



# Kasteessa kaiken perusta

– selvityksiä kirkollisten toimitusten teologiasta

Anna-Kaisa Inkala & Kari Kopperi (toim.)

KIRKKOHALLITUS<sup>+</sup>

# Kasteessa kaiken perusta

– selvityksiä kirkollisten  
toimitusten teologiasta

Anna-Kaisa Inkala & Kari Kopperi (toim.)

Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja  
Kirkko ja toiminta 153

Kirkkohallitus

Helsinki 2024

Kasteessa kaiken perusta – selvityksiä kirkollisten toimitusten teologiasta

© Kirkkohallitus/Piispainkokous

Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja, Kirkko ja toiminta 153  
Selvitykset ja mietinnöt

Ohjausryhmä: Jari Jolkkonen, Henri Järvinen, Anna-Kaisa Inkala,  
Kari Kopperi, Taina Manninen, Petri Määttä, Terhi Paananen

Asianumero: DKIR/967/04.02.00/2021

Ulkoasu: Milla Cotterill

Taitto: Grano Oy

Kannen kuva: Agricolan kasteakaavasta teoksessa: Käsikirja Castesta ia  
muista Christikunnan Menoista. Stocholmis MDXLIX.

Sisältyy kansalliskirjaston kokoelmiin.

ISBN 978-951-789-800-3 (nid.)

ISBN 978-951-789-801-0 (PDF, saavutettava)

ISSN 2341-9393 (painettu)

ISSN 2341-9407 (verkkojulkaisu)



Grano Oy, Vaasa 2024



# Sisällys

Johdanto .....	5
----------------	---

## OSA I

1 Kirkollisten toimitusten teologisia lähtökohtia .....	13
---	----

Jari Jolkkonen

2 Rukouksen teologia ja kieli .....	41
-------------------------------------	----


Anna-Kaisa Inkala, Henri Järvinen & Timo Viitanen

3 Siunauksen teologiaa .....	78
------------------------------	----

Antti Raunio & Kari Kopperi

4 Sielunhoidollisen kohtaamisen teologia kirkollisissa toimituksissa .....	95
---	----

Isto Peltomäki & Suvi-Maria Saarelainen

5 ”On meillä aarre verraton” – kirkollisten toimitusten musiikin teologia  .....	113
--	-----

Kati Pirttimaa & Anna Pulli-Huomo

6 Luterilaisten ja ortodoksisten pyhien toimitusten ruumiillinen semiotiikka .....	139
---	-----

Johan Bastubacka

## OSA II

7 Kaste on avoin ovi yhteisöön – kastelurgiasta ja kasteen toimittamisen käytