des Evangeliums und der Sakramente gefordert, aber nicht nur dies. Wir müssen zugleich bemerken, dass vor diesen Bedingungen CA schon andere Glaubensartikel dargelegt hat. Zu den vorzüglichen Artikeln des Glaubens und der Lehre (articuli fidei praeicipui) gehören diese: die Artikel von Gott, von der Erbsünde, vom dem Sohn Gottes, von der Rechtfertigung, vom Predigtamt (de ministerio ecclesiastico), vom neuen Gehorsam und von der Kirche. Es scheint zu mir, dass der Konsens in allen diesen Themen zum Kern gehört. Deswegen ist es notwendig zu fragen, ob es in bezug auf diese Artikel noch solche Fragen gibt, die der Erklärung bedürfen.

Es ist nicht einfach zu unterscheiden, welche Lehraussagen zu dem für den Konsens notwendigen Kern gehören und welche Lehraussagen ferner von der Mitte sich befinden und nicht ein gemeinsames Verständnis benötigen. Dies erklärt sich eigentlich erst im Laufe der Lehrgespräche. Vielleicht begreifen wir zusammen in einem Moment, dass wir schon weit genug gekommen sind und dass es nicht mehr etwas Wesentliches gibt, was uns voneinander noch trennt. Bis dann müssen wir aber geduldig miteinander diskutieren, um zusammen die Lehre und die Glaubenswahrheiten der einen Kirche zu verstehen und zu rezipieren.

Die Ökumene ist eine Sache unseres Willens und unserer Demut, aber auch eine Sache unseres Herrn. „Amen, amen, das sage ich dir: Als du noch jung warst, hast du dich selbst gegürtet und konntest gehen, wohin du wolltest. Wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein anderer wird dich gürtet und dich führen, wohin du nicht willst.“ (Joh. 21:18).

LITERATUR

Alle unter einem Christus

Alle unter einem Christus. Stellungnahme der gemeinsamen römisch-katholisch/ evangelisch-lutherischen Kommission zum Augsburger Bekenntnis. – Wege zur Gemeinschaft. Frankfurt am Main 1980.

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche

BSLK Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburger Konfession 1930. 6., durchgesehene Aufl. Göttingen 1967.

Einheit vor uns

EvU Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft. Paderborn & Frankfurt am Main 1985.

Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre

GE In: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ein Kommentar des Instituts für Ökumenische Forschung. Strassburg, Hong Kong 1997. S. 55-77.

Justification by Faith

JbF Justification by Faith. Lutherans and Catholics in Dialogue VII. Ed. by H. George Anderson & T. Austin Murphy & Joseph A. Burgess. Minneapolis 1985.

Luther, Martin

StA 1 Rationis Latomianae (Antilatimus). 1521.

WA 40 I In epistolam S. Pauli ad Galatas commentarius, ex praelectione D. M. Lutheri collectus. 1531/1535.

WA 43 Genesis-Vorlesung. 1535-.

Malta-Bericht

Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission "Das Evangelium und die Kirche". – Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Hrsg. von Marc Lienhard & Harding Meyer. Ökumenische Perspektiven 3. Frankfurt am Main 1972. S. 143-174.

Poutiainen, Matti

1994 Uudistuva kristinoppi. Suomalaisen katekismusreformin teologianhistoriallinen tausta. [Der theologiegeschichtliche Hintergrund der finnischen Katechismus-reform]. KTK B 75. Pieksämäki.

Työrinoja, Pirjo

1993 Ad veram unitatem. Luterilainen identiteetti Luterilaisen maailmanliiton ja roomalaiskatholisen kirkon välisissä oppikeskusteluissa vuosina 1967-1984. [The Lutheran Identity in the Dialogue between the LWF and the RCC in 1967-1984]. Studia missiologica et oecumenica Fennica 58. Luther-Agricola-Seura. Helsinki.

Continuity in the poor relief

A Short Historical Overview from the Middle Ages to the Reformation

Virpi Mäkinen

Introduction

Many general treatments of the history of poor relief argue that the Reformation decomposed the poor relief system of the Church and thus the state took over the poor relief as part of its social responsibility. Recent studies concerning the Reformation, however, have shown that Protestant parishes continued to take care of the poor as parishes had done for centuries as part of the Catholic Church. In fact, poor relief only became a state responsibility in Protestant countries as late as in the end of the eighteenth century, together with the rise of modern society.

In modern Lutheranism, Luther's two kingdoms theory has led some to claim that the Church has a spiritual responsibility only, i.e. to preach the forgiveness of sins and the Gospel. According to this idea, all other things such as poor relief and education belong under the worldly regiment, the Law. However, scholars have shown that the borderline between the two kingdoms was understood differently in the sixteenth century than today. In the age of Luther and early Lutheranism, the worldly regiment took care of the social order, whereas the spiritual regiment was in charge of poor relief. Also in this respect, the Reformation continued the tradition of the poor relief developed in the Catholic Church during the Middle Ages.¹

¹ See especially Kaarlo Arffman, "The Lutheran Reform of Poor Relief: A Historical-Legal Viewpoint" (manuscript), in *Lutheran Reformation and the Law*, ed. Virpi Mäkinen (forthcoming).

The new civil laws of poor relief in Lutheran states went, however, through a profound change after the age of Reformation. Although they included elements of canon law, the resulting law "are neither simply a revision of nor a reversion to canon law, but rather a skilful blend of Catholic and Evangelical theology and canonical and civilian legal learning".² Thus, despite the continuity in the poor relief, the Reformation also made new innovations in theological, legal, social and political spheres that had significance to our subject and later on, to the development of the Nordic welfare state.³

In this paper, I will briefly discuss some theological and ethical aspects of the poor relief in the Middle Ages and in the age of the Reformation. I will argue that the poor relief of early Lutheranism was mostly a continuation of medieval Catholic tradition.

Poor Relief in the Middle Ages

Mendicancy was a serious problem in medieval society, in which the Church and other social institutions had developed no general poor relief. However, monasteries and other spiritual institu-

tions took care of the poor as much as they could, especially the Franciscan Order (founded in the 1220s), which therefore has been called "the medieval Salvation Army."⁴

In medieval canon law, the responsibility of organizing the poor relief belonged to bishoprics. The Church recommended benevolence toward the poor who did not have the means of sustenance encouraging people to give alms. Canon law maintained the *obligation* toward the poor by stating, for example:

"Feed the poor. If you do not feed them you kill them."⁵

"The one who keeps more for oneself than he or she needs is guilty of theft."⁶

According to medieval canon lawyers, the law obliged a person with property to help the poor. Helping others increased religious merits. The medieval Church or society were not, however, particularly interested in the *reasons* of poverty. Instead, poverty was taken as a matter of fact. This, however, did not lead to fatalism. The Church tried to help the poor by collecting money, especially in the form of tithes. Despite the obliga-

² John Jr. Witte, *Law and Protestantism. The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

³ Cf. Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Berlin 1925, who states that Luther's programme only called for a spiritual change.

⁴ For general aspects concerning the poor relief among the mendicant orders see, R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Penguin Books, New York 1970. Excellent studies of medieval poor relief are Brian Tierney, *Medieval Poor Law: A Sketch of Canonical Theory and its Application in England*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1959 and John Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, University of Chicago Press, Chicago and London 1994.

⁵ D. 86 c. 21

⁶ D. 42 c. 1

tions toward the poor stated in canon law, the reality in the legal courts was unfortunately far from justice. Medieval legal system was unable to protect the poor. Judges were corrupt and lawyers too avaricious to take cases of simple poor. The Church, however, organized legal aid to the poor.⁷

One reason to accept poverty, as a given state was medieval spirituality that took poverty as a certain merit. It should be remembered that poverty had two-fold connotations in the Middle Ages. On the one hand poverty was an involuntary, miserable state of human being. The poor (*miserabiles personae*) were those who did not sustain their life with themselves by working, i.e. widows, orphans, sick and the old. On the other hand, poverty was a religious ideal for those living in monasteries. As a vow it was understood as giving up personal property (or both personal and common property, as the Franciscans did) for spiritual reasons. Thus a poor man or woman was seen as the image of Christ himself, and poverty as the imitation of Christ. This ideal was manifested in Christian mysticism.

Medieval Church sanctioned poverty and this also included to the interpretation of real poor, not only to those who dedicated to it by spiritual reasons. Studies concerning medieval sermons (for instance of the pericope of rich man and Lazarus in Luke 16:19-31) have shown that the real poor were seen to have better chances of salvation than the rich.⁸ Already toward the late thirteenth century attitudes toward the poor began to change. Whereas older scholastics had condemned the riches both hindering the soul's progress toward sanctity and for the purpose of obtaining a higher social position for oneself, the late fourteenth and fifteenth-century scholastics began to point out that affluence also conferred certain social and political benefits upon communities. They also saw a connection between wealth and morality in the way that riches may contribute to man's moral growth. Already late thirteenth-century theologians noted the social and political benefits of property, and the importance of a working and thrifty population in obtaining it. Thomas Aquinas, for example, accepted trade, which maintains the family, relieves the needy, and that trade which contributed to the public advantage. Common opinion also

was that one should save for accidents to oneself and for the needs of the poor.⁹ In the end of the fourteenth century, especially after the Black Death, poverty was no longer seen as a religious ideal. Instead, the poor were seen as dangerous and sick. Theologically, benevolence toward the poor was no longer a merit. On the contrary, it was a sin.

In the level of social ethics, two important legal and theological principles governed benevolence toward the poor in the Middle Ages: First, the principle of extreme necessity, and second, the principle of common possessions. The principle of extreme necessity stated that a person in extreme need might rightfully take the property of others to sustain his or her life.¹⁰ The principle of common possessions of all was based on the doctrine that in the original state before the fall everything was held in common and everyone had a natural dominion to take what he or she needed. In accordance with these two natural law principles, in the case of extreme emergency the original natural law became valid again and a person in extreme need could take another's property without excusing a theft. Both principles were a common-

place of medieval moral theology and church law in the thirteenth century.¹¹

Poor Relief in the Age of Reformation

The Reformation of poor relief was an important part of Martin Luther's ideology from the 1520s onwards. In practice, he and his colleagues succeeded well in organizing poor relief. According to Luther, the responsibility for the poor belonged to Christian society as such, and to the congregation and the Church as a whole.

There are many controversial questions concerning Luther's theology that are important to mention here. First, there is the dispute of the *usus legis*. The three uses of law in Lutheran Confessions include (1) a civil use of law in the earthly kingdom; (2) a theological use, which is supposed to wake the consciousness of sin and the need of grace in person; and (3) a use, which is meant to guide the Christians in their moral life. It has been disputed whether the third use belongs to genuine Lutheranism, since it seems

⁷ The first declaration for Church's responsibility to give legal aid to the poor (including widows and orphans) was stated in the Council of Chalcedon in 451. The idea of justice toward the poor included also in Roman classical law. See James Brundage, "Widows and Disadvantaged Persons in Medieval Canon Law", in *Upon My Husband's Death: Widows in the Literature and Histories of Medieval Europe*, ed. L. Mirrer, University of Michigan Press, Michigan 1985, 193-206.

⁸ See Jussi Hanska, "And the Rich Man also died; and He was buried in Hell". *The Social Ethos in Mendicant Sermons*, Bibliotheca Historica 28, Helsinki 1997.

⁹ See John F. McGovern, "The Rise of New Economic Attitudes – Economic Humanism, Economic Nationalism – during the Later Middle Ages and the Renaissance, A. D. 1200-1550", in *Traditio* 26 (1970), 217-253. For some examples how social and political benefits provided by wealth were seen in secular theologians writings concerning property see, Virpi Mäkinen, *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Peeters, Leuven 2001.

¹⁰ For the development see, Scott G. Swanson, "The Medieval Foundations of John Locke's Theory of Natural Rights: Rights of Subsistence and the Principle of Extreme Necessity", in *History of Political Thought* 18 (1997), 399-455.

¹¹ For examples see, Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1997.

to bring the law back to the Christian gospel, which claims to be higher than the law. Second disputed issue concerns Luther's doctrine of two kingdoms. The main problem goes as follows: If the moral law is connected with nature, reason, civil magistrates and the earthly kingdom, then Lutheranism seems to give earthly realm too much autonomy. It can be thus argued that religion must keep its idea of moral law connected with its own theology in order to be able to exercise moral criticism when civil authorities become unjust. Lutheran theology has, however, recently sought to avoid exaggerated versions of the two kingdoms doctrine.¹²

Both of the above mentioned disputed questions include a certain presupposition of dualism with regard to the use of law. Recent studies have shown that also the dualistic interpretations of the law are problematic. Luther clearly presupposes a strong unity of law, which can be understood properly by exposing the idea of Golden Rule (Matt. 7:12) in Luther. For Luther, the Golden Rule is a prominent expression of natural law.¹³ As such the rule also includes a motivational structure that reflects the structure of creation and God's intention, even the divi-

ne nature. The Golden Rule proceeds from love that altruistically seeks to fulfil the needs of the neighbours. The rule also points to God and to divine nature as self-giving reality.¹⁴ Luther's central point is that the content of natural law should not be understood in terms of *ordo caritatis*, which presupposes a natural movement of all creatures towards the highest good and at the same time towards their own good and common good. Thus, the natural law does not contain any description of the natural inclinations of creatures towards good ends. For this reason the Golden Rule, which is for Luther identical with the Love Commandment, does not contain any command to love oneself as the legitimate ground for loving one's neighbours. It only commands to love one's neighbour, but presupposes self-love or seeking one's own good as an example and model for loving other people.¹⁵

Let us take an example from Luther's texts. According to Luther, property serves not only the one who has the lordship over it; it also serves and helps those in need and in poverty.¹⁶ Thus everyone should have so much property that

she is able to feed herself, does not live on cost of the others but helps them to get what they need for living.¹⁷ Here Luther is going in the same lines than late scholastics. In contrast to medieval authors, Luther combines the Golden Rule with his understanding of unselfish and self-giving divine love, which does not seek its own benefit. He understands the Golden Rule demanding works done out of love and not containing a moment of seeking one's own benefit. Therefore, Luther criticized the traditional canonist teaching, according to which it was only in the case of extreme necessity that giving from one's own property was obligatory. For Luther, it was against the Golden Rule to wait until the extreme need. Instead, people had the duty to help the needy already before that.

Luther maintained that the poor relief belonged to the Church as a spiritual regiment and not to the state as a worldly regiment. In fact, this had also been the case in the early Church and in the Middle Ages. However, it was the state's responsibility to supervise that the poor relief was instituted in accordance with the state-approved church order. In this connection, Luther compared a just community with a heavenly and divine hospital. According to him, a humanly built hospital can, however, be used only by some people, but it is a divine work to make the whole land such a hospital, which can be enjoyed by all and especially by the poor. A community, where justice is in effect, is beneficial toward the poor; it ensures everyone food and

property so that she or he will not become poor or a beggar.¹⁸

John Witte states in his *Law and Protestantism* (2002) that Luther also had an interesting idea of three life-spheres or communities of a human person: family, state and church. Whereas an "estate" denotes a singular and static role into which a person is born and in which he or she remains, all three belong to the life-sphere of every single citizen. Although family, state and church clearly remain hierarchical institutions for Luther, his aim in distinguishing among them is the division of power, labour and competence between the three realms, which thus become relatively autonomous. And although the church clearly stands for the spiritual realm, the estates of family and state are not meant to be secular, but they witness and relate to God's work in creating and sustaining the world. The threefold division was already found in late medieval Aristotelianism, in which the ethical domain was divided between politics, economics (family and household ethics) and individual ethics. Luther's use of the threefold division is no doubt quite innovative, since he replaces the individual ethics with ecclesiastical ethics, but there is nevertheless some continuation also within the doctrine of three estates.¹⁹ The fruitfulness of Luther's doctrine of three estates in social reforms was evident. Since the church is only one of the three fundamental communities, its responsibility is also limited. Therefore, Lutheranism can promote social

¹² See Heikki Pihlajamäki and Risto Saarinen in their introduction "Studies concerning Lutheran Reformation and the Law" in *Lutheran Reformation and the Law* (manuscript).

¹³ In this sense Luther is in the same line than Gratian. They both saw the significance of the golden rule as a formulation of natural law. Gratian, however, did not give any exact analyses of the content of the golden rule. See Virpi Mäkinen and Antti Raunio, "Luther on rights", in *Lutheran Reformation and the Law* (manuscript).

¹⁴ See Antti Raunio's *Summe des christlichen Lebens. Die Goldene Regel als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510-1527*, Mainz 2001.

¹⁵ Raunio 2001; Mäkinen and Raunio (manuscript).

¹⁶ WA 10 I, 2, 376. It should be noted here that Luther clearly defends the right to private property. However, he does not treat property so much belonging to an individual as in the context of family and social life. See also Mäkinen and Raunio (manuscript).

¹⁷ WA 32, 441.

¹⁸ WA 31, I, 200, 5-19. For the poor relief in practice in the age of Reformation see Arffman (manuscript).

¹⁹ See Witte 2002.

reforms within the state and the family rather independently of ecclesiastical considerations. The doctrine also may provide a meeting point with more contemporary communitarian approaches, which stress on that an ethical judgement remains grounded on a specific community and the individual's role within it.²⁰

Luther's emphasize of so-called need-based golden rule prompted later on many social reforms, which are typical of modern welfare state. On the one hand when looking at all neighbours' needs and conceiving Christian morals in terms of gift-love, a need-based ethical approach motivates poor relief and social care. On the other hand, these guidelines of golden rule contribute to such responsible ruling of society, which is also interested in preventing social problems.²¹

Summary

The attitudes toward the poor relief in the Middle Ages could be described as rising from the basis of deontic ethics (when speaking in modern terms): the obligation to help others was mainly grounded on religious merits. From this point of view, Luther criticized medieval doctrine. The main ethical principles affecting poor relief, that of extreme necessity and that of common possessions, expressed the ideas of social benevolence and justice toward the poor. In the age of the Reformation, and especially in Luther's teaching, the ideas of common good and social responsibility were important aspects in the poor relief. According to Luther's theory of two kingdoms, poor relief belonged to the spiritual regiment and was thus under the responsibility of the Church, as had already been the case in the Middle Ages.

Jesus Christ as the Word of God

Some aspects of the theology of the Word in the Lutheran Confessional writings

Jari Jolkkonen

Meaning: The Word of God has three meanings in the doctrine and life of the Evangelical-Lutheran Church: (1) Jesus Christ as *Logos*, the eternal and incarnated Word of God; (2) the Holy Scripture as written word of God; (3) proclamation of the Gospel as spoken word of God. The first meaning is essential and fundamental – and is written with capital 'W' in this paper.

Article: God's word has these three meanings in the Lutheran Confessional writings (1530-1580). However, there is no article under the title "word of God" in the Book of Concord. A specific and independent article regarding the word of God is more typical of later developments in the Lutheran tradition, especially the Lutheran Orthodoxy of the 17th century.

Jesus Christ: According to the first Lutheran confessional writings, Jesus Christ as the Son of God and second Person of the Holy Trinity is the true *Logos*, the eternal and incarnated Word of God, as is revealed in the prologue of the Gospel of St John (Jn 1:1-14). According to the third article of the Augsburg Confession (CA) "our churches teach that the Word – that is, the Son of God – took on human nature in the womb of the blessed Mary." There are two natures, divine and human, inseparably united in the one person of Christ.

Furthermore, in the first article on God, CA rejects as anti-Trinitarian heresy "Samosatenes, old and new", who hold that God is only one person and that "the other two, the Word and the Holy Spirit, are not distinct persons but that the Word signifies only a physical word or voice

²⁰ Heikki Pihlajamäki and Risto Saarinen commenting Witte's study in their article of "Lutheran Reformation and the Law in Recent Scholarship" (forthcoming).

²¹ Pihlajamäki and Saarinen (forthcoming).

and that the Holy Spirit is only a movement induced in creatures." This means that the theology of the Word of God cannot be separated from the doctrines of the Trinity and Christology. The concept "Word of God" has its basis in the life of the Holy Trinity and in the person of Jesus Christ.

Proclamation: In the Augsburg Confession, Luther's Catechisms and the Smalcald Articles the word of God is also understood as the spoken word, the living proclamation of the Gospel: "Gospel is an external, oral proclamation" (DC, 4; see also CA VIII and XXVIII; AS III, 4 and 8).

Holy Scripture: The understanding of the Holy Scripture as the written word of God is evident in early confessional writings (CA IX-XIII) and is more broadly expressed and explained in the later writings, the Formula of Concord and the Epitome of FC, in 1580.

Authority: The Holy Scripture as the written word of God has fundamental authority in the life of the Church. It is the highest norm and rule (*norma normans*) of doctrine, praxis and administration of the Church, as is stated in the Epitome: "We believe, teach, and confess that the prophetic and apostolic writings of the Old and New Testaments are the only rule and norm according to which all doctrines and teachers alike must be appraised and judged."

However, nobody is allowed to interpret the word of God "according to his or her own private thoughts" (Uppsala 1593). The Holy Scripture must be interpreted in the context of the Church and according to the creeds of the ancient Church and the testimonies of the post-Apostolic fathers, as is stated in the preface of FC: "Since in ancient times

the true Christian doctrine as it was correctly and soundly understood was drawn together out of God's word in brief articles or chapters against the aberrations of heretics, we further pledge allegiance to the three general Creeds, the Apostle's, the Nicene, and the Athanasian, as the glorious confessions of the faith – succinct, Christian, and based upon the word of God – in which all those heresies which at that time had arisen within the Christian church are clearly and solidly refuted."

The Authority of the Lutheran Confessional writings must be – according to their own self-understanding – subordinated to the Holy Scripture (*Sacra scriptura*) and the ancient creeds (*symbolum*). They are testimonies (*confessio*) from the one faith of the holy, apostolic and catholic Church in a particular situation.

Sacramentality: The word of God is effective and, in this sense, sacramental, because it brings Christ to us. By the power of the Holy Spirit, God the Father gives the Son through and in the external word, namely through proclamation and the sacraments. This word communicates to us not only the message of Christ, but Christ himself as our Lord and Saviour and, with Christ, the whole reality of salvation. Therefore, the effectiveness of the word does not depend on the disposition of the minister but the word remains efficacious even when proclaimed or administered by an unworthy person (CA VIII; A VII-VIII, 19).

Use as proclamation: God does not work without his external word of proclamation and sacraments: "Whatever God effects in us he does through external ordinances" (DC, 4, 30; see FC, E, II, 13). Proclamation and sacraments are two different forms, audible and visible,

of the one and same word. We use the word of God by proclaiming the message of the Gospel. The word of God as law reveals the good and holy will of God and demands undivided love towards God and our neighbour. Therefore, the law, with its other meanings, is also a demand and an accusation. It uncovers our unbelief, selfishness and transgressions against God. The word of God as Gospel from Jesus Christ reveals the love and mercy of the Father and communicates these to us (FC, E, V). Even for the justified God's commandments retain their validity.

Use as sacraments: We use the word of God by administering the holy sacraments. According to the Large Catechism the essence and virtue of baptism is based on God's word. We should "honor and exalt baptism on account of the word, since God himself has honoured it by words and deeds." It is not simply common water, but "water comprehended in God's word and commandment." Therefore, it is "divine, heavenly, holy and blessed water", not by virtue of the natural substance of the water but by the virtue of God's word, which is added to the water and which contains all the fullness of God: "From the word it derives its nature as a sacrament, as Augustine taught '*accedat verbum ad elementum et fit sacramentum*'. This means that when the word is added to the element, it becomes a sacrament, that is, a holy, divine thing and sign." By the virtue of this word, the waters of holy baptism bring us "victory over death and the devil, forgiveness of sin, God's grace, Christ with all his works and the Holy Spirit with all his gifts", that is, the whole reality of salvation.

Furthermore, in the Eucharist the word of God distinguishes the elements from mere bread and wine and constitutes it a

sacrament which is "rightly called the body and blood of Christ." According to the Large Catechism God's word transforms the elements of bread and wine into the true body and blood of Christ: "If you take the word away from the elements or view them apart from the word, you have nothing but ordinary bread and wine. But if the words remain, as is right and necessary, then in virtue of them they are truly body and blood of Christ." The sacrament of the Altar contains the whole Gospel. It is the effective testament of Christ through which God gives us grace and Spirit and unites us with Christ and with other baptized Christians.

We also use the word in the private confession, as is stated in Luther's Brief Exhortation to Confession: "When I urge you to go to private confession, I am simply urging you to be a Christian." Or, in still other words: "If you despise it and proudly stay away from confession, then we must come to the conclusion that you are no Christian and that you ought not receive the sacrament." In the Small Catechism, confession, public or secret, consists of two parts. "One is that we confess our sins. The other is that we receive absolution or forgiveness from the confessor as from God himself, but by no means doubting but firmly believing that our sins are thereby forgiven before God in heaven." Despite of the lack of visible element (*materia*), the private confession is regarded as a sacrament in Melancthon's Apology (A XIII, 4).

Use as meditation: God's word is also practiced and meditated upon public worship and private prayer. In the public liturgy we use the word by hearing readings from the Old and New Testaments, by praying with the words of the Holy Scripture and by singing hymns

which proclaim the Gospel. In private prayer we meditate upon God's word, which strengthens our faith, brings consolation and transforms us into the image of Christ. The effectiveness of the word in meditation is strongly expressed in the preface of the Large Catechism in which Luther urges "lazy-bellies" (that is, evangelical pastors!) to pray and to meditate upon God's word because the word even has exorcistic power:

"Nothing is so effectual against the devil, the world, the flesh and all evil thoughts as to occupy oneself with the word of God, talk about it, and meditate on it. Psalm 1 calls those blessed who 'meditate on God's law day and night'. You will never offer up any incense or other savor more potent against the devil than to occupy yourself with God's commandments and words and to speak, sing, and meditate on them. This, indeed, is the true holy water and the sign of the cross which routs the devil and puts him to flight. For this reason alone you should eagerly read, recite, ponder, and practice the Catechism, even if the only blessing and benefit you obtain from it is to rout the devil and evil thoughts. For he cannot bear to hear God's word. God's word is not some empty tale, such as the one about Dietrich of Bern, but as St. Paul says in Rom. 1:16, it is 'the power of God', indeed, the power of God which burns the devil and gives us immeasurable strength, comfort, and help."

Specific effects: The effects of the word are described in different expressions in the Confessional writings. Through the external word of proclamation and the sacraments, and by the power of the Holy

Spirit, God calls and converts us, gathers an eternal church for himself out of the human race, illuminates us, works in our hearts true repentance, knowledge and sorrow of our sins, regenerates us, gives forgiveness of sins and true faith in the Son of God, Jesus Christ, begets us anew and sanctifies us, gives us new life and comfort in our hearts, works in us both to will and to achieve, makes us saints and leads us to eternal life (FC II, 48-54; XI, 33; DC, Abendmahl, 31; DC, Beicht, 14; A, XII, 40). Therefore, the word of God never departs without its fruit (A, XIII, 11).

Office: God has instituted the Office of the Word, the ordained ministry of teaching the Gospel and administering the sacraments (CA V). All the baptized members of the body of Christ are called to use the word of God in their personal spiritual life. However, nobody should preach publicly in the church or administer the sacraments without a regular call (CA XIV).

- DC = *Deutsche Catechismus (Luther)*
EC = *Exhortation to Confession (Luther)*
CA = *Confessio Augustana*
A = *Apology for CA (Melancthon)*
AS = *Articulis Scmalcaldiensis (Luther)*
FC = *Formula concordiae*
FC, E = *Formula concordiae, Epitome*

Katsauksia kirkkojen välisiin suhteisiin

Situation, Problems and Perspectives in Ecumenical Theology

Guest Lecture at Helsinki University 14.10.2003

Cardinal Walter Kasper

I am delighted to be invited to give this lecture on this famous university and I thank you for your cordial welcome. This invitation and your welcome is a further sign of the good and brotherly relations between the Churches here in Finland. In French there is a slogan: "On retourne toujours à son premier amour." "One returns always to one's first love." This lecture is for me a return to what I did and what I liked to do during 25 years of my life and what I miss in my present work as bishop and cardinal: to give lectures and to engage in discussion with students. What I want to do today is not so much to lecture on new results of scholarly research since, unfortunately, my obligations do not allow to do serious theological research work any longer. So I will limit myself to indicating – from the perspective of the Pontifical Council for Christian Unity – where we are today: what are the achievements of the ecumenical movement, what the problems still need to be resolved, and what could or should be the perspec-

tives for the next steps in the immediate future.

I. An Ambiguous Situation

In a situation where the term globalisation characterises our condition in all its ambiguity, ecumenism becomes a response to the signs of the times. Through the new means of communication and travel, people are closer to each other; nations and people are much more inter-related and they are, so to say, on the same boat for better or for worse. In such a situation non particular or national or church or church community can stay apart and live isolated in a self-sufficient way. Ecumenism, which derives from the Greek term *oikoumene*, i.e. the whole world, the whole globe – becomes imperative. Such a globalisation of being church and being Christian corresponds ultimately to the mandate of Jesus Christ, who wanted one Church and who prayed on the eve of his death that all of his disciples be one (John 17:21).

So all churches and all church communities confess in the Creed their belief "in one, holy, catholic and apostolic Church." This is why for the Catholic Church, especially for the present Pope, ecumenism is one of the priorities of her pastoral work.¹

Much has been achieved over the last decades. Separated Christians no longer consider one another as strangers, competitors or even enemies, but as brothers and sisters. They have largely removed the former lack of understanding, misunderstanding, prejudice, and indifference; they pray together, they give together witness to their common faith; in many fields they work trustfully together. They have experienced that "what unites us is much greater than what divides us".² Such a change was hardly conceivable only half a century ago; to wish to go back to those times would entail being forsaken not only by all good spirits but also by the Holy Spirit.

Nonetheless, after the first rather euphoric phase of the ecumenical movement which followed the Second Vatican Council, the last decade has seen us experiencing signs of tiredness, disillusionment and stagnation. Some speak even of a crisis or a new ecumenical winter.

Why such a crisis? Different answers can be given. I will limit myself to one, which brings us to the heart of the question: The new identity question. Even in a world which is characterised by globalisation many ask: Who we are? Who am

I? Nobody wants to be absorbed in an anonymous and faceless whole. The question of identity arises in individuals, as well as in entire cultures, ethnic groups and religions; and it arises finally within the Christian churches, where a wrongly understood ecumenism has led sometimes to relativism and indifferentism, which cannot be neither the foundation nor the result of a healthy ecumenism. Only partners which have their identity can enter in dialogue. Two fog banks cannot meet together, they blur in each other. So the identity question for human and for ecumenical reasons is understandable.

But wrongly understood, this question of identity can lead to fundamentalist attitudes and to a closed identity, which forgets that we have our identity only in relation with others. Understood in this sense, the question of identity is fundamental and constitutive for the human person and for the Church as well. Thus, in the last few years questions pertaining to the theological foundations of a healthy ecumenism have once again arisen.

II. The Ecclesiological Foundations

Unity is a key term in the Old and in the New Testament. We believe in one God, one Lord and Saviour Jesus Christ, one Spirit, one baptism and consequently also one in the one holy Church. Through the one baptism all baptised are already members of the one body of Christ. All

the more our divisions are against God's will, they are in contradiction to what we are by baptism; they are sin and a scandal to the word. But as the II. Vatican Council emphasised, even when they live in different and divided church communities we are already now in a deep but incomplete communion.³ We are already brothers and sisters in Christ, our common Lord.

The affirmation of the Council that the Church of Jesus Christ subsists in the Catholic Church⁴ does not exclude that also outside the visible structure of the Catholic Church there are not only individual Christians but also ecclesial elements which, as gifts belonging to the Church of Christ, are forces impelling towards Catholic unity.⁵ Or, as the encyclical "*Ut unum sint*" states, "It is not that beyond the boundaries of the Catholic community there is an ecclesial vacuum".⁶ Both the Council and the Encyclical acknowledge explicitly that the Holy Spirit is operating in the other churches and church communities.⁷ Consequently, there is no idea of an arrogant claim to a monopoly on salvation.

The Declaration of the Congregation for the Doctrine of Faith "*Dominus Jesus*"⁸ did not contradict to these statements of the Council. It took them up of unity, recalling some of the fundamental Catholic principles of ecumenism. This doc-

ument made much noise in the ecumenical world. The highly abstract and compact style of the document has given rise to doubts about the ecumenical commitment of the Catholic Church. Many people were disappointed, wounded and hurt by its tone and style. But correctly interpreted, this text is in its substance in line with the Second Vatican Council. Resulting irritations are no reason for resignation. References to still existing and undeniable differences do not mean the end of dialogue; on the contrary, they represent a challenge to dialogue. In any case, the document does not represent any fundamental change in the attitude of the Catholic Church. Pope John Paul II. emphasised several times, that the ecumenical decision of the II. Vatican Council is irrevocable.

Besides, the Council is aware of the sinfulness of the members of its own Church, and of sinful structures existing in the Church itself,⁹ and it knows about the need of reforming the shape of the Church. The Church is a pilgrim Church, an *ecclesia "semper purificanda"*, which must constantly take the way of penance and renewal.¹⁰ The Catholic Church too is wounded by the divisions of Christianity. Her wounds include the impossibility of concretely realising fully her own Catholicity in the situation of division.¹¹ Several aspects of being Church are better realised in the other Churches. There-

¹ Unitatis redintegratio (=UR) 1; Ut unum sint (=UUS) 99.

² UUS 3. To the "Fruits of Dialogue": UUS 41-49.

³ UR 3

⁴ Lumen gentium (LG) 8.

⁵ LG 8; UR 3.

⁶ UUS 13.

⁷ LG 15; UR 3; UUS 48; "*Dominus Jesus*", 17

⁸ Cf. the "*Declaration Dominus Jesus. On the Uniqueness and the Saving Universality of Jesus Christ and the Church*", August 6, 2000.

⁹ UUS 34.

¹⁰ LG 8; UR 4; 6-8; UUS 15-17.

¹¹ UR 4; "*Dominus Jesus*" 17.

fore, ecumenism is no one-way street, but a reciprocal learning process, or – as stated in the Encyclical “*Ut unum sint*” – an exchange of gifts.¹²

The way to it is therefore not the return of the others into the fold of the Catholic Church. In the ecumenical movement the question is the conversion of all to Jesus Christ. As we move nearer to Jesus Christ, in him we move nearer to one another. Therefore, it is not a question of Church political debates and compromises, not of some kind of union, but of a reciprocal spiritual exchange and a mutual enrichment. The *oikoumene* is a spiritual process, in which the question is not about a way backwards but about a way forwards.¹³ Such unity is ultimately a gift of God’s Spirit and of his guidance. Therefore, the *oikoumene* is neither a mere academic nor simply a diplomatic matter; its soul and its heart is spiritual ecumenism.¹⁴

It is precisely this aspect of spiritual ecumenism that our Pontifical Council wants to stress in the future. For without such a soul, ecumenism becomes either soulless activism or a mere academic affair in which the great majority of the faithful cannot take part; unable to understand what is at stake in the ecumenical dialogue, they become estranged and indifferent or even reject it all, so that a real reception of the results in the body of the Church does not take place. We must, at the same time, deepen and widen the ecumenical dialogue.

¹² UUS 28.

¹³ Thus J. Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit*. Stuttgart-Munich 2000, 388 s.

¹⁴ UR 7 s; UUS 21.

III. Ecumenism with the Oriental Churches

After these few remarks on the foundations and the heart of ecumenical theology I will proceed to the concrete ecumenical situation. In doing so we cannot limit ourselves to Protestant-Catholic relations. In the *oikoumene* we must overcome a unilateral “Western-oriented” ecumenical theology and include the Oriental Churches. This seems to me true especially here in Finland, where the relations between the orthodox Church and the Catholic Church is exemplary.

The Oriental Churches include besides the Orthodox Churches also the Ancient Oriental Churches which separated from the then imperial Church as early as the 4th and 5th centuries. To us Westerners they make an archaic impression; but they are lively Churches, deeply rooted in the life of their respective peoples. By joining the ecumenical movement they were able to overcome their perennial isolation and resume their place within the whole of Christianity.

The reasons underlying their separation, besides political motives, lay in the dispute about the Christological formula of the Council of Chalcedon (451): Jesus Christ true God and true man in one person, that is one person in two natures. In the meantime, after intensive prepara-

tory work involving historical research on dogmas¹⁵ and discussion mediated by the “Pro Oriente” Foundation in Vienna,¹⁶ these controversies have been settled through the bilateral declarations of the Pope and the respective Patriarchs.¹⁷ It was recognised that when speaking of one person and two natures, the starting point was a different philosophical conception, but with the same meaning as far as the content itself is concerned. This understanding has enabled maintaining the common faith in Jesus Christ without imposing on the other one’s own respective formula. The ultimate outcome has been unity in the diversity of ways of expression.

Only three weeks ago, after an interval of almost ten years, we initiated a second phase of dialogue, this time with all the Ancient Oriental Churches together. We hope that concrete steps can successively be taken and that perspectives of a possible full communion can be developed in the future.

No such official agreement has yet been reached with the Orthodox Churches of Byzantine and Slavic tradition. However, at the end of the Council the excom-

munication of 1054, the symbolic date of the separation between East and West, was cancelled “from the conscience of the Church”. Of course, the year 1054 is rather a symbolic date. East and West had received differently the message of the Gospel and they had developed different traditions,¹⁸ different forms of cultures and mentalities. Yet despite these differences, all were living in the one Church. But already in the first Millennium, East and West grew increasingly apart, understanding each other less and less. This estrangement was the very reason of the separation.¹⁹

So we see even today in every meeting with the Orthodox churches that while we are very close to one another in faith and in sacramental life, we have difficulties in understanding each other culturally and mentally. In the East, we encounter a highly developed culture, but one with neither the Western separation between Church and State nor the modern Enlightenment, and one marked most of all by 50 or 70 years of Communist oppression. After the changes closing the last century, these churches are now free for the first time – free from the Byzantine emperors, free from the Ottomans,

¹⁵ Important works by A. Grillmeier, A. de Halleux, L. Abramowski, etc.

¹⁶ Cf. *Wort und Wahrheit*, Ed./vol. 1/5, 1974/1989; *Chalcedon und die Folgen* (FS Bischof Mesrob Kikorian (Pro Oriente, vol. 14), Innsbruck/Vienna 1992. To that: D. Wendebourg, *Die eine Christenheit auf Erden*. Tübingen 2000, 116/146.

¹⁷ Cf. *Dokumente wachsender Übereinstimmung*. Published by H. Meyer, H.J. Urban, L. Visser. Vol. 1. Paderborn-Frankfurt a.M. 1983. 529-531; 533 s; 541 s (with the Copts); vol. 2 (1992) 571 s (with the Syrians); 575 (with the Copts); 578 s (with the Malankara Orthodox Syrian Church); *Growth in Agreement*. Ed. J. Gros, H. Meyer, W. Rush. Vol. 2, Geneva 2000, 707-708 (with the Armenian-Apostolic Church); 711-712 (with the Assyrian Church of the East).

¹⁸ UR 14; 16.

¹⁹ Cf. Y. Congar, *Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West?* Freiburg i.Br. 1959.

free from the Tsars and free from the totalitarian Communist system; but they see themselves facing an entirely transformed world, in which they must first find their way. This takes time and requires patience.

The three documents produced by the "Joint Catholic-Orthodox Commission for the Theological Dialogue" between 1980 and 1990 show a deep community in the understanding of faith, church and sacraments.²⁰ Along this line, important elements of the ancient church communion with both the Orthodox and the Ancient Oriental Sister Churches could be renewed: reciprocal visits and regular correspondence between the Pope and the Patriarchs, frequent contacts at the local church level and – importantly for the strongly monastic Oriental Churches – at the level of monasteries.

The only seriously debated theological issue²¹ between us and the Orthodox Church, besides the "Filioque"-clause in the Creed, is the question of Roman primacy. As Popes Paul VI and John Paul II have often said, this issue is for non-Catholic Christians the most serious stumbling block.²² In this perspective, John Paul II in his Ecumenical Encyclical "*Ut unum sint*" (1995) extended an invitation to a fraternal dialogue on the

future exercise of the primacy.²³ A quite revolutionary step for a Pope! The resonance was great. The Pontifical Council for Promoting Christian Unity has collected the reactions to this initiative and has sent this summary to all the churches and ecclesial groupings involved. The outcome of the first phase – as to be expected – was by far not yet a consensus; but there seems to be a new atmosphere, a new interest and a new openness. Now, we hope to initiate a second phase of the dialogue. In May we will convene a theological symposium on the Petrine ministry with theologians of all the main Orthodox churches.

Unfortunately, after the 1989/90 political changes in Middle and Eastern Europe, relations with the Orthodox churches have become more difficult. In Ukraine and Romania the Oriental churches in union with Rome, which had been violently oppressed and persecuted by Stalin, have come out of the catacombs and returned to public life. Old hostilities on proselytism and uniatism re-emerged, and have since then made the dialogue more difficult and sometimes even polemical. At the last plenary meeting of the "Joint International Commission" in Baltimore, 2001, we could unfortunately make no progress. Problems and difficulties arose especially with the major

Orthodox church, the Russian-Orthodox Church, after the erection of four dioceses within the Russian Federation.

In the meantime through personal visits and fraternal contacts, the so-called dialogue of love, we have been able to improve our bilateral relations with the Orthodox Churches of Romania, Serbia, and Bulgaria. Highly ranked delegations have paid mutual visits. In particular, after the historical visit of the Pope to Athens in 2001, our until then rather cool relations with the Church of Greece have warmed up and have developed into increasingly more intensive co-operation. A further step was taken two weeks ago with a visit of a Delegation of the Holy See to Athens, a visit which only two years ago would have been totally unimaginable. In our relations with Moscow signs of détente and amelioration are visible. It is my own impression that we stand at the beginning of a promising new phase.

IV. Ecumenism with the Churches of the Reformed Tradition

I am convinced that the improvement of our ecumenical relations with the Oriental Churches is essential also in order to overcome the divisions within Western Christianity. For upon its separation from the East, Latin Christianity has developed

unilaterally; it has, so to say, breathed with one lung only and is impoverished. This impoverishment was one cause, among others, of the serious crisis in the Church in the late Middle Ages, which led to the tragic division of the 16th century.

The following remarks will limit themselves to the dialogue with the Lutherans which, together with the dialogue with the Anglican Communion, is the most developed one. With the Lutheran World Federation much has been accomplished in the last decades in many dialogues at the international, regional and local level.²⁴

All these dialogues were based on a new method. We did no longer start with our traditional controversies but with what we have in common: Besides the Holy Scriptures the tradition of the first centuries of the still undivided Church, especially the first Councils of the Church and their interpretation of the biblical witness, the doctrine of the Trinity and the christological dogmas. They became part of the Creed which belongs to the binding Confessional writings of the Lutheran Reformation. They are the common heritage of the Church of the East and the West. The controversies which arose in the 16th century must be understood and can be solved only on the basis and in the context of this common tradition.

²⁰ To the international dialogue: Documents on increasing agreement, vol. 2, 531-541; 542-553; 556-567; the Balamand document, in: *Growth in Agreement*, a.a.O. 680-685. *Bilateral Dialogue: Orthodoxy in Dialogue*. Ed. by Bremer-J. Oeldemann-D. Stoltmann. Trier 1999. Important North-American Dialogue: *The Quest for Unity*, Ed. J. Borelli and J.H. Erickson, Crestwood-Washington, 1996.

²¹ To the issue on the question of the "Filioque" cf. Erklärung des Päpstlichen Einheitsrates Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit, Vatican City 1996.

²² Paul VI, Address to the World Council of Churches in Geneva (12 June 1984) in: *Insegnamenti VII*, 1 (1984), 1686; John Paul II, Address to the Plenary of the PCPCU, in: *Information Service*, No. 98 (1998) 118 ss; UUS 88.

²³ UUS 95.

²⁴ We shall mention only the international documents: With the Lutherans: *The Gospel and the Church* ("Malta Report") (1972); *The Eucharist* (1978); *Ways to Community* (1980); *All Under One Christ* (1980); *The Ministry in the Church* (1981); *Martin Luther – Witness to Jesus Christ* (1983); *Facing Unity* (1984); *Church and Justification* (1994). With the Reformed: *The Presence of Christ in Church and World* (1977). Multilateral dialogues: *Baptism, Eucharist, Ministry, Convergence Declarations of the Faith and Order Commission of the World Council of Churches* (1982); *Confessing one Faith Together. An ecumenical Interpretation of the Apostolic Credo as Known in the Profession of Faith of Nicea-Constantinople (381)*.

In doing so in the last decades we were able to overcome many prejudices and misunderstandings especially in the two questions where the controversy in the 16th century was extremely burning: the question of the Mass and the question of justification. To reach in the first question there are already important convergences, but not yet a official agreement. In the latter question based on considerable preparatory work,²⁵ we could reach an agreement on fundamental questions in the "Joint Declaration on the Doctrine of Justification", which was solemnly signed in Augsburg in 1999.²⁶ This – as the Pope rightly expressed it – was a milestone, that is an important step but not yet the end of the journey.

Of course, there are a number of further yet unresolved issues. However, the Churches do not have to agree point by point on all theological issues. If there is substantial agreement, not all kinds of differences need necessarily be church divisive; some can be understood not as contradictory but as complementary. In this sense a differentiated agreement, a reconciled diversity, or whatever we name it, is sufficient and as a matter of fact was reached.²⁷

Some, especially Protestant theologians, have expressed disappointment about the *Joint Declaration*. They miss concrete ecclesial consequences. It is true, we did not reach already a substantial full agreement on the Church. But nevertheless this critique is unjustified. The *Joint Declaration* brought about a new and deeper dimension and intensity of relations with our Lutheran brothers and sisters, a dimension we do not have with other Protestant denominations. This deepening of our relation is a ecclesial reality, even when it not yet brought about full communion. Ultimately, this enables us to give common witness to the world about the essence of the Gospel: Jesus Christ and his salvific meaning. This is in our mostly secularised world is no small thing.

The actual "inner core" which remains is the question of the Church and its inherent question of Church ministry. It is now on the agenda. In the reformatory sense, the Church is "*creatura verbi*";²⁸ she is understood primarily through the proclamation of the Word and the answer in the faith; she is the assembly of

the believers, in which the Gospel is preached in its purity and the sacraments are administered according to the Gospel.²⁹ With word and sacrament Luther wanted to maintain the Episcopal structure. The Augsburg Confession is very clear on this point (CA XXVIII). Whereas the Scandinavian Evangelical churches, though they became national churches, could maintain the Episcopal structure, the constitution of the continental churches originating in the Reformation is not Episcopal but community-synodical and presbyterial; theologically, the episcopate is a pastorate with the function of church leadership,³⁰ a comprehension which is even more strongly marked in the Reformed Churches than in the Lutheran Churches.³¹

However, in the two last decades there has been some shift. The Lima documents on "*Baptism, Eucharist and Ministry*" (1982), in which the apostolic succession in the episcopate is considered "as a sign, though not a guarantee, of the continuity and unity of the Church",³² play an important role. Meanwhile, in the dialogue with the Anglican Churches, which hold ecumenically an important

intermediary position,³³ the Scandinavian and the US-American Lutheran Churches have taken up the issue of the historical episcopate.³⁴ The continental European Lutheran Churches of the Leuenberg Community have a different stand; they understand both, the Episcopal and the synodical-presbyterial order as legitimate and assert a legitimate plurality of Church structures.³⁵

Behind these two positions stand not only two different ecclesiological conceptions but two different interpretations of the Reformation, two different answers to the question what the Reformation intended and how this impulse of the Reformation should be implemented today. There is one interpretation which affirms that Luther and the Reformers did not want to establish a new confessional church but intended to reform the existing universal Church. But for theological and political reasons this failed. So the unity of the one Church was broken and different confessional churches emerged. As a result, both the existing Church and the emerging confessional churches were hurt, even if in different ways.

²⁵ Cf. especially: *Justification by Faith. Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, Minneapolis 1985; *Lehrverurteilungen – Kirchentrennung?* Ed. by K. Lehmann and W. Panzenberg, Freiburg i.Br.-Göttingen 1986.

²⁶ *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*. Official statement and Annex. Frankfurt a.M.-Paderborn 1999.

²⁷ Cf. H. Meyer, *Einheit in versöhnter Verschiedenheit*, in: the same, *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenische Theologie*, vol. 1, Frankfurt a.M.-Paderborn 1998, 101-119; K. Lehmann, *Was für ein Konsens wurde erreicht?* In: *StDZ* 124 (1999) 740-745; *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel von „differenzierten Konsens“*, ed. by H. Wagner (*Quaestiones disputatae*, vol. 184). Freiburg i.Br. 2000.

²⁸ M. Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520), in: *WA* 6, 561.

²⁹ CA Art. 7 and 8 (BSELK 61 s); Schmalkaldische Artikel III, 10: *Von den Kirchen* (BSELK 459 s); *Grosser Katechismus* Art. 3 (BSELK 653-658); *Heidelberger Katechismus*, 54. Question (*Confessional texts and Church orders*, ed. W. Niesel, 43 s); *Barmener Erklärung*, Art. 3 (ibid. 335 s).

³⁰ *Fundamental CA* 28 (BSELK 120-134).

³¹ Cf. John Calvin, *ibid.* 714-724, in which Calvin excludes the episcopate from his doctrine on ministries.

³² *Baptism, Eucharist and Ministry*, 38. Frankfurt-Paderborn 1982, 44.

³³ Important above all the last document of ARCIC: *The Gift of Authority – Authority in the Church III*, London-Toronto-New York 1999.

³⁴ The Porvoo Common Statement (1992) (The Council for Christian Unity of the General Synod of the Church of England. *Occasional Paper 3*): *A Formula of Agreement*, USA 1997.

³⁵ *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit* (Leuenberg Texts, 1), Frankfurt a.M. 1995, 34; 56-59.

But today there is a new political and ecclesial situation. Through the ecumenical movement and the ecumenical sharing of our confessional gifts we are learning from each other and are becoming a blessing for each other. Without giving up the substance of our confessional heritage we are sharing it with our ecumenical partner. And so we are on a pilgrimage together, seeking full communion, seeking what has been described as Evangelical catholicity and Catholic evangelicity.³⁶

But there is also another protestant interpretation. It does not speak of a fundamental consensus which can grow to full consensus, but rather, of a fundamental difference which makes agreements on particular issues impossible. This position holds that the doctrine of justification of the Reformers is not just one particular doctrine among others, but the *Summa evangelii* which, as such, is the focus and the criterion of the entire Christian faith. From this centre emerges a new configuration and a new paradigm of being Christian and being Church. According to this position Luther, in the conflict over indulgences, confronted the whole system and structure of the mediation of the Church. The individual Christian, rather than needing the mediation of the Church, has now his/her immediate relationship to Jesus Christ and the Gospel, his/her personal

certitude of faith, and this constitutes his/her Christian freedom. The Church as *congregatio fidelium* is a free gathering of the faithful and not the room and the fold which bears and holds the single believer. It is evident that such a conception has far reaching consequences for the understanding of Church authority and tradition. In this view, which is that of F. Schleiermacher and A. Ritschl in the 19th century, and of G. Ebeling and E. Herms in the 20th, there is indeed a fundamental difference with the Catholic vision.³⁷

Thus, there is still need for clarification on ecclesiological issues, especially on the ordained ministry, both ecumenically and within the Protestant world itself. We are confronted with two different approaches: on the one hand, a more from the ancient church tradition inspired universally oriented Episcopal approach of the Anglicans and some Lutheran churches and, on the other hand, a more individual on the local community centred presbyteral approach. We receive currently different signals from our partners, and it is not easy for us at this time to distinguish in what direction they are moving in ecclesiological terms. The *Joint International Dialogue Commission* with the Lutherans is now working on these issues. The "*Faith and Order Commission*" has also initiated a con-

sultation process on "*The Nature and the Purpose of the Church*"³⁸ which – we hope – will constructively build further on the Lima documents on "*Baptism, Eucharist and Ministry*" (1982).

V. Note on Eucharistic Sharing

Thus, in the dialogue with the Churches of the Reformed tradition, after the clarification on the Doctrine of Justification, the issues still pending are pre-eminently those dealing with ecclesiology. In the Catholic as well as in the Orthodox understanding, these issues represent the key to moving forward on the question of Eucharistic communion. This is – as I know, having been a bishop of a large diocese where Catholics and Protestants live together – a highly urgent pastoral question. Therefore I would like to add only a brief note to this very often controversially discussed question.

According to the ancient tradition, which is the Lutheran tradition as well, for the Catholic Church Eucharistic communion and ecclesial communion belong together. Saint Augustin called the Eucharist the "sign of unity and the bond of love"³⁹, which brings us into personal communion with Jesus Christ and nourishes our communion within the Church as well. This generally forbids eucharistic sharing as a general practice.

But there can be and there are particular situations of necessity and of a deep spiritual need, which – because the *salus animarum* is the *suprema lex* – in particular cases allow a non-Catholic Christian who shares our eucharistic faith to share holy communion and even commends it.⁴⁰ Pope John Paul II. in his last encyclical "*Ecclesia de Eucharistia*" (2003) quotes even a passage of his former encyclical "*Ut unum sint*" (1995) saying, that "it is a source of joy to note that Catholic ministers are able, in certain particular cases, to administer the Sacraments of the Eucharist, Penance and Anointing of the Sick to Christians who are not in full communion with the Catholic Church but who greatly desire to receive these sacraments, freely request them and manifest the faith which the Catholic Church professes with regard to these sacraments."⁴¹

The problem for us is the lack of reciprocity. Because up to now we have not found substantial agreement on Church ministry we must say with the Council, that because of the lack of the Sacrament of Orders the ecclesial communities stemming from the Reformation have not preserved the full reality (*integra substantia*) of the eucharistic mystery. I know this is a hard statement. This does not mean that the Protestant Mass is nothing. The Council itself immediately tries to speak of it in a positive way,

³⁶ This concept goes back to F. Heiler; it was taken up by the High-Church movement and the *Una-Sancta*-movement in the first part of the 20th century, by H. Asmussen and others. Today we find similar views in the work of W. Pannenberg, *Reformation und Einheit der Kirche*, in: *Kirche und Ökumene*, Göttingen 2000, 173-185.

³⁷ Cf. *Grundkonsens - Grunddifferenz*, hrsg. von A. Birmelé und H. Meyer, Frankfurt a. M. 1992.

³⁸ *The Nature and the Purpose of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement*. Faith and Order Paper 181 (1998).

³⁹ In *Ioannis Evangelium* tr. 26, cap. 6, n. 13.

⁴⁰ UR 8

⁴¹ UUS 46; *Ecclesia de Eucharistia*, 46.

saying: "When they commemorate the Lord's death and resurrection they profess that it signifies life in communion with Christ and await his coming in glory." Then the Council concludes suggesting further dialogue on this important matter. And so we come back to the ecclesiological problems, which stand at the basis of the problem of Eucharistic sharing.

VI. Pneumatology as Fundamental Problem

Often we are confronted with the objection: it cannot be that just because of the question of the Church, church ministry – priesthood, episcopate, Petrine ministry – we should live in separate churches and not participate together in the Lord's Table. And yet it is so! Theologians of the Orthodox Churches and of the Reformed tradition point out that on the issue of the Church and church ministry a deeper difference is becoming clear. We shall progress in the ecumenical dialogue only if we succeed in defining more precisely that deeper difference, not in order to cement the diversity but to be able to overcome it in a better way.

For many Orthodox theologians the basic difference involves the argument about the "*Filioque*", the Latin addition to the common Nicene-Constantinopolitan Creed of the ancient Church.⁴² At first sight, this seems a somewhat odd thesis. But in the view of many Orthodox theologians, the "*Filioque*" has concrete consequences for the understanding of the Church. For them, it seems to link the efficiency of the Holy

Spirit fully to the person and work of Jesus Christ, leaving no room for the freedom of the Spirit; the "*Filioque*" chains, so to speak, the Holy Spirit entirely up to Jesus Christ and the institutions established by Christ. According to that reading the "*Filioque*" is the root of the Catholic submission of charisma to the institution, of individual freedom to the authority of the Church, of the prophetic to the juridical, of mysticism to scholasticism, of the common priesthood to the hierarchical priesthood, and finally of the Episcopal collegiality to the Roman primacy.

We find similar arguments based on quite different premises on the Protestant side. The Reformation Churches are no doubt in the Latin tradition and they generally keep the "*Filioque*"; against the enthusiasts they affirm with energy that the Spirit is Jesus Christ's Spirit and is tied to Word and Sacrament. But for them, too, it is a question of the sovereignty of God's Word in and above the Church, as against a – real or supposed – unilateral juridical-institutional view of the Church.⁴³ So the development of the Free churches and the pietistic movements with their emphasis on the freedom of the Spirit, partially as a reaction to the very soon equally institutionalised and established Protestant churches, has to some extent its inner historical logic. Today we are the witnesses of the new vigorous Pentecostal movement, which world-wide is in rapid expansion, whilst the Protestant mainline churches are on the world-wide level in decline. Thus the ecumenical scene is changing dramatically.

The Pentecostals are not always easy dialogue partners. Some of them are very aggressive and proselytistic and cause, especially in Latin America, great problems for the Catholic Church. With many others we have been able to develop a positive and trustful dialogue.⁴⁴ They are very firm in their Trinitarian and Christological beliefs and in their ethical convictions. In a word: they are serious Christians, but they lack a developed ecclesiology, especially a universal ecclesiology which transcends respective local communities.

The Second Vatican Council, too, brought a revival of the charismatic dimension of the Church.⁴⁵ The Council does not speak only of the effect of the Spirit through the Bishops⁴⁶ but rather also of the sense of faith of all believers⁴⁷, of the introduction of the Spirit into the truth throughout the entire life of the Church.⁴⁸ There should, therefore, not be any one-sided top-down relationship between bishops and priests⁴⁹ or between lay people, priests and bishops⁵⁰ but, rather, a mutual relationship built on brotherhood and friendship.

A practical consequence of this was the charismatic movement, through which the Pentecostal movement found its way into the Catholic Church. In a certain sense one can even speak of a "pentecostalisation" of the Catholic Church in many parishes and congregations, recognisable from the way in which they celebrate their liturgy. However, in contrast to the Pentecostal movements outside Catholicism, the Catholic charismatic movement remains within the sacramental and institutional structure of the Church; it therefore has the possibility to instil an invigorating effect into the Church.⁵¹

This pneumatological approach can easily be inserted in a renewed patristic ecclesiology of communion, which in the last decades has become more and more the key term of most of the ecumenical dialogue documents.⁵² According to the New Testament and the Fathers communion does not mean an aggregation or federation, but participation in the one faith, the one sacraments, especially the

⁴² Cf. on what follows my contribution *The Holy Spirit and Christian Unity* (not yet published).

⁴³ Cf. R. Frieling, *Amt, Laie – Pfarrer – Priester – Bischof – Papst*, Göttingen 2002, 213 s.

⁴⁴ Cf. *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. 581-622

⁴⁵ LG 4; 7; 12; 49; AA 3; AG 4; 29

⁴⁶ LG 21; 24 s; 27.

⁴⁷ LG 12; 35

⁴⁸ DV 8

⁴⁹ LG 28; PO 7; CD 16; 28.

⁵⁰ LG 37; PO 9; AA 25.

⁵¹ Authoritative theologians in the charismatic movement include H. Mühlen, K. McDonnell, F. A. Sullivan, and others.

⁵² Cf. I. Hertling, *Communio und Primat: Una Sancta* 17, 1962, 91-125; Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971; O. Saier, "Communio" in der Lehre des II. Vatikanischen Konzils, München 1973; W. Kasper, *Kirche als communio*, in: *Theologie und Kirche* I, Mainz 1987, 272-289; J. M. R. Tillard, *L'Église d'Églises*, Paris 1987; J. Ratzinger, *Zur Gemeinschaft berufen*, Freiburg i. Br. 1991; G. Greshake, *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, in: *Gemeinsam Kirche sein*, FS O. Saier, Freiburg i. Br. 1992, 20-121; M. Kehl, *Kirche, Würzburg*, 1992; J. Hilberath, *Kirche als Communio: ThQ* 17, 1994, 45-64; J. Drumm, *Art, Communio: LThK* II, 1994, 1280-1283. R. Schäfer, *Art, Communio: RGG* II, 1999, 235-437.

Eucharist, the one Christ and the one Spirit. Because we participate all in the same goods of salvation we are in communion also with each other, a communion which is not absorption but unity within diversity, where each has his/her own charisma, his/her own gift to share with all others and to serve the other.

This renewed view the Church is shaped on the archetype of the Trinity³³ God is, in Himself, the pure relationship of love; above all, the Holy Spirit is love in person. A relational ontology follows from this, which is fundamental for a renewed *communio*-ecclesiology. It can understand being only as being in terms of relations, as a mutual giving of space and as the mutual enabling of the relations.

This implies many structural questions of ecclesiology, including the relation of common priesthood of all baptised and hierarchical priesthood and the relation of primacy and synodical or Conciliar structures in the Church; the relations between bishops, priests and deacons, between Pastors and the entire people of God. But this implies also a spirituality of communion, a spirituality of mutual ministry, of solidarity and of give space to the other.

Johann Adam Möhler captured the sense of this issue splendidly in the following words: "Two extremes in Church life are possible, however, and they are both called egoism; they are: when *each person or one person* wants to be everything; in the latter case, the bond of uni-

ty becomes so tight and love so hot that asphyxia cannot be averted; in the former case, everything falls apart to such an extent and it becomes so cold that you freeze; the one type of egoism generates the other; but there is no need for one person or each person to want to be everything; only everyone together can be everything and the unity of all only a whole. This is the idea of the Catholic Church."³⁴

VII. Ecumenical Praxis during the Present Transitional Period

By the work of the Spirit we are on the way to this goal. In this movement we live in an intermediate situation between the "already" and the "not yet". Our question now is, how we can fill this transitional period, of a real if not complete church *communio*, with real life. Such an "ecumenism of life" is all the more important as the churches did not only diverge through discussion, they diverged through the way they lived, through alienation and estrangement. Therefore, in order to reach again full communion they need to come closer to each other again in their lives; they must get accustomed to each other, pray together, work together, live together, bearing the sting of the incompleteness of the *communio*. I want to stress five points for such an "ecumenism of life":

1. This transitional period must have its own "ethos" involving renunciation of all kinds of open or hidden proselytism,

awareness that all "inside" decisions of our church touch also our partners, healing the wounds left by history (purification of memories), and wider reception of the ecumenical dialogues and agreements already achieved. Without danger to our faith or our conscience we could already do much more together than we actually do: common Bible study, exchange of spiritual experiences, gathering of liturgical texts, joint worship in services of the Word, co-operation in mission, in theology, in cultural and social witness, co-operation in the area of development and the preservation of the environment, in mass media, etc.

2. We must find institutional forms and structures for the present transitional period and for the above-mentioned "ecumenism of life". This can be undertaken in particular through Councils of churches on the regional and national level. They do not constitute a super-church, and they require none of the churches to abandon their own self-understanding. Responsibility for the ecumenical journey ultimately remains with the churches themselves. But they are an important instrument, and a forum for co-operation between the churches and instrument for the promotion of unity (cf. *Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism, 1993, 166-171*). I am aware and I am happy that in Finland you initiated already this kind of institutional co-operation.

3. Continuation of our dialogues. After the substantial clarification of the central content of the faith (christology, soteriology and doctrine of justification), it is the question of the church and her mission which becomes central. Part of this discussion relates to ministries in the church. Particularly at stake is the episcopate in Apostolic succession and the Petrine ministry. Both are a gift for the

church that we want to share for the good of all. But we, too, can learn from the Orthodox and Reformation traditions, and consider further how best to integrate the episcopate and the Petrine ministry with synodical and collegial structures. Such an effort to strengthen and develop the synodical and collegial structures in our own church without giving up the essential nature of personal responsibility is the only way in which an ecumenical consensus could be reached about the Petrine and episcopal ministries.

4. In this interim stage two forms of ecumenism are interrelated: ecumenism *ad extra* through ecumenical encounters, dialogues and co-operation, and ecumenism *ad intra* through reform and renewal of the Church. There is no ecumenism without conversion and reform (*UR 6-8; UUS 15-17*). It is particularly important to come to a balanced relationship between the universal church and the local churches. Only in this way we can find credibility for the ecumenical concept of *communio* as unity within diversity and diversity within unity.

5. Last but not least, from its very beginning the ecumenical movement has been and will continue to be an impulse and a gift of the Holy Spirit (*UR 1; 4*). We cannot "make" or "organise" Church communion. So pre-eminence among all ecumenical activities belongs to spiritual ecumenism, which is the heart of all ecumenism (*UR 7-8; UUS 21-27*). Often less ecumenical activism would be more; in this light, spiritual ecumenism should be more strongly promoted and relations with and between ecumenically concerned monasteries, movements, brotherhoods and groups should be strengthened. Only through such an ecumenical spirituality we can get new ecumenical enthusiasm.

³³ LG 4; UR 3

³⁴ J. A. Möhler, *Unity in the Church*, § 70.

This does not mean devising unrealistic utopias of the future. Patience is the little sister of Christian hope (Ch. Péguy). Instead of staring at the impossible, and chafing against it, we have to live the already given and possible *communio*, and do what is possible today. By advancing in this way, step by step, we may hope that we will find the way towards a better common future. With the Second Vatican Council we are convinced that the ecumenical movement is fostered by the grace of the Holy Spirit. It is not a fruit of the spirit of the times, but a work and a fruit of God's Spirit, God's Spirit who is always ready with surprises. Thus, for Christians there is never reason to give up hope.

Therefore the prayer "*Veni Creator Spiritus*" is the ultimate answer to how to fulfil the insistence of the one Spirit to overcome the scandal of division. Only in Him we are able to implement our Lord's prayer on the eve of his death "that all may be one" (*Jn 17,22*).

Homily, 12th October 2003 in Helsinki, Catholic Mass

Cardinal Walter Kasper

Dear brother bishops, dear brothers and sisters in Christ!

It is a joy and an honour for me to speak to you, on the conclusion of this year of solemn celebrations of the 700th birthday of saint Brigida, to greet my brother bishops of the Finnish-Orthodox, the Lutheran and the Catholic Church here present, and to greet them and you all not only in my personal name but also in the name of Pope John Paul II, who especially since his historic visit to the Scandinavian countries in the year 1989 is always with you in his thoughts, in his heart and in his prayers. Every year he commemorates with a high Finnish delegation the feast of Saint Henrik, the patron of Finland. This celebration provides a bond between your beloved country, with its old Christian tradition, and the centre of the Catholic Christianity in Rome. As Saint Henrik as well as Saint Brigida are venerated by both Lutherans and Catholics, they are a bridge between our Churches which, by unfortunate historical circumstances, divided almost five centuries ago.

In Saint Brigida we celebrate a saint of the still undivided Church, venerated by both Lutherans and Catholics as well. Despite our tragic divisions this common heritage and this common veneration binds us together still today in a profound communion of faith and of responsibility. Saint Brigida is our common mother in faith, and she was already in her days the common mother of the whole of Europe. We remained and we are brothers and sisters in Jesus Christ, our common Lord.

Our heritage is a common one, just as our challenges in the present situation are common as well. They are different, however, from the days of Saint Brigida. Finland and Sweden as the whole of Europe are no longer the Christian occident. Tragically our divisions have contributed to secularisation and pluralism, where Christian convictions, values and ethical norms are no longer the generally recognised basis of our nations and societies. The Christian roots of Europe, for which Saint Brigida as patron of Europe stands, are in danger of being for-

gotten or overlooked. As Christians we are scattered among brothers and sisters of different denominations, religions, new religious movements and sects, ideologies and, not least, among religiously indifferent people. We all live in different ways in a new kind of Diaspora.

This new situation has to be named and recognised courageously. We have no choice, and it does not help at all to lament the bad times. It is our time and it is precisely the time in which God, the Lord of history, has called us. It is therefore God's time, and not the time of the devil but the time of salvation.

I.
What do these great Saints have to say to you and to us all this year as we celebrated the 700th anniversary of her birth? What is their message for today? I think it is first of all what Jesus said to us in his farewell sermon on the eve of his death, as proclaimed in today's gospel: "Holy Father, protect them by the power of your name – so that they be one as we are one" (John 17:11).

In today's gospel Jesus gives an answer to the question of a man who had asked him: "Good Teacher, what must I do to inherit eternal life?" (Mk 10:17). This is a basic question of all of us. It is the question for life, for the sense and for the value of life: a situation similar to that which we face also in our modern world full of all kinds of trouble, misunderstandings, hatred and even persecution.

This question for eternal life applies to the time and the life of Saint Brigida and it applies to us and our situation as well. She lived in troubled times, and so do we. Certainly, today there are no forceful and violent persecutions, at least not here in our countries. But as believers and as Christians today we feel often as strangers in our secularised world, where

faith, and fidelity to faith, often seem to be strange things, where so-called modern new opinions and attitudes are spread, highlighted and recommended and where faithful Christians are about to become a little flock. Faithfulness does not belong to today's most respected and esteemed values, neither in faith nor in human relations and in matrimony. Flexibility is praised. But what we are gaining? Do we not lose orientation and direction? Do we not become unsteady and rootless? Is there still an above and a below? Where do we have support, where are we to go?

For Saint Brigida the answer was clear. She anchored her life in Jesus Christ and oriented it according to his words of eternal truth. She sought Christ's face of love and mercy and she was blessed to live in intimate personal communion with him, who is the way and the truth and the life (John 14:6). Is there a different answer for us? Must we not say with the apostle Peter: "Lord to whom shall we go? You have the words of eternal life" (John 6:68)

Thus this anniversary has been above all a reminder and an invitation, that we who walk in the footsteps of Saint Brigida and are her heirs, orient our lives anew towards that which remains and gives life, not only for the fugitive moment but for ever, so that we are not "tossed back and forth by the waves, blown here and there by every wind of teaching" (Eph 4:14). Having Jesus Christ before our eyes and bearing him in our hearts, fulfilling his great commandment to love God and our neighbours, to give away what we possess and so to inherit eternal life – this is Brigida's legacy and message for us.

"No one can lay any foundation other than the one already laid, which is Jesus Christ" (1 Cor 3:11). This is true also

for the construction of the united Europe, which at Brigida's time was still united and whose patron she is. Only on the basis of Christ's words and commandments concerning the sanctity of life, justice, truth, peace and love, can this European house last and be a welcoming home for all its inhabitants. Holy Brigida pray for us and our faithfulness, pray for Europe and the preservation of its Christian roots.

II.
Dear brothers and sisters, it seems to me, that there is yet another message saint Brigida has to give to us according to today's gospel reading. The man who had asked Jesus how to inherit eternal life was shocked by Jesus' answer to go, to sell everything and to give the money to the poor, "for he had many possessions" (Mk 10:22). The answer of Jesus is clear: The important step to true life is not to have many possessions but to be able to give away as much as possible to others who are in need. To give away to those in need is the way to happiness and peace, the way to eternal life. It is the same way that all Christians have in common. The call of Jesus for help for those in need, in spiritual or material needs, is the same call for all Christians, Orthodox, Lutherans or Catholics as well. This call for all of us gives us unity and peace, and leads us to eternal life.

Unity and peace, this was also an urgent concern in the days of saint Brigida. She was a profound mystic but she was also a very active woman; she combined contemplation and activity, she helped the poor and worked hard as a blessed peacemaker in her time. She was the mother of Europe. Today, as we know, peace in the word is again at stake and in danger. Peacemakers are necessary, peacemakers in the world and among Christ's disciples. After Brigida's death

the unity of the Church was broken apart; there were religious wars between Christian nations, which we can mention today only with deep shame and serious repentance.

Thanks to God, in our time the Holy Spirit has reminded Christians of all Churches once against the words of Jesus in his high priestly farewell sermon, "that all of them may be one" (John 17:21). The second Vatican Council and Pope John Paul II made therefore the ecumenical concern one of their major pastoral priorities. In the last decades Saint Brigida as well as Saint Henrik became more and more the patron and the intercessor of such an ecumenical rapprochement between Scandinavia and Rome.

Pope John Paul II has clearly stated that ecumenism is not an optional choice or the hobby of a few. This is not simply the duty of bishops and theologians; it is also the task of each community and of each Christian faithful. Thus, ecumenism is for all of us a holy obligation. We believe in the one God, in the one Lord Jesus Christ, in the one Holy Spirit, in the one Baptism and in the one Church, in which we are bound together despite all our painful divisions. In the Creed that we have shared since these first centuries we say: "I believe in the one holy Church".

Unfortunately, also within the Church tensions and divisions exist, divisions between eastern and western Christianity, between Orthodox and Catholics, between Catholics and Lutherans. Sadly, Christianity cannot be proud of its image. Only being united, we can witness to peace and reconciliation in the world; only when we are united among ourselves and when we have healed the wounds of our own divisions will we be

are able to heal the wounds in our world and to help to overcome the conflicts in our world. To pray and to work for the unity of Christians means to pray and to work for the healing of the wounds of division and for reconciliation. Today's world requires our common witness.

We have achieved a lot over the last 40 years. The most important achievements, though, are not the documents, which remain pieces of paper if they are not put into practice. The most significant result is the new spirit that has developed. Nowadays the divided churches try to look at one another not as enemies but as friends. They make an effort to overcome old prejudices and negative opinions expressed against each other in the past, and try to deepen their respective understanding and appreciation. They have rediscovered their brotherhood and have set off together towards Christian unity.

The one Church, of course, cannot be a uniform Church. The different churches should bring their own spiritual and theological richness into the one Church. As there are different gifts building together the one body of Christ in the one Holy Spirit, so everybody should be part of the life of the Church in a reconciled diversity.

Of course, we have not reached our final goal yet. Opposition and mistrust still remain. There are still doctrinal questions to clarify especially on the nature of the Church and Church ministry. But there are also encouraging signs creating new

hopes for the future. I recall, for example, the Day of Prayer for Peace in the World that was celebrated in Assisi in January 2002, where representatives of all world religions and all churches came together in order to pray for peace. Only 30 or 40 years ago this would have been unimaginable. On this occasion, I wish to express my deepest gratitude to all priests, to all men and women, particularly to all young people who are committed to the promotion of ecumenism.

A special word of thanks goes to all the faithful who pray for the unity of the Church. Prayer is indeed the heart of ecumenism, its true propeller. Without prayer we cannot achieve anything. We cannot reach unity only with our force and willpower. Unity is a gift of the Holy Spirit. Therefore, let us pray for unity, for reconciliation, for peace and for love given to us by the Holy Spirit.

"Come, Holy Spirit, and fill the hearts of your faithful. Chase the hatred and evil thoughts from them. Help us to overcome all our quarrels, all our prejudices, all our jealousies and grudges. Instil in us feelings of respect and friendship. Forgive us for our sins against unity. Heal the wounds of our divisions. Give us reconciliation, unity and peace." "Holy Brigida, Patron of Europe, and holy Henrik, Patron of Finland, pray for us." Amen.

Sammanträde mellan ledande biskopar i de nordiska lutherska kyrkorna och den Katolska Nordiska biskopskonferensen

Birgittasystrarnas gästhem Åbo, 18-19 mars 2004

Heikki Jääskeläinen och Angela Corsten

Närvarande:

Lutheraner:

Ärkebiskop KG Hammar (Uppsala), ärkebiskop Jukka Paarma (Åbo), biskop Eero Huovinen (Helsingfors), biskop Erik Norman Svendsen (Köpenhamn), biskop Holger Jepsen (Lolland-Falster), biskop Ole Hagesæther (Bergen), biskop Finn Wagle (Trondheim), biskop Martin Lind (Linköping), ecklesiastikråd Risto Cantell, ärkebiskopens adjunkt Heikki Jääskeläinen.

Katoliker:

Biskop Gerhard Schwenzer (Oslo), biskop Georg Müller (Trondheim), biskop Anders Arborelius (Stockholm), biskop William Kenney (hjälpbiskop Stockholm), biskop Hubertus Brandenburg (biskop em. Stockholm), biskop Czesław

Kozon (Köpenhamn), biskop Hans Martensen (biskop em. Köpenhamn), biskop Józef Wróbel (Helsingfors) och biskop Johannes Gijzen (Reykjavik).

Nordiska biskopskonferensens generalsekreterare sr Angela Corsten, generalvikarie Tuomo T. Vimpari.

Mötet inleds torsdagen den 18 mars med gemensam kvällsmat och informell samvaro som avslutas med gemensam kvällsbön som leds av ärkebiskop Paarma.

Den 19 mars börjar med morgonbön som biskop Müller leder. Ärkebiskop Hammar håller ett kort anförande.

Dagen består av fyra arbetspass.

Arbetspass 1:

Eftersom den katolska sidan denna gång är värdar, hälsar biskop Schwenzer å den Nordiska biskopskonferensens vägnar

alla välkomna. Årkebiskop Paarma uppmanar till en tyst minut för att minnas de unga människor som mist livet i en stor trafikolycka under natten.

Biskop Müller och Risto Cantell rapporterar om det ekumeniska samarbetet i Norden efter nedläggningen av NER.

Enligt biskop Müller är folkkyrkornas inställning avgörande för möjligheten att finna till en ekumenisk plattform på nordisk bas. En möjlighet är EIN (Ekumeniskt Institut för Norden) som på initiativ av Svenska kyrkan och Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland inrättats som en verksamhetsinriktning inom Sigtunastiftelsen. I dess ram bedrivs ett treårigt projekt för Nordisk Ekumenik där alla NER:s medlemmar och andra intresserade inbjuds att delta. Ytterligare en möjlighet är samarbete mellan de nationella ekumeniska råden. Det är dock att beakta att man så kan få "en dyr ekumenik av byråkrater" och att de små kyrkorna har svårt att göra sin röst hörd.

Risto Cantell informerar om EIN:s uppkomst. Avsikten med det är att få till stånd en liten och smidig organisation med koordineringsfunktion. Alla kyrkor och samfund är välkomna till ett Ekumeniskt idéforum 18-19 april oberoende av om de vill vara med i EIN eller inte. Dess ekonomi är genom initiativtagarna tryggt under tre år. Fungerande nationella ekumeniska råd finns för närvarande inte i alla nordiska länder, och de är så väl sysselsatta att de knappast kan koordinera ekumeniskt samarbete på nordisk nivå.

I diskussionen poängteras det att EIN är ett av många möjliga och nödvändiga initiativ för nordiskt samarbete. Det är bra att det som projekt har en smidig struktur. Vi behöver och har många olika mötesplatser. Alla sådana bör välkomnas.

Biskoparnas och kyrkornas ansvar för ekumenik kan inte lämnas över till organisationer. Informationsflödet mellan olika mötesplatser och organisationer borde förbättras. NER:s kursverksamhet var mycket värdefull, borde inte falla bort, men på det området kan EIN vara en tillgång. Idén att generalsekreterarna i de nationella ekumeniska råden träffas regelbundet borde inte glömmas. Norden skulle kunna ha en gemensam ekumenisk almanacka som är tillgänglig och uppdateras via elektroniska medier. Biskopsmötet vill utvärdera nästa gång hur ekumeniskt samarbete i Norden har framskridit och föreslår under tiden som attityd inte "vänta och se", utan "var aktiv och se".

Arbetspass 2:

Biskop Gijsen och biskop Huovinen har som tema Universalitet och diversitet i kyrkan.

Biskop Gijsen talar på engelska:

"Saint Paul has underlined that God's will to share the fruits of the sacrifice of his Son with all nations did not mean that all people had to take over the Jewish customs, but they might confine themselves to the faith in Jesus, the Saviour, the acceptance of the gospel as their guide, the listening to the teaching of the apostles and their authorized representatives and the baptism. All the cultural, national and even personal characteristics, customs and especially gifts they should bring into the life of the Church – but always in service of their co-faithful and of the welfare of the Church as a whole. So this diversity had to enrich the all-embracing community of people Jesus called – through his disciples and particularly his apostles – together."

Biskop Huovinen säger bland annat, att Efesierbrevet (Ef. 4:3-6) påminner oss om att enheten har ett innehåll och en substans, som är *extra nos*, utanför våra egna subjektiva trosattityder. Å ena sidan är vår egen tro en nödvändig förutsättning. Vi kan inte vara kristna utan att ha en egen tro, en *fides propria*, en *fides qua*. Men å andra sidan kan vår personliga tro inte ersätta trons innehåll, trons objekt, *fides quae*.

Den klassiska lutherska teologin har tänkt, att i trosfrågor och lärofrågor måste man ha en större enhet, men på kärlekens eller på etikens område bör och måste man ha en större frihet. Vad betyder denna teologiska distinktion i dag för våra egna kyrkor och vad betyder den för våra ekumeniska relationer? Borde vi ha större tolerans inom våra egna kyrkor med dem, som är ense med oss om ämbetets instiftelse, innehåll och uppgift, men skiljer sig i frågan om innehavarens kön? Är det möjligt att med vår katolska partner fördjupa oss tillsammans i ämbetets innehåll, men låta frågan om könet förbli öppen?

I diskussionen nämner Biskop Schwenzer olika liturgier som exempel på enhet och mångfald: liturgier har olikheter i uttryck men enhet i innehållet, enighet i det centrala och mångfald i uttrycken, eukaristia som centrum.

Man var eniga att tron och etiken hör tillsammans. Man kan inte separera dem. Biskop Arborelius påpekar, att vi måste hitta en gemensam plattform. Sådana är redan Bibeln och till exempel vår gemensamma historia, den heliga Birgitta och hennes betydelse för Norden, nordisk spiritualitet. Vi borde mer arbeta gemensamt med samhällsfrågor.

Arbetspass 3:

Diskussionen i arbetspass 2 slutförs. I samband med detta föreslår biskop Huovinen att mötet skulle kunna uttala sig i en etisk fråga. Det är viktigt att ha i åtanke vid förberedelsen av nästa möte.

Biskop Arborelius presenterar den efter-synodala apostoliska uppmaningen *Ecclesia in Europa*.

Årkebiskop Paarma reflekterar över kyrkornas specifika bidrag till den politiska debatten i Europa och till EU. Det är inte sagt att vår profetiska röst alltid ljuder tillräckligt klart. Det behövs mer diskussion inom de enskilda kyrkorna och mellan kyrkorna för att kunna bidra till EU:s framtid, i synnerhet konstitutionen. Man bör dock aldrig glömma att Europa är mer än EU och världen är mera än Europa och USA. I synnerhet de fattiga folken behöver vår åtanke om vi vill vara en universell, global och icke-exklusiv kyrka.

Efteråt ställde biskop Wagle frågan om det behövs en ny ekumenisk organisation i Europa så att kyrkorna inte talar med för många röster med EU. I det dagliga livet behövs det dock en organisation såsom COMECE (Commission of the Bishops' Conferences of the European Community) som har mandat att reagera snabbt och utan långa konsultationsprocesser.

Biskop Jepsen informerar om LVF:s dokument "The Episcopal Ministry and the Apostolicity of the Church" som just nu är ute på remiss hos medlemskyrkorna. Ämbetets kontext är mission och apostolicitet. Apostolicitet innebär kontinuitet i mission, lära och ämbete. Reformatorerna ville skydda den eftersom de ansåg den för hotad. Alla kristna är kallade att delta i kyrkans mission, och ämbetet

måste därför ses mot bakgrunden av det allmänna prästadömet. Ett särskilt ämbete som meddelas genom ordination ser dokumentet som konstitutivt för kyrkan. Biskopsämbetet är en del av ämbetet, men medför särskilda förpliktelser. Dess viktigaste uppgift är att bevara regional-kyrkan som en del av den universala kyrkan. Enligt dokumentet borde episcopé utövas i synodala strukturer.

Efteråt talades kort om begreppet "konstitutivt" som på tyska kan översättas med "notwendig" eller "heilsnotwendig". Denna differentiering kunde bidra till att lösa problem mellan oss: "notwendiger Dienst am heilsnotwendigen Grundbestand der Kirche".

Arbetspass 4:

Biskop Kenney och biskop Huovinen presenterar den luthersk-katolska dialogen om rättfärdiggörelsen i kyrkans liv mellan de katolska stiftet i Stockholm och Helsingfors och de finska och svenska lutherska kyrkorna.

Dialoggruppen började sitt arbete år 2002 och den Planerade arbetstiden är fem år. Gruppen har samlats tre gånger och har sitt nästa möte i april i Göteborg. Arbetet kommer att ske efter två metoder, den klassiska dialogmetoden och den kontextuella när man drar konsekvenser av den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelseläran och frågar efter dess betydelse för vanliga människor.

Biskop Wagle berättar om de ekumeniska segeltureerna i Nord- och Östersjön på sommaren 2003. Segeltureerna har varit ett initiativ av den ekumeniska patriarken Bartholomeos I och också en fortsättning av hans tidigare miljösegeltureerna.

Miljösegeltureerna har varit ett bra exempel vad kyrkornas ekumeniska samverkan konkret kan betyda. De har också varit en ny form av den gamla pilgrimstraditionen. Miljöproblemet är globalt men så är också kyrkorna, enligt biskop Wagle. Han presenterar också deklARATIONER som har underskrivits av de kyrkoledare som tog del i kryssningen. GeirangerdeklARATIONEN distribueras till biskoparna.

Biskop Schwenzer tackar de närvarande och avslutar mötet. Ämnen för nästa möte 2006 skall fastställas på de reguljära biskopsmötena 2005 för att vara så aktuella som möjligt.

Communio Sanctorum: Saksan katolilaisten ja luterilaisten yhteinen asiakirja kirkkopista

Juha Junntila

Jouko Heikkinen

Bernice Sundkvist

Johdanto

Historia ja tausta

Saksan katolisen kirkon piispainkokous ja VELKD:n johto perustivat kahdenkeskisen työryhmän, joka julkaisi työnsä tulokset nimellä "Communio sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen" (CS).

Asiakirja on jatkoa kirkkojen dialogille, joka alkoi 1976. Se johti asiakirjan syntyyn 1984, ja sen nimenä on "Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament". Kirkot hyväksyivät dokumentin, ja tämän jälkeen siitä käynnistyi keskustelu. Kirkkojen kannanotot julkaistiin 1988.

Dialogin tehtävä ja teemat

Vuonna 1986 kirkkojen edustajat päättivät jatkaa dialogia ja perustaa uuden bilateraalisen työryhmän. Se sai tehtäväkseen käsitellä avoimeksi jääneitä kohtia

ja hankkia lisäselvityksiä kirkon olemusta ja virkaa sekä paaviutta koskeviin kysymyksiin. Myös toistaiseksi lukkiutuneisiin kysymyksiin, jotka koskivat kirkko-oikeutta ja Mariaa ja pyhien palvontaa, haluttiin selvyttä.

Työryhmä käsittelee seuraavia teemoja:

- todistusinstanssien (Raamattu, traditio, uskovien uskontaju eli kaikkien uskovien pappeus, kirkollinen virka, teologia) yhteys evankeliumin totuuden löytymisessä ja julistamisessa.
- kirkon ykseyden edistäminen universaalilla tasolla ja paaviuuteen liittyvät kysymykset
- pyhien yhteys, joka ylittää kuoleman rajan (eskatologia, rukous kuolleiden puolesta, pyhien avuksihuutaminen, Maria – Herran äiti).

Työryhmä oli tietoinen, että tietyt opin kohdat (paavin jurisdiktioprimaatti ja erehtymättömyys) ovat vielä suuria ykseyden esteitä. Dialogin osapuolet eivät tieneet, miten selvitys ja käytännön ehdotukset

näissä ongelmakohtissa voitaisiin esittää. Silti työryhmä ei halunnut poistaa paaviuden tarkastelua huolimatta joidenkin jäsenten halusta näin menetellä. Tässä se noudatti paavi Johannes Paavali II pyyntöä käydä keskustelua paaviudesta, jotta se olisi ekumeenisesti hyväksyttävissä.

Paaviuden käsittelylle loi pohjaa myös Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament -dokumentti. Sen tuloksista VELKD:n johto oli todennut, ettei ajatus paaviudesta antikristuksena kohdistu nykyhetken katoliseen kirkkoon ja sen käytäntöön.

Gal.kirjeen selityksessä Luther toteaa "lahkolaisten mellakoinnin" väittävän: paavi on antikristus. Luther jatkaa: "Hyvin sanottu." Sitten hän lisää: "Paavi kulta, tahdon suudella jalkojasi ja tunnustaa sinut ylipapiksi, jos sinä puolestasi suosit kumartaa kunnioittamaan minun Kristustani ja myöntämään, että meillä on syntien anteeksiantamus ja iankaikkinen elämä hänen kuolemansa ja ylösnousemuksensa ansiosta eikä sinun traditioitteesi noudattamisen palkkana." (Luther 2003, s. 254). Huomattakoon, että CS-dokumentin horisontti - oppeja tarkastellaan Kristuksesta ja vanhurskauttamisesta käsin - vastaa edellä lainattua Lutherin intentiota.

Kun kansainvälisen dialogin teemoja käsiteltiin, tämä ei tarkoittanut, etteivät kirkot olisi niitä jo hyväksyneet. Se osoitti, että eri tason dialogit hedelmöittävät toisiaan. Osapuolet saattoivat todeta, ettei keskustelu vain vahvistanut Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament -dokumentin tuloksia vaan keskustelussa päästiin myös eteenpäin.

Kommuunioekkesiologia

CS:ssa *communio sanctorum* -teemaa on käytetty ekkesiologisten kysymysten kehyksenä.

Näkemykset kirkosta kommuuniona palautuu varhaiskirkkoon. Kommuunio-käsite yhdistää katolista, ortodoksisia ja luterilaista kirkkoa. Kuitenkin kommuunio on erilaisia näkemyksiä. Erot tulevat esille, kun yritetään kuvata, mitkä elementit ovat konstitutiivisia kirkkojen ykseydelle. Vatikaanin uskonopin kongregatio julkaisi vuonna 1992 kirjeen, joka nimellä oli Kirkko kommuuniona. Kongregaation pj Joseph Ratzinger totesi, että kommuunioekkesiologia korostaa paikalliskirkon merkitystä. Samalla universaalien kirkon merkitys heikentyy. Ratzingerin mukaan reformatorisen ajattelun painopiste on Jumalan sanan julistuksessa. Jumalan sana kokoaa ja luo seurakunnan. Kirkko-instituutiolla ei ole luterilaisuudessa teologisesti merkittävää asemaa. Kirkkoa ei ymmärretä piispallisesti vaan kongregationalisesti: kokoontuneella seurakunnalla itsellään on kaikki jumalanpalveluselämän valtuudet. Kirkko syntyy näin alhaalta, paikallis seurakunta luo itsensä. Ratzingerin mukaan tästä katoavat kirkon julkisuus ja piispallinen prinssiippi, joka on seuraus eukaristiasista: Kristus on meidän rauhamme.

Katolisessa kirkossa kommuunioekkesiologian pyrkimyksenä on luoda kokonaisuus, johon sisältyvät paavius, piispuus, virka ja maallikot, ja kaikkea tarkastellaan Herran sakramentaalisesta läsnäolosta käsin. Tällä on merkitys myös yksityisen kristityn elämään. Osallisuus Kristukseen merkitsee samalla osallisuutta hänen veljiinsä ja sisariinsa. (Jouko Heikkinen, Ehtoollisen kommuunioajatus: Ekumenia ja teologia. Helsinki 1993).

Dialogin ekumeeninen metodi (Vorwort, s 12-13)

Metodissaan työryhmä on lähtenyt liikkeelle uudesta ekumeenisesta hermeneutiikasta. Tavoiteltava yhteys ei tarkoita yhdenmuotoisuutta (*die Einheitlichkeit*) vaan monetta, jossa jäljellä olevat erot eivät saa kirkkoja erottavaa merkitystä. Dialogin päämääränä ei ole kattava konsensus (*die Deckungsgleichheit*) vaan eriytynyt konsensus (*ein differenzierter Konsens*), joka sisältää kaksi asiaa:

- kiistanalaisesta opista saavutetaan perustavaa laatua oleva ja olennaiseen sisältöön ulottuva yksimielisyys
- selvitys siitä, miksi jäljellä olevat oppierot ovat hyväksyttävissä eivätkä aseta perustavaa laatua olevaa ja olennaisessa olevaa yksimielisyyttä kyseenalaiseksi.

Differentioidun konsensuksen metodi sisältää kaksi vaihetta: Ensin kysytään, sulkeeko oman kirkon varsinainen näkemys pois toisen osapuolen opin. Jos näin ei tapahdu, kysytään vielä, ovatko omat luovuttamattomat näkemykset säilytettynä selvästi toisen osapuolen opissa, ettei niitä jätetä huomioimatta eikä voida käsittää väärin.

Käytetyssä metodissa voi nähdä yhteyden sovitetun erilaisuuden -ekumeeniseen metodiin. "Eriytynyt konsensus" omaleimainen, sillä siinä määritellään, missä yksimielisyyden tulee vallita. Kaikissa opinkohtissa ei edellytetä yksimielisyyttä, mutta olennaisessa sisällössä se tulee saavuttaa. Näin CS-dialogissa viedään metodista keskustelua eteenpäin.

I. *Communio sanctorum*: kirkkan, ordet och sakramenten

De heligas gemenskap enligt kyrkans bekännelse

Communio sanctorum eller *de heligas gemenskap* (*Gemeinschaft der Heiligen*) utgör ramen för de frågeställningar som är föremål för bearbetning i dokumentet. Det konstateras att de heligas gemenskap är en gemenskap genom, med och i Jesus Kristus, en gemenskap i den helige Ande. Gemenskapen är betydlig i de gammalkyrkliga bekännelserna. Tron har olika dimensioner, den är tro på Gud som en förtröstan på Gud, en förtröstan som har ett innehåll. De heligas gemenskap är ett sådant innehåll (*Apostolicum*). Delaktighet i *det heliga (sancta)*, utgör grund för en gemenskap med Kristus och varandra. Som en gemenskap med den uppståndne överskrider gemenskapen rummets och tidens begränsningar. En gemenskap som tar del i den treenige Gudens skapar- och frälsningsgärning är på en gång ett mysterium och konkret historia. De frågeställningar som behandlas i CS skall ses i ljuset av en sådan spänning mellan ett teologiskt och ett empiriskt perspektiv: 1) en samverkan av olika instanser som finner och intygar den uppenbarade sanningen, 2) ämbetets enhetsskapande funktion, 3) gemenskapen som en gemenskap över döden. (CS 1-7).

Kyrkan enligt Bibelns vittnesbörd

Utifrån Bibelns vittnesbörd noteras att Gud handlat i mänsklighetens historia. Gud kallade Israels folk, sände Messias och riktat sig därmed även till alla folk. Jesus sänder sina lärjungar och efter hans död blir Kristi död och uppståndelse rikt-

givande för gemenskapen. Kyrkans kallelse beskrivs på något olika sätt beroende på de bibliska författarnas situation. Avgörande för kyrkans gestaltning är det inre liv som verkas av den helige Ande. Mot den bakgrunden förstår man gudstjänsten som kyrkans gestalt. Från guastjänsten går evangeliet vidare ut i världen med de troende. Grundläggande för kyrkans uppbyggnad är apostlaämbetet som fortsätter att bevara kyrkans kontinuitet och identitet och därmed dess enhet. Urkyrkan är förebild och inspiration för kyrkans fortsatta liv. (CS 8–22).

De heligas gemenskap i den treenige Gudens kärlek

De heligas gemenskap med Gud består i en delaktighet i den gudomliga kärleken. I den gudomliga treenigheten finns också förebilden för kyrkans enhet. Tre bilder ur NT lyfts fram: kyrkan som Guds folk, som Kristi kropp och som den helige Andes tempel. (CS 23–34).

I den inledande gemensamma tolkningsbakgrunden avslöjas nyanseringar som blir tydliga längre fram i texten i behandlingen av enskilda frågor. "Kyrkan" har i denna beskrivning tagit en central plats. Trots att man talar om en spänning mellan mysterium och konkret historia diskuteras inte differensen mellan den teologiskt och den empiriskt bestämda kyrkan. Denna otydlighet gör att vardera parten kan göra sin egen tolkning, vilket också visar sig på flera ställen i CS-dokumentet. Det här ger också rum för divergerande uppfattningar om kyrkan inom luthersk tradition, dvs. tolkningar som sätter tyngdpunkten på vad kyrkan "är" resp. på kyrkans funktion. CS-rapportens betoning av kyrkans väsen, gudstjänst och ämbete före evangeliet ("im-

Schwang") låter sig inte utan problem förenas med förutsättningar hos Luther och i CA.

De heligas gemenskap i ord och sakrament

Den gemenskap som Gud vill med människor kommer till stånd där människor finns, i världen. På motsvarande sätt som Gud blev människa i Jesus Kristus använder den helige Ande jordiska medel för att åstadkomma gemenskap. Man konstaterar att Kristus är närvarande i sitt ord och i sakramenten. Detta sker i kyrkan, i gudstjänsten som det rum i vilket Gud möter genom ord och sakrament och verkar tro. (CS 35–39).

Man talar om en Kristi närvaro i ord och sakrament, men närvaron i ordet får olika klang. Man citerar CA 7 där det talas om predikan av evangelium. I ett citat ur ett katolskt dokument heter det att Kristus "selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden" (SC 7). Dels talar man otydligt om ordet som predikan resp. läsning av Skriften, dels blir frågan om kyrkans roll som instans i frälsningsförmedlingen otydlig. (Så användningen av CA 7). Kyrkan som institution kan i CS tolkas som nödvändig för den gemenskap med Gud som ord och sakrament förmedlar (kyrkan själv som "sakrament"). Den lutherska betoningen av ett kyrkans förvaltande av nådemedlen i enlighet Guds vilja och löfte är nedtonad. Beskrivningen av kyrkan sker också ensidigt utifrån "ord och sakrament". En förståelse av kyrkan "nerifrån", som en kärlekens *communio*, en gemenskap där man bär varandras bördor, saknas i CS.

Guds ord

Om Guds ord sägs att det är Guds självuppenbarelse som gör Kristus känd och väcker tro på honom genom Guds nåd. Man betonar att kyrkan inte förfogar över ordet, utan tar emot dess sanning, intygar och förmödlar. Man lyfter fram olika instanser som måste samverka: a) Bibeln, b) traditionen, c) Guds folks vittnesbörd, d) läroämbetet och e) teologin. Hur de enskilda instanserna och deras inbördes samverkan skall förstås kräver enligt CS klargöranden. (CS 40–45).

a) Bibeln eller den heliga Skrift kan som ursprunglig källa till gudskunskap kallas Guds ord. Gemensamt betonas att Skriften är trovärdig som Guds ord och kan utgöra en yttersta norm för tron. Som Guds ord har Bibeln sitt sammanhang i kyrkan. (CS 46–50).

b) I CS understryks att både lutheraner och katoliker gemensamt kan framhålla Skriftens primat som norm. Även från katolsk sida betonas att den för denna kyrka viktiga traditionen, som en förmedling av den apostoliska tron, måste ha sin grund i Skriften. (CS 51–56, 72).

Tanken på Skriftens primat framhålls starkt i CS och är från luthersk sida sett en väsentlig utgångspunkt för dialog. Samtidigt kan man konstatera att principen om Skriftens primat inte utan vidare löser tolkningsproblemet gällande konkreta frågor. "Guds ord" som gemensam nämnare, utan specificering av innehållsliga aspekter, är inte entydig. Tolkningen av Skriften sker inte utanför traditionen. Tolkningen av enskilda frågor i CS visar hur olika traditioner präglar tolkningen.

c) Det konstateras att både katoliker och lutheraner betonar att alla döpta som

Guds folk deltar i att vittna om kyrkans tro, även om man har olika uttryck för denna funktion. (CS 57–60).

d) Det särskilda ansvaret för läran tillkommer ämbetet. Såväl katoliker som lutheraner har en sådan instans, men olikheter finns i tolkningen av ämbetsinnehavaren (CS 61–68; se vidare kap. 2 nedan om ämbetet). Man noterar att skillnaderna i synsätt hänger samman med en mer grundläggande syn på ordet och frågan om dess kraft och verkan som bör beaktas. I CS visar man kort på olikheter när det gäller tolkningen av förmedlingsprocessen. Där lutheranerna räknar med ordets egen kraft att verka det som det talar om, betonar katolikerna betydelsen av ett ofelbart läroämbete. Enligt CS kan ingendera förväntas uppe sina positioner, endast ge utrymme åt en sammanjämkning så att den andras respektive synpunkt kan ingå i tolkningen av den egna. (CS 68).

I det här sammanhanget kan noteras att CS upprepat talar om Guds ord som "sanning" (*die Wahrheit Gottes*). (CS 43–45, 47–49). Därmed har man antagit en referensram för "ordet" som man inte diskuterar. Med "sanning" understryks ordets innehållsliga, objektiva dimension. Denna kan visserligen också försvaras inom luthersk trosuppfattning, men den för luthersk syn viktiga betoningen av ordet som muntligt, som ett löfte, som ett aktuellt Guds tilltal och handlande undanskymts. Det handlar på ett djupare plan om olika föreställningar om Gud och Guds aktuella närvaro. Den lutherska synen på ordet som primärt evangelium, och som evangelium Kristus själv, ser föremålet för förmedling och tro som en närvarande och aktivt handlande person. Ordet som förkunnas skapar en relation, som en inre gemenskap (se t.ex. B. Sundkvist 2001: *Det sakramentala dra-*

get i Luthers förkunnelse). Mot "sanning" svarar en starkare betonad kunskapsdimension. Denna betoning får också konsekvenser för synen på förmedlingsprocessen och kyrkans/ämbetets roll (jfr CS 68 ovan). Trots alla försök att framhäva ordet som grund för tron kvarstår oklarheter om betydelsen av andra faktorer. I ett citat ur DV 5 talas om att tron inte kan "vollzogen werden" utan Guds nåd och den helige Andes bistånd och CS hänvisar utan kommentar för jämförelse till KIKat. art. 3 (CS 41). Att tron "fullbordas" genom Guds nåd (DV 5) och att alla faser tillskrivs Guds nåd genom Anden och evangelium (KIKat.) är knappast helt jämförbara. Den för luthersk tolkning viktiga tanken på evangeliets suveränitet framträder m.a.o. inte klart.

e) Om den vetenskapliga teologins roll konstateras att eftersom ordet är grunden för frälsning är det viktigt med en rationell förståelse av uppenbarelsen. Man talar om metodisk exakt argumentation för den trosgrund man inte förfogar över och om formuleringar för samtiden. Teologin betraktas som nödvändig för trosframställningen. Samtidigt förutsätter den en kyrklig bindning, även om den tillika har en kritisk funktion i förhållande till kyrkan. (CS 69–71).

När det gäller teologins roll ter sig en del formuleringar i CS främmande för en nordisk teologisk vetenskapssyn och tanken på den vetenskapliga friheten. Man kunde ha klargjort förutsättningarna för det sätt på vilket man närmar sig teologin och tydligare definierat vad som avses med en vetenskaplig resp. kyrklig teologi.

De enskilda instanserna (a–e) i förmedlingsprocessen konstateras ha specifika uppgifter och samtidigt vara beroende av varandra. Interaktionen mellan de olika

instanserna kan inte förstås utan den helige Andes verkan. Mångfalden i gåvor och tjänster för med sig spänningar och CS framhåller behovet av regler. (CS 72–74).

Ordet "samverkan" bidrar till en otydlighet i fråga om de olika instansernas tyngd i olika sammanhang. (Se även kap. 4, "Askeleita tiellä täyteen kirkko-yhteyteen" nedan).

Sakrament

Om sakramenten konstateras att man kommit långt i dialogen kring dop och nattvard. Man tror att öppna frågor ss sakramentsbegreppet och frågan om sakramentens antal kan få nya synpunkter utifrån temat "communio sanctorum". I CS noteras att man gemensamt lär att dessa är medel för gudsgemenskap, att de är instiftade av Kristus, att Kristus är den egentlige förvaltaren och att den helige Ande verkar genom sakramenten. Angående sakramentens antal noteras att man visserligen räknar olika, men att de lutherskt erkända sakramenten dop och nattvard också i den katolska kyrkan anses som de viktiga. I lutherska kyrkan har man också gudstjänst- eller välsignelsehandlingar för bestämda livssituationer som kommer nära de övriga av den katolska kyrkans sakrament. Den öppna definitionen av sakrament ger rum för dialog. CS önskar en vidare reflektion kring sakrament resp. välsignelsehandling utifrån historisk utveckling, liturgiska aspekter och teologisk förståelse. (CS 74–85).

När det gäller kyrkans funktion i sakramentsförmedlingen noteras likheter och skillnader i synsätt. Vardera betonar Kristus som det egentliga sakramentet i vilken människan får del genom nådemedlen. Kyrkans funktion av verktyg för nå-

desförmedlingen betecknas i katolsk teologi med termen sakrament, ett Grundsakrament i förhållande till Kristus som Ur-sakrament. Därigenom betonas kyrkans beroende av den treenige Guden. I luthersk teologi framhålls visserligen också kyrkan som sakramentsförmedlingens plats men kyrkans och Guds handlande åtskiljs tydligare. Kyrkan förmedlar, men Kristus skänker nåd. (CS 86–89).

En gemenskap av heliga

I fråga om synen på rättfärdiggörelsen anses enligt CS numera råda en fundamental överensstämmelse i de katolska och lutherska kyrkorna. Man är också överens om frågans centrala betydelse för kyrkan. (CS 90–92). Överensstämmelsen visar sig i en gemensam förståelse av det bibliska budskapet om rättfärdiggörelsen. I CS hänvisas till GT, Jesus och olika NT-skrifter. Rättfärdigheten är en gåva av Guds nåd, genom tron på Kristus. Rättfärdigheten betraktas i Paulus anda som det avgörande innehållet i "evangelium". Men man konstaterar att även andra bibliska uttryck måste utvecklas och präglade tro och liv. (CS 93–109). Trots en fundamental överensstämmelse finns dock olika accentueringar. Man noterar att den lutherska tolkningen starkare lyfter fram rättfärdiggörelsens karaktär av ett tillräknande, medan den katolska betonar nådens förvandlande karaktär (CS 110). CS understryker betydelsen av den gemensamma deklarationen som en ny möjlighet att vittna för världen (CS 117–122).

Den korta karaktäriseringen av lutherska resp. katolska accentueringar ger inte rättvisa åt nyanser inom luthersk tolkning (redan i CA, Apol. IV, inte bara i nyare forskning, t.ex. Mannermaa m.fl. och frågan om den i tron närvarande

Kristus). Denna iakttagelse är något förvånande med tanke på att man i CS hänvisar till ett utarbetat dokument som bygger på lärosamtal.

2. Palveluun kutsuttujen yhteisö

Yleistä

Kirkon yhteistä ja erityistä virkaa käsittelevä luku "Palveluun kutsuttujen yhteisö" on *Communio sanctorum*-raportin luvuista selkeästi laajin (35 s.) Ilmeisesti siinä kuvastuu virkakeskustelun ajankoh-taisuus kirkkojen välisen vanhurskauttamisoppia koskeneen tuloksellisen keskustelun jälkeen.

Luvun teemoina ovat: yhteinen pappuus ja sen suhde erityiseen pappuuteen, kirkon olemuksellinen yhteisöllisyys paikallisseurakuntina, aluekirkkoina ja kokonaiskirkkona sekä paavius (Pietarin palvelusvirka). Paaviuteen, erityisesti paavin primaattiin liittyvien ongelmien laajuus selittää sen, että teemaa käsitellään peräti 22 sivun verran.

Yhteinen ja erityinen pappuus

Raportissa viitataan historiallisena tosiasiiana yhteisen pappuuden (*das gemeinsame Priestertum*) kaventumiseen keskiajan kirkossa ja myönnetään reformaation kritiikki yhteisen ja erityisen pappuuden suhteen vääristymisestä kirkossa oikeutetuksi. Reformaation kastettujen yhteisen pappuuden korostus oli ajoittain muodostua molempia tunnustuksia "erottavaksi opiksi" (*die Unterscheidungslehre*), jonka roomalaiskatolinen osapuoli tulkitsee jopa kyseenalaistavan ordinoidun viran (CS 127).

Raportin mukaan Vatikaanin toisen konsiilin yhteistä pappeutta koskeva uusi arvostus sen nimittäessä "koko kutsuttua Jumalan kansaa ..." uskovien yhteiseksi papistoksi" ja "korostaessa selvästi uskovien yhteistä pappeutta", korjasi ratkaisevasti tilannetta. CS-raportin mukaan osapuolet voivat nyt yhdessä tunnustaa "kaikkien uskovien arvon todellisen vastaavuuden" (LG 32; CS 128-129).

CS-raportti arvioi uskovien yhteisen pappeuden suhteen luterilaisten ja katolisten välillä vallitsevan nyt "yhteisen vakaumuksen (*die gemeinsame Bezeugung*), jolla on suuri ekumeeninen merkitys". Tämän merkityksen CS-raportti ilmaisee siteeraamalla GA-asiakirjaa seuraavasti: "Oppi kaikkien kastettujen yhteisestä pappeudesta ja virkojen palveluonteesta kirkossa ja kirkkoa varten on tänään yhteinen lähtökohhta kirkon hengellistä virkaa koskevien vielä avoimien kysymysten selvittämiseksi." (GA, Ziff.15; CS 130).

Kirkon virkaa koskeville jatkokeskusteluille on CS-raportissa reflektoitu yksimielisyys yhteisen pappeuden merkityksestä erityiselle viralle ja sen luonteelle palveluvirkana hyvä "yhteinen lähtökohhta", jota ei jatkossa saisi kummankaan osapuolen erityistulkinnalla menettää.

Yhteisen pappeuden ja kirkon viran suhteen tarkemmassa määrittelyssä CS-raportti ottaa lähtökohdakseen Vatikaanin toisen konsiilin LG-asiakirjan näkemyksen: "Uskovien yhteinen pappeus ja palveluviran pappeus, so. hierarkkinen pappeus, eroavat toistaan jopa olemukseltaan, ei vain asteeltaan (*zwar dem Wesen, nicht bloss dem Grade nach*). Kuitenkin ne liittyvät toisiinsa: ne molemmat ovat nimittäin kulloinkin erityisellä tavalla osallisia Kristuksen pappeudesta." (LG 10).

Kohdan LG 10 tulkinnassa raportissa painotetaan kastettujen osallisuutta yhteisestä pappeudesta ja jatketaan: "Muutamat heistä kutsutaan erityiseen papilliseen virkaan, jonka Kristus asettanut kirkkoon. Tämä virka ei ilmaise jotain yhteisen pappeuden korkeampaa astetta. Vanhurskautamisarmo on kaikille kristityille sama. Jo puhutaan jostakin virkaan liittyvästä armosta, tässä on tällöin kysymys kutsusta (*die Berufung*) ja armosta (*die Begnadung*) sanan ja sakramentin palvelusvirkaan." (CS 131).

*Luterilaisesta näkökulmasta yhteisen pappeuden ja palveluviran pappeuden yhteyden määrittely Kristuksen pappeudesta käsin ei ole ongelmallista. Eikä myöskään erityinen virka jumalallisen järjestyksenä. Sen sijaan LG-dekreetti ilmaisemaa "olemuksellista eroa" yhteisen ja erityisen pappeuden välillä ehkä CS-raportissa riittävästi reflektoida. Siinä ei liioin selitetä, mitä "aste-erolla (*dem Grade nach*)" yksityiskohdissaan tarkoitetaan. Tällöin ei voi väittää kysymystä, tekeekö "virkaan liittyvän armon (*die Begnadung*)" -käsitteiden dialogin osapuolille mahdolliseksi erilaisen sisällöllisen tulkinnan niiden omista traditioista käsin (vrt. tähän avioon kuitenkin CS 132). Hierarkkinen aste-eron sulkeminen pois viittaamalla vanhurskauttamisarmon yhtäläisyyteen yhteisessä ja erityisessä pappeudessa ilmaisee kiistatta "vanhurskauttamiskeskustelujen" ekumeenisen annin.*

Yhteisen pappeuden ja erityisen viran suhdetta määritellään raportissa tämä jälkeen molempien pappeuksien toteuttamisesta ja tehtävästä käsin. Yhteisen pappeus toteutuu Pyhän Hengen vaikutuksessa uskon, toivon ja rakkauden ja kuvassa kehkeytymisessä. Yhteisen pappeuden merkitys kirkon sisällä nähdään kaiken kaikkiaan aktiivisena ja laajan osallistumisena kirkon elämään ja työhön

niin välttämättömänä, että ilman sitä painotettujen apostolaatti ei voi täysin toteutua" (AA.10). CS-raportti panee myös paljon painoa yhteisen pappeuden merkitykselle kirkon suhteessa maailmaan. Kristittyjen vastuun maailmalle tulee näkyä sosiaalisessa työssä, jokaisen erityisessä asiantuntemuksessa ja rukouksessa maailman puolesta. (CS 131-134).

*Yhteisen pappeuden tulkinnassa CS-raportti ei kuitenkaan hyödynnä täysimittaisesti *communio sanctorum* -käsitteeseen jo M. Lutherin teologiassa sisältyvää uskon ja rakkauden keskinäistä kommuuniota, jossa uskon yhteys Kristukseen liittyy kristityt kariutukseksi pyhään yhteydeksi, jossa Lutherin mukaan "kaikki on kaikkien" (ks. tähän esim. J. Junttila, *Congregatio sanctorum*, ss.139-161.)*

Viran tehtävä on olla tässä kehkeytymisessä yleisen pappeuden palveluksessa. Samalla virkapappeus on "väline, jonka kautta Kristus lakkaamatta rakentaa ja johtaa kirkkooaan". Siksi kirkon tulee Kristuksen tehtävänannon mukaisesti ordinaatioissa "kutsua, siunata ja lähettää" viranhaltijat. Viran kutsusta ja armosta huolimatta myös ordinoituja velvoittaa jatkuva oman kasteen armon kehkeyttäminen. (CS 131-132).

Uuden testamentin todistus karismoista ja kirkon palveluviroista

CS-raportissa kirkon viran olemusta ja tehtävää perustellaan arvioimalla viran kehkeytymistä UT:n kanonisissa, kirkkoa velvoittavissa kirjoituksissa. Raportissa painotetaan toisaalta kasteesta ja uskosta kaikille kristityille helluntaista alkaen kuuluvia armolahjoja (1 Kor 12). Ne eivät ole vain erityisiä kykyjä, vaan tähtävät alusta alkaen Kristuksen kutsuun ja

pelastustekoon perustuvan kirkon rakentamiseen. Jo Efesolaiskirjeessä varhaisen Paavalin kirjeiden armolahjat nähdään toisaalta myös erityisinä palvelutehtävinä ja virkoina, jotka ylönnoussut Kristus itse on antanut kirkolle sen rakentamiseksi universaaliksi yhteisöksi. Efesolaiskirjeessä, Pastoraalikirjeissä ja Pietarin kirjeissä voidaan nähdä, kuinka seurakunta on muokannut saamiaan virkoja varhaisissa kirkkojärjestyksissä. Raportti kuvaa pääpiirteittäin varhaiskirkon virka-kehityksen. (CS 137-139).

Paavalin apostolisesta itseymmärryksestä lähtien voidaan raportin mukaan puhua myös viran teologian peruselementeistä. Raportti avaa viran teologian 2 Kor 5:18-20 liittyen apostolinvirasta. Virka on "sovituksen virka". Apostoli toteuttaa sitä "Kristuksen sijaisena" ("*an Christi statt*"). Kristus julistaa ja toimii apostolin välityksellä. Kolmanneksi apostoli julistaa ja toimii yhdessä työtovereidensa kanssa Jumalan kirkon rakentamiseksi maan päällä.

CS-raportti korostaa apostolinviran luonnetta viran esikuvana kirkolle päätyen myös apostolisen viran seurantoa koskevaan arvioon: "Siksi varhaisessa kirkossa, mutta alkumuodossaan (*elementar*) jo myös Uudessa Testamentissa tulee esille apostolinen seuranto (*successio apostolica*)."
Perusteeksi tälle raportti esittää:

- ylönnoukseen silminnäkiä todistajina apostoleilla on "ainutlaatuinen ja perustava merkitys" evankeliumin autenttisen sisällön siirtämisessä seuraajilleen.
- palveluviran siirtäminen seuraajille toteutuu raamatullisten lähettämissanojen, kätten päälle panemisen ja rukouksen avulla (Apt. 6,6; 1 Tim. 4,14ss.; 2 Tim. 1,6). Siinä virka ja karisma liittyvät toisiinsa ja viranhaltija siirtyy "Jeesukseen Kristuksen

kanssa erityiseen suhteeseen, joka koskettaa ja leimaa koko hänen elämänsä". (CS 141-142)

Sitä, millainen tämä suhde on olemukseltaan, ei raportissa tarkemmin kuvata. Kysymys on jo edellä todetusta virkaan liittyvän armon luonteesta. Sama (virka)teologinen dilemma heijastuu CS-raportin tulkinnassa, jonka mukaan kirkon viranhaltija toimii Kristuksen sijasta ("an Christi statt") ja samalla "Kristus ... julistaa ja toimii apostolin kautta" (CS 141). Reformaation ja erityisesti M. Lutherin peruskysymys jumalallinen todellisuuden ja auktoriteetin läsnäolon ja sitoutumisen edellytyksistä inhimilliseen todellisuuteen ja auktoriteettiin kirkossa jää CS-raportin virkateologiassa perimmältään ratkaisematta.

CS-raportin virkakäsitys on sinänsä selkeä ja johdonmukainen. Tulkinta avautuu toisaalta yhteisen pappisuuden tunnustamisesta ja toisaalta jumalallista järjestyksestä. Siihen sisältyy kuitenkin terminologisia sanavalintoja ja UT:n virkateologian tulkinnallisia korostuksia, jotka eivät edelleenkään ole yksiselitteisiä. Dialogin molemmille osapuolille tulee näin mahdolliseksi oma tulkinta yhteisestä tekstistä.

Metodisesti raportissa tukeudutaan runsaasti aiempien ekumeenisten asiakirjojen sitaatteihin, minkä asiakirjan raportti-luonne tekee mahdolliseksi. Mutta samalla raportti toimii myös tähänastisen keskustelun tulosten tiivistelmänä.

Arviointiryhmän voi yhtyä CS-raportin omaan näkemykseen virkatulkinnastaan: "Tämä dokumentti ei tarjoa mitään itsenäistä oppia kirkon hengellisestä virasta. Se edellyttää tähänastisessa dialogissa syntyneet tulkinnat se

ja vie niitä eteenpäin kirkon communio-strukturin näkökulmasta." (CS 142).

Universaalikirkko yhteisöjen yhteisönä vastaavine palveluvirkoineen

Sanan ja sakramenttien välittämä yhteisö kolmiyhteiseen Jumalaan, toteutuu konkreettisesti paikalliskirkkoissa (*die Ortskirchen*). Niissä toteutuu eukarististen yhteisöjen communio liittämällä kirkot ja niiden jäsenet toisiinsa luoden perustan kirkon universaalisuudelle. Apostolisen uskon tunnustuksen "yksi, pyhä ja yhteinen universaali kirkko ei ole vähittäisten seipimusten tulos tai aluekirkkoihin jaettavien hallintoyksiköiden todellisuus. Kirkon todellisuus on Kristuksessa annettu jakamaton uskon todellisuus ja sen alueellinen ja paikallinen yhteisöllisyys uskon yhteisöllisyyttä.

Molempien osapuolten mukaan "kirkko perustava olemis- ja järjestysmuoto (*de Seins- und Rechtsgestalt*) on piispaallisesti johdettujen kirkkojen kommunio" (CS 143-145). Osapuolet toteavat myös yhteiseksi tavoitteekseen "Kristuksessa annettun yhteisöllisyyden" saattamista näkyväksi. Kirkkojen historia tarjoaa CS-raportin mukaan suuren määrän erilaisia ja eriasteisia kirkollisen yhteyden (*communio*) ilmaisumuotoja yhteisistä uskon tunnustuksista vieraanvaraisuuteen. Kirkkojen kommunio särkyessä monistuskäytännön elämän yhteyden muodostosin luovuttiin. Raportti painottaa sikääläistä kirkkojen käytännön elämässä jälle löydettyä yhteisöllisyyttä, joka vahvistaa ja palvelee ekumeenista yhteyttä silloinkin, kun opillisista eroista johtuen ei vielä ole päästy täyteen yhteyteen.

CS-raportissa myönnetään periaatteellisesti yksimielisyydestä huolimatta myös

eroja kirkon sisäisen kommunio-rakenteen tulkinnassa. Niiden hahmottaminen osoittaa niiden olevan yhteydessä myös tunnustettaviin eroihin erityisen viran ja viran hierarkkisen struktuurin tulkinnassa osapuolten välillä.

Luterilaisen tulkinnan mukaan paikallisseurakunnan jumalanpalveluksessa toteutuu kirkon "keskeinen toteutumismuoto". Jumalan sanan julistuksessa ja sakramenttien jaossa sekä niihin Jumalan säätämystenä liittyvässä virassa on "yksi pyhä kirkko ratkaisevasti" (*das Entscheidende*) olemassa.

Tämä Kristuksessa annettu perusyhteisöllisyys paikallisseurakunnassa saa laajemman ilmauksensa alueellisella, kansallisella ja universaalikirkon tasolla yhteisessä apostolisen uskon tulkinnassa, sakramenttien yhteisyydessä ja palveluvirkojen vastavuoroisessa tunnustamisessa. Raportissa todetaan: "Tämä saarna-, ehtoollis- ja palveluyhteys on kaikilla tasoillaan konstitutiivista kirkollisen koinonia'n luterilaiselle itseyttärykselle." Kirkon "erilaiset institutionaaliset struktuurit" voivat lisäksi "palvella" tätä yhteyttä. Piispoilla, pappienkokouksilla ja keskinäisillä synodeilla on tällöin kirkon yhteydestä "erityinen vastuu". (CS 149).

Katolisen näkemyksen mukaan **koko kirkko** on läsnä paikalliskirkossa, mikäli paikalliskirkolla ymmärretään paikallisseurakuntien yhteisöä yhden **piispan alaisuudessa**. Paikallisseurakunta on tällöin hiippakunnan ja koko kirkon alueellinen ilmentymä. Paikalliskirkot puolestaan ovat koko kirkon edustajia kuullessaan muiden paikalliskirkkojen yhteydessä kokonaiskirkkoon. Tämän paikalliskirkkojen ja kokonaiskirkon yhteyden erityinen ilmentymä katolisessa kirkossa on hierarkkinen kommunio (*communio hierarchica*), piispojen keskinäinen yhteisö, jonka pää on paavi. Piispan rooli

olla kokonaiskirkon edustaja suhteessa hiippakuntaansa ja hiippakuntansa edustaja suhteessa kokonaiskirkkoon paikalliskirkkojen yhteisönä paavin alaisuudessa. (CS 150).

Yhteisenä perustana osapuolet toteavat, että sanan ja sakramenttien synnyttämä yhteisö yhteytenä kolmiyhteiseen Jumalaan ja toisiin kristittyihin on "**kokonaan kirkko**" (*ganz Kirche*), mutta ei "**koko kirkko**" (*die ganze Kirche*). Katolinen tulkinta universaalikirkon struktuurista episkopaalisena yhteisönä ja paavillisen primaatin edellyttämänä yhteisönä vaatii tällöin primaattia koskevan klassisen kontroverssikysymyksen käsittelyä. (CS 151-152).

Kaiken kaikkiaan CS-raportin erityisen viran tulkinnassa heijastuu taustalla luterilaisen ja katolisen virkateologian dilemma. Katolinen osapuoli tulkitsee viran korostetusti UT:n myöhäisten kirjoitusten näkökulmasta ja avaa sen apostolin virasta johdetusta piispan virasta, jonka olennaisena funktiona on evankeliumin autenttisuuden takaaminen kirkollisen auktoriteetin kautta. Luterilainen osapuoli avaa viran armovälineiden, sanan ja sakramenttien palvelusta. Sanassa ja sakramenteissa Pyhän Hengen kautta vaikuttava Jeesus Kristus on itsessään evankeliumin autenttisuuden ja auktorisoinnin perusta. Viran haltija ei takaa tai auktorisoi evankeliumia eikä sen totuutta hänen sijastaan ("an Christi statt") tai hänen edustajanaan. Kristus itse auktorisoi ja toimii evankeliumissa Pyhän Hengen kautta "missä ja milloin hän hyväksi näkee" (CA 5).

Kun luterilainen osapuoli samalla myöntää kirkon kommunio rakentuvan paikallisseurakunnan jumalanpalvelusyhteisöstä piispaallisen ja synodaalisen aluekirkon kautta "yhdeksi, py-

häksi ja yhteiseksi" universaaliksi yhteiseksi, se ilmaisee oman vammansa tämän universaalien yhteisön, "koko kirkon" näkyvän yhteyden ilmentämiseksi. CS-raportin mukaan juuri tämä kalpui universaaliksi tunnustetun kirkon yhteyden näkyvään ilmaistamiseen on perusteltu syy molemminpuoliselle vakavalle keskustelulle "Pietarin palveluviran" luonteesta ja sisällöstä.

Paavius ja Pietarin palvelusvirka

CS-raportin paaviutta käsittelevä luku on otsikoitu nimellä "Pietarin palvelusvirka" (*der Petrusdienst*). Kuten aiemmin jo on todettu paaviutta koskevan vaikean ekumeenisen teeman hyväksyminen neuvottelujen piiriin on huomattava ekumeeninen askel. Jo CS-raportin johdannossa todetaan, että ryhmä ymmärtää kohdassa 198 esittämänsä paavin juridiksioppi- ja opillista erehtymättömyyttä koskevan pohdintansa enemmän "ongelmanasetteluksi" kuin "käytännön muutokseen johtavaksi selitykseksi" (s. 11). Aikaisemmissa roomalaiskatolisten ja luterilaisten välisissä dialogeissa kysymys on tullut sellaisenaan esille USA:ssa v. 1974. Saksassa asiaa on "tähän asti käsitelty vain muiden teemojen piirissä". (CS 155-156).

Työryhmän metodinen lähestymistapa ilmenee jo luvun otsikossa. Ryhmä hakee dialogille perustaa palaamalla paavin viran arvioinnissaan kirkon alkua eli apostoli Pietarin asemaan alkukirkossa. Koska kirkon viran olennainen tehtävä on palvella kirkon ykseyttä, Pietarin viran keskeinen funktio ja tehtävä on UT:n Pietaria koskevien lausumien perusteella kirkon universaalien ykseyden ilmentäminen.

Roomalaiskatolisen käsityksen mukaan paikalliskirkkojen ja niiden piispojen yhteyden (*communio*) polttopiste on yhte-

ys Rooman piispaan Pietarin istuimen haltijana. Vatikaanin ensimmäisestä kirkolliskokouksesta alkaen myös paavin juridiksi- ja oppiprimaatti ovat erottamaton ja perusolemukseltaan korvaamaton osa roomalaiskatolisen kirkon oppia. (CS 153-154).

Pietarin viran universaalien kirkon ykseyttä ilmentävä tehtävä ja nykyisten erimielisyyksien voittamisen tärkeys on raportin työryhmän mukaan lähtökohta sen selittämiseksi, "kuinka laajalle nykyinen yksimielisyys ulottuu, missä kohdissa on edelleen ristiriitoja mikä merkitys näillä ristiriidoilla on meidän tulevalle tiellemme." (CS 157).

Raportissa arvioidaan ensiksi UT:n lausumia Pietarin virasta ja päädytään jo luvun alussa johtopäätökseen: "Alkukirkko on liittynyt Pietarin hahmoon funktioita, jotka ovat yhteydessä seurakuntien muodostamaan kokonaisuuteen ja palvelut erityisellä tavalla niiden keskinäistä yhteyttä (*die Einheit*). Tästä seuraa nykyinen tarve, pohtia ekumeenisissa kansakäymisissä kokonaan uudestaan kokonaiskirkollinen 'Pietarin palvelustehtävä'." (CS 158-161).

Laajahkossa historiallisessa katsauksessa CS-raportissa tarkastellaan teologisten, pastoraalisten ja poliittisten tekijöiden vaikutusta vuosittuhantiseen prosessiin, jossa apostoli Pietarin, Rooman piispaan asema muuttuu nykyiseksi Pietarin palvelusviraksi. Raportin mukaan prosessi jakaantuu ajallisesti kolmeen jaksoon: jälkiapostolinen aika 300-luvulle saakka, ajanjakso 300-luvulta Vatikaanin ensimmäiseen kirkolliskokoukseen ja sen vaikutukseen 1900-luvun puoliväliin saakka ja Vatikaanin toisen kirkolliskokouksesta 1961 alkanut ajanjakso nykyaikaan saakka. (CS 165-166). Raportissa kirjataan kullekin ajanjaksolle tyypilliset piirteet Pietarin viran kehityksessä. (CS 167-175).

Omana alalukunaan arvioidaan reformaattoreiden, erityisesti M. Lutherin ja F. Melanchthonin paavin virkaan kohdistama kritiikkiä ja sen nykyistä merkitystä. Olennaista on, että raportissa vahvistetaan KWS-dokumentin tulkinta, ettei nykyinen paavin virka luterilaisen tulkinnan mukaan edusta "antikristusta". (CS 176-180).

Kokoavasti esitetään lopuksi sekä luterilaisen että roomalaiskatolisen osapuolen näkökulmasta raportin johtopäätökset ja jatkosuositukset. (CS 186-200).

Luterilainen näkökulma

Kun luterilaiselta puolelta torjutaan paavin *jumalallinen* juridiktiovalta kirkossa, kysytään samalla: "Eikö olisi löydettävissä myös muita legitimejä palvelun muotoja kirkon universaalien yhteyden ilmentämiseksi?" Paavin opilliseen erehtymättömyyteen *ex cathedra* liittyen luterilainen osapuoli kysyy nyt: "Eikö sillä vielä kerran vahvisteta heidän käsityksensä mukaan kaikille oppiratkaisuille välttämätöntä sitoutumista evankeliumiin, sitoutumista, joka on olemassa evankeliumin (omassa) suvereniteetissa ja lopullisessa sitovuudessa?" (CS 181).

Dialogin luterilainen osapuoli myöntää nykyisessä evankelisessa teologiassa löytyvän uusia arviointejja paaviudesta. Ne liittyvät osin aikahistoriallisiin muutoksiin ja jo käytyyn dialogiin. Osapuoli pitää teologisesti merkittävänä kirkon olemuksen ja struktuurin uudelleen elpynyttä tulkintaa alueellisenä ja universaalina kommuniona. Siihen sisältyy kirkon olemus paikallisseurakuntana virkoineen, piispallisenä aluekirkkona, paikalliskirkkona synodeineen ja johtavine virkoineen sekä universaalina yhteisönä.

Tämän kirkon uudelleen avautuneen universaalien struktuurin perusteella raportin luterilainen osapuoli on valmis kysymään: Voiko kokonaiskirkollinen 'Pietarin palvelusvirka' olla asianmukainen, mahdollinen tai peräti välttämätön? Viran tehtävä yhteyden ilmentäjänä olisi tällöin korostetusti "pastoraalinen". Sen tulee kantaa huolta kirkon pysymisestä apostolissa totuudessa ja rohkaista niin kirkkojen universaalien yhteisöä kuin alue- ja paikalliskirkkoja uskossa ja palvelutehtävässä.

Luterilaisen osapuolen mukaan Pietarin palveluviran oikeudellinen funktio voi olla yksityiskohdissaan erilainen, kunhan siinä toteutuu universaalikirkon tasolla kollegiaalinen ja synodaalinen vastuu sekä paikalliskirkkojen moninaisuuden ja tietyn itsenäisyyden kunnioitus. Pietarin palveluviran "konsiliaarinen yhteisöllisyys sovitettuna erilaisuudessa" ei saisi sisältää "keskitettyä oikeusvaltaa" (*zentralistische Rechtsgewalt*). Kirkon "opin kehkeytymistä" (*determinatio fidei*) koskevissa ratkaisuisissa sen tulisi alistua "Jumalan kansan yhteiseen totuusvastuuseen" (*communicatio fidei*) ja reseptioon" sekä lisäksi "tunnustaa kaikessa Raamatun totuuden ylivalta".

Sitoutuminen edellä hahmoteltuun Rooman piispan Pietarin palvelusvirkaan voisi historiallisesta painolastista huolimatta olla CS-raportin luterilaisen osapuolen mukaan lännen kirkossa lähellä. Tähän keskusteluun voisi luterilaisen osapuolen mielestä luontevasti liittyä myös ortodoksinen kirkko, jolle Rooman piispan primaattiasema merkityksessä "rakkaudessa ensimmäinen" on periaatteessa mahdollinen. (CS 189-191).

Roomalaiskatolinen näkökulma

Roomalaiskatolinen osapuoli korostaa omissa minimivaatimuksissaan (*erforderlich aber auch hinreichend*), että apostoli Pietarin virkaan perustuva ja UT:n eri kerrostumissa osoitettu paavinvirka "on kirkon olennainen ja korvaamaton rakenne pelastukselle välttämättömän evankeliumin välttämättömässä palvelemisessa". Se on ytimeltään historiallisesti toteutunut Rooman piispan ja roomalaiskatolisen paavin persoonassa ja tehtävissä. Kolmanneksi "tämän viran ytimeen kuuluvat kaikki 'valtuudet' (*die Vollzüge*), jotka ovat tarpeen hänen universaalikirkollisen tehtävänsä toteuttamiseksi ja varmistamiseksi". Tällaisina tehtävinä katolinen osapuoli painottaa "ennen kaikkia äärimmäisen sitovaa johtamis- ja opetus-oikeutta, jota ilman viranhaltija ei vakuutavasti voi hoitaa hänelle uskottu huolenpitoa kirkon ykseydestä evankeliumin totuudessa". (CS 193).

Yhteinen näkökulma

Kokoavasti voidaan sanoa, että osapuolet ovat yksimielisiä kirkon totuutta ja ykseyttä palvelevan universaalikirkollisen paavin viran asianmukaisuudesta, kun kirkon olemus ja struktuuri ymmärretään kommuunioksi, jossa paikallinen, alueellinen ja universaalinen taso liittyvät toisiinsa. Molemmat osapuolet tunnustavat kirkon asianmukaista struktuuria ilmaiseviksi peruskäsitteiksi konsiliaarisuuden, kollegiaalisuuden ja subsidiariteetin.

Molempien osapuolien mielestä kirkon kommuuni-struktuuri jättää huomattavasti tilaa teologisten, historiallisten ja oikeudellisten kysymysten yksityiskohdille. Osapuolet toivovatkin, että kirkkojen virallisissa jatkokeskusteluissa paavin juridiktioprimaatin selvittely tapahtuu kirkon *communio*-struktuurin kontekstissa.

Paavin erehtymättömyyttä *ex-cathedra* ratkaisuisissa voidaan osapuolten mukaan jatkossa ymmärtää paremmin jatkamalla keskustelua niiden suhteesta Raamatun ilmoitukseen perimmäisenä kirkon auktoriteettina. (CS 198).

Molemmat CS-ryhmän osapuolet katsovat, että paaviuteen liittyvien erimielisyyksien sovittaminen edellyttää "kääntymistä, paluuta ja uudelleen alkamista" tuketumalla jakaantumattoman kirkon yhteiseen perinteeseen. Tämä tehtävä kuuluu tietyissä määrin kaikille kirkkokunnille, joiden tulee tunnustaa toistensa vastavuoroinen kirkkous saavuttamalla yhteisymmärrys apostolisen uskon sisällöstä, sakramenttisyhteys sekä tunnustamalla sanan ja sakramenttien palvelukseen kuuluvien virkojen vastavuoroisuus. Tässä yhteydessä on kysyttävä historiallisen paavinviran yhteyttä ja suhdetta todelliseen, pysyvään ja luovuttamattomaan Pietarin palveluviran ytimeen.

Tällöin CS-ryhmän mukaan on selvitettävä se, kykeneekö ja missä määrin roomalaiskatolinen kirkko yhteyteen niiden ei-roomalaiskatolisten kirkkojen kanssa, jotka tunnustavat Pietarin viran kirkkojen ykseyttä palvelevan luonteen, mutta eivät sitoudu keskiajalla ja etenkin uudella ajalla paavin virkaan liitettyihin oikeudellisiin ratkaisuihin.

Jatkokeskustelun teemoja

Kullekin kirkkokunnalle osaltaan välttämätöntä jatkokeskustelua CS-työryhmä pohjustaa viittaamalla seuraaviin teemoihin:

- mahdollisuus paavinviran toteutukseen ensimmäisen kristillisen vuosituhannen käytännön mukaan;
- paavin persoonaan liitettyjen lukuisten virkojen (Rooman piispa, kokonaiskirkon paimen, piispakollegion

pää, länsimaiden patriarkka, Italian primas, Rooman kirkkoprovinsin arkkipiispa ja metropoliitta, Vatikaanin valtion hallitsija (*Souverän*) erotaminen (*die Unterscheidung*);

- kirkon olemus sisarkirkkojen muodostamana *kommuuniona*;
- Rooman kirkon ja unioitujen katolisten sisarkirkkojen suhteiden kehitys;
- legitiimi moninaisuus kirkon liturgiassa, teologiassa, spiritualiteetissa, johtamisessa ja käytännön elämässä.

CS-raportin paaviutta käsittelevää tulkintaa voidaan pitää rohkeana ja merkittävänä ekumeenisena askeleena. Sen metodinen lähestymistapa on noudattaa CS-asiakirjan määrittelemää "diferenssin seurauksen metodia". Raportin Pietarin palveluviran tulkinnan arviointi on molempien osapuolien syytä tehdä huolella ja toistensa näkemyksiin perehtyen.

3. Yli kuoleman ulottuva pyhiin yhteys

Kappaleen alaluku 1. on raamattuteologista selvitystä eskatologiasta, josta osapuolet ovat samaa mieltä.

Luku 2: Rukous kuolleiden puolesta:

Osapuolet ovat yksimielisiä, että kuolleiden puolesta voidaan rukoilla. Perustelu on siinä, että kaikki kristityt pysyvät syntisinä ja tarvitsevat Jumalan laupeutta. Kiirastulen puhdistus liittyy kristityn kuoleman jälkeiseen tilaan. Astuessaan Jumalan eteen kristityt kokevat syntisyytensä polttavana tuskana. Heidät puhdistetaan ikään kuin tulen läpi (1. Kor. 3:15). Katolisen käsityksen mukaan esirukous auttaa kiirastuleen joutuvia (CS 224). Kiirastulioppiin liittyi keskiajalla anekdota-

tö, jota reformaatio kritisoi. Osapuolten mukaan vanhurskauttamisoppiin sisältyvä yksimielisyys tulee säilyttää myös kiirastuliopissa ja siihen liittyvässä hartauskäytännössä (CS 226). Luterilaiset ovat kuitenkin opettaneet, että pyhiinvaellus lakkaa kuolemassa. Tämän hyväksyvät myös katolilaiset. Rukous kiirastulen helpottamiseksi on silti hyväksyttävissä, koska Jumala ei ole sidoksissa meidän aikaamme.

Osapuolet hyväksyvät siis kuolleiden puolesta rukoilemisen. Perustelu on hyvä: lopullinen tuomio on edessäpäin. Reformaattorit puhuivat aikakäsityksen lisäksi muistakin perusteista. Olavus Petri kielsi kuolleiden puolesta rukoilemisen, sillä Kristus ei ole käsenyt rukoilla. On myös reformaatioajan dokumentteja, joiden mukaan ihmisen kohtalo ratkeaa jo kuoleman hetkellä. Siksi esirukous palvelee vain rukoilevaa seurakuntaa.

On hyvä nähdä, että molemmat osapuolet korostavat vanhurskauttamisopin merkitystä. Uskonpuhdistuksen aikana luterilainen osapuoli vielä opetti, että kiirastulioppi oli ristiriidassa uskonvanhurskautuksen kanssa.

Oppi uskovien puhdistuksesta soveltui luterilaiseen uskoon, mutta Luther liitti kiirastulen kasteen yhteyteen. "Kasteen kautta me joudumme armotuomion alle, joka ei kadota meitä synnin tähden, vaan karkottaa synnin moninaisella harjoituksella." Jo elämässä kristityn tulee kulkea kiirastulen läpi ja suostua jopa kädötöiden piinan kokemiseen rakkauden ja uskon puhdistamiseksi. - Totta on, että käsitys kiirastulesta määräytyy aikakäsityksestä (CS 227). Luther näyttää sijoittaneen kiirastulen pyhiinvaellustilaan.

Luku 3: Pyhien kunnioitus:

Pyhät ovat niitä kirkon jäseniä, jotka ovat toteuttaneet kristillistä rakkautta ja muita hyveitä esimerkillisellä tavalla. Kirkko on tunnustanut heidän elämäntodistuksensa (CS 229). Osapuolet ovat yksimielisiä siitä, että pyhiä tulee kunnioittaa. Luonteeltaan kunnioitus on Jumalan kiittämistä. Reformaation aikana pyhien avuksi huutamista luovuttiin, koska se oli ristiriidassa Kristuksen työn kanssa (CS 231). Nykyisin katolilaiset kunnioittavat julkisesti niitä Jumalan palvelijoita, jotka kirkko on kanonisoinut pyhiksi. Tämän edellytyksenä on se, että nämä ovat nauttineet Jumalan kansan kunnioitusta (CS 231). Kirkot ovat oppineet, että pyhien kunnioitus voi saada muotoja, jotka on ristiriidassa Kristuksen työn kanssa. Samoin on mahdollista sivuuttaa se tosiasia, ettei kuolema rajoita pyhien yhteisön olemassaoloa. Pyhät ovat "auttavia esikuvia", eivät omasta voimastaan vaan "uskosta ja armosta". Katolilaiset erottavat latrian ja dulian, palvonnin ja kunnioituksen toisistaan. Edellinen kuuluu vain Jumalalle (CS 237). Katolilaisten mukaan on mahdollista pyytää pyhiltä rukousta, mikä ei vähennä Kristuksen merkitystä. Reformaatiokaan (Apol. 21,9) ei torjunut täysin pyhien avuksi huutamista.

Osapuolet ovat yksimielisiä pyhistä, jotka ovat tietyn paikan suojelijoita. He rohkaisevat kristittyjä tekemään oman armo lahjansa hedelmälliseksi (CS 246-247). Pyhiinvaelluksista ja reliikkiin kunnioituksesta vallitsee yksimielisyys edellyttäen, että muistetaan yhteinen usko Kristukseen.

Dokumentin tekstin ymmärtämiseksi on hyödyllistä palauttaa mieleen luterilainen myönteinen oppi pyhistä. 1. Pyhistä nähdään, kuinka Jumala tahtoo auttaa syntistä (Pietari). Tämä kristittyjä rohkaisee luottamaan Jumalan laupeu-

teen synnistä huolimatta. 2. Pyhät ovat uskon ja rakkauden esikuvia. 3. Kiitämme Jumalaa, joka on antanut pyhille lahjoja. Näitä he ovat käyttäneet hyvin (aktiivinen vanhurskaus). 4. Pyhät eivät tarvitse meidän kiitostamme. Pyhiä kiitetään noudattamalla heidän hyveitään. (Die Wittenberger Artikel von 1556).

Pieni ekskurssi antaa aiheen epäillä, ettei CS-dokumentissa näy selvästi luterilainen ristinteologia: Pyhissä näkyy Jumalan agape. Painopiste on passiivisessa vanhurskauttamisessa, ei aktiivisessa vanhurskauttamisessa kuten dokumentissa ("saattamaan armo hedelmälliseksi"). Muuten, Luther taisi jossakin elämänsä vaiheessa pyytää tavan pyhiltä esirukousta (vrt CS 231).

Luku 4: Marian kunnioitus:

Osapuolet ovat yksimielisiä siitä, että Maria kuuluu evankeliumiin. Yksimielisyys koskee myös Marian ainaista neitseyttä ja Jumalan Pojan äiti-nimeä. Kansanhurskaudessa on ilmennyt Marin kunnioitusta, joka on johtanut opin vääristymiseen: yhtäältä Marian syrjäyttämiseen toisaalta ylitunteelliseen Marian palvontaan. Varsinaiseksi ongelmaksi jäävät katolisen kirkon uudet Maria-dogmit. Ne ovat kirkon "meditatiivista ajattelua". Miten Jumala vaikuttaa ihmisessä, joka on ainutlaatuisella tavalla valittu Jumalan Pojan äidiksi? Dokumentissa todetaan, ettei Maria saa vanhurskauttavaa armoa ilman Kristusta, armoittamisen ajankohdan vain on toinen kuin muilla. Maria saavuttaa pelastuksen, johon muut kristityt tähyävät vielä toivossa.

Myös luterilainen osapuoli myöntää, että profettojen tavoin Marialla oli jo alussa erityinen armo. Kuitenkaan Maria ei ole uskoviin yhteisön yläpuolella.

Yksimielisyyden mahdollisuutta lisää se, että katolinen kirkko tulkitsee Mariaa nykyisin uskon lähteistä eikä hurskaista meditaatioista käsin. On myös havaittu, että erot perustuvat usein tunteisiin ja tunnustuksellisiin traditioihin. Yhteyttä helppottaa, jos katolinen osapuoli pyrkii ottamaan omakseen reformaation tradition, jonka mukaan Kristus on ainoa välittäjä. Tämä tulkinta tulee mahdolliseksi, kun uusia Maria-dogmeja pidetään ensi sijassa Jumalan ylistyksenä.

Lutherin selitys Marian kiitoslauluun ei ole esillä. Siinä Luther kysyy, mitä on Marian autuuttaminen (macarius). Autuuttaminen ei tapahdu vain sanoin ja polvistumalla vaan kaikesta voimasta ja syvässä totuudessa. Auttaminen tapahtuu, kun kristitty löytää Marian mieltämyyden ja armon avulla ilon Jumalassa ja halun Jumalaan. Maria tulee siis riisua kaikista hyveistä, ja siten nähdä hänessä Jumalan ylitse vuotava armo. Luther ajattelee, että näin opettaessaan reformaatio kunnioittaa Mariaa enemmän kuin katolilaiset.

4. Askeleita tiellä täyteen kirkkooyhteyteen

Dialogin tavoitteena on täysi kirkkojen yhteys. Dialogin historia osoittaa, että tähän päämäärään päästään konsensus-kasvun kautta.

On selventävää tarkastella konsensus-käsitteen sisältöä. Karl Lehmann on tarkastellut konsensus-eri merkityksiä seuraavasti: Puhutaan peruskonsensusuksesta (Grundkonsensus) tai fundamentaalikonsensusuksesta. Tähän sisältyy yksimielisyys kristillisen uskon kantavissa elementeissä. Kyse ei ole konsensusuksesta laajassa mielessä (Totalkonsensus, Deckungskonsensus). Peruskonsensus ei tarkoita vielä myöskään integ-

raalista konsensususta. Kun kiistanalaisista kysymyksistä on vain osittainen yhteisymmärrys, tällöin esitetään vain yksittäisiä yhdentyviä elementtejä, on syntynyt käsite "osittainen konsensus" (Teilkonsensus) ja ero (Differenz). Niissä kohdissa, joissa ei ole vielä yksimielisyyttä, etsitään yhteisiä perspektiivejä, jotka edistivät myöhempää yhdentymistä ja jotka tarkoittavat jo sitä (Konvergenzen). (Lehmann, Ist der "Schritt zurück" ein ökumenischer Fortschritt: Lehrerteilungen - kirchentrennend? II).

CS-dokumentti edisti aikaisempaa ekuumeenista yksimielisyyttä ja pyrki voittamaan varaukset ja erottavat esteet. Keskustelun tulokset saavutettiin oppien intensiivisessä selitystyössä, suhteuttamalla toisen osapuolen teologiset lauseet omaan uskoon sekä siinä tietoisuudessa, että osapuolilla on yhteinen uskon keskus Jeesuksessa Kristuksessa. Hän on pelastaja, joka toimii kirkossa.

Onko "yhteinen uskon keskus Kristuksessa" jokin opin yläpuolella oleva asia. Tällainen johtopäätös on liian rohkea, sillä osapuolet puhuvat "tietoisuudesta". Opin ja uskon keskuksen suhteesta ks. Tuomo Mannermaa, Preussista Leuenbergiin. Leuenbergin konkordian teologinen metodi.

Dialogissa teologiset selvitykset ja hengelliset kokemukset, rukous, jumalanpalveluselämä ja kokoonnutuminen totuuden äärelle kohtasivat toisensa. Kirkot tietävät, että ykseyden päämäärä löydetään vain Pyhän Hengen avulla. Hengen avun työryhmä oli monta kertaa kokenut.

CS-dokumentin yhteenvedossa ei tarkemmin määritellä, miten teologiset selvitykset ja hengelliset kokemukset liittyivät yhteen. Oppikeskustelun ja spirituaaliteetin yhteydestä ks. konferenssi Farfassa, Rooman lähellä. Raportti: Yvon-

ne Maria Werner, *Signum* nr 2/2002. Pirjo Työrinoja: *Reseptio-lehti. Spiritualiiteetin ekumeenista merkitystä on korostanut Seppo A. Teinonen spirituaaliiteetin teologiassaan. Lisäksi voidaan viitata herätysliikkeiden ja sääntökuntien syntyyn: evankeliumin sana on koskettanut ihmisiä ja tästä on syntynyt uusia yhteisöjä. Onko yhteisön syntymisen malli myös kirkkojen ykseyden tie?*

Kantava perustana vaikeiden kysymysten ymmärtämiselle oli yksimielisyys siitä, että Raamattu on kirkon, julistuksen ja uskon normi. Raamattu on muiden (traditio, uskovienväestö, virka ja tutkimus) todistusinstanssien (die Bezeugungsinstanzen) perustava ja ratkaiseva mittapuu. Niitä ei voi irrottaa Raamatusta vaan ne tulee nähdä suhteessa siihen ja toisiinsa.

Perinteinen ero on voitettu korostamalla Raamatun normia, mutta se ei ole irrallaan traditiosta. Jo esipuheessa mainittiin, kuinka dialogin tehtävänä oli selvittää evankeliumin totuuden todistajien "yhteisvaikutus" (s. 11). Näin kirkossamme ei ole nykyisin ymmärretty Raamatun ja muiden todistusinstanssien suhdetta. Pikemminkin puhutaan eri sfäreistä ja pätevyysalueista. Onko taustalla jokin perusero katoლის ja luterilaisen ajattelun välillä (regimenttioppi?). Silti reformaatioaikana Raamatun ja kirkon yhteys ymmärrettiin paremmin kuin valistuksen jälkeen. Raamattuteologisessa seminaarissa Järvenpäässä 29.-30.8. 2002 korostettiin erilaisia Raamatun tutkimisen lähestymistapoja.

Gemeinschaft der Heiligen über den Tod hinaus -luvua sekä pyhien ja Marian kunnioittamista käsittelevää lukua leimaa hurskauden tapa puhua. Erityisesti katolilaisen hurskauden alue esitetään siinä tarkoituksessa, että luterilainen lähesty-

mistapa tulisi mahdolliseksi. Tällöin katolilaiselle ymmärrykselle on ominaista se, että teologia käsittelee hurskaudessa kasvaneita muotoja ja sisältöjä, jotka tulee nähdä perustavan ja pelastukselle välttämättömän ilmoitussisällön valossa. Yhteisymmärrykseen pyritään näin palauttamalla koettu usko kirkon opilliselle alueelle.

Noissa luvuissa ilmenee uusi perspektiivi. Ko. opinkohdat eivät ole dogmaattisia vaan hurskauden ilmauksia. Tässä etsitään reformaatiota, paluuta hurskauden muodoista alkuperäiseen uskoon. Ongelmana on se, miten Raamatun normi toimii. Esim. uusien Maria-dogmien yhteydessä viitataan myös raamatullisiin perusteisiin eikä vain Maria-hurskauteen.

CS-dokumentin reseptio

Työryhmä pyytää kirkkoja koettelemaan, voivatko ne tuntea saavutetut käsitykset omikseen. Se pyytää samalla tiedekuntien teologeja osallistumaan kriittisesti keskusteluun, koettelemaan esitettyjä ratkaisuja ja hankkimaan lisäselvitystä avoimena oleviin kysymyksiin.

Dialogissa saavutettu yksimielisyyden kasvu tulee säilyttää kirkkojen opissa ja käytännössä. Koska dialogi pyrkii laajaan ymmärrykseen, sen tulokset tulisi ottaa vastaan kaikilla kirkollisen opin ja elämän tasoilla.

Reseptiosta yleensä: Communio sanctorum -asiakirja ei ole vastaavanlainen raportti kuin Yhteinen julistus vanhurskauttamisesta. Sille ei odoteta samantyyppistä reseptiota, hyväksymistä tai hylkäämistä. Asiakirja sitä vastoin kuvaa nykyistä kirkkojen välistä suhdetta. Tarkoituksena on konsensuksen lisääntyminen, joka saavutetaan teologisten lisäselvitysten kautta.

Reseptio ja Suomen ev.lut. kirkon elämä: 1. Kommunio-käsite liittyy paikalliskirkon kokonaiskirkkoon. Kuitenkin kirkkomme on vahvistanut kongregationalistista luonnetta (esim. kirkkoherra voi määrätä saarnaajasta ilman piispallista yhteyttä). 2. Kommunio-ekkesiologia liittyy kristittyjen Kristus-yhteyden elimellisesti kirkkoon. Tässä meillä on suuri haaste. Elämme vielä protestanttisesta perinnöstä, jossa yksilön koetaan olevan vapaa yhteisöstä. (Protestantismen kritiikistä ks. Sven Erik Brodd, Protestantismen död. Om en konfessionsbestämning i en ekumenisk tid: Protestantism eller katolicitet? Skellefteå 2001.) Lisäksi herätysliikkeiden ajattelussa on piirteitä, joissa ilmenee kirkon ja hengellisyyden ero. Kuitenkin luterilainen tunnustus edellyttää persoonallista yhteyttä kristittyjen välillä. "Kirkko on pyhien yhteisö, jossa%" Myös kasvava postmoderni spiritualiteetti tarvitsee ankkurointia kirkolliseen traditioon. Tässä peruspyrkimyksessä CS-dokumentti auttaa kirkkoamme löytämään juurensa ja kohtaamaan nykyajan hengellisyyden haasteita.

Tiedossamme oli joitakin saksalaisia kannanotoja CS-dokumenttiin. Baijeri-

laiset tiedekunnat ja Münchenin yliopiston ekumeeninen keskus ovat ilmaisseet myönteisen kantansa. Tübingenin tiedekunta ja EKD:n teologinen komissio ovat kielteisiä. Tübingenin tiedekunnan kanta on ymmärrettävä, sillä sen mukaan Yhteisestä vanhurskauttamisjulistuksessa ei saavutettu riittävä yksimielisyyttä. (Matti Repo, Saksan ev.lut. kirkon (VELKD) synodi Bambergissa 19.-21.2002: Reseptio 1/2003).

Dokumentin tulosten käsittely ei ole helppoa. Paikoitellen syntyy vaikutelma siitä, että huolimatta luterilaisen opin hyväksymisestä, se ei kuitenkaan tule kyllin selvästi esille yhteisessä näkemyksessä. Esimerkkinä mainittakoon mariologia. Luterilaisille Maria on vanhurskauttavan uskon esikuva, ei niinkään aktiivisen vanhurskauttamisen malli. On myös huomattava, ettei luterilaisuus ole yhtenäinen ilmiö. Tämä lähtökohta saa CS-dokumentissa vain vähän huomiota osakseen. Miten otetaan huomioon Ruotsi-Suomen reformaation mallittinen, "katolinen luonne" (Laurentius Petri)? Jos oma historiallinen luterilaisuutemme poikkeaa saksalaisesta, tämä tekee pohjoismaisesta dialogista jännittävän.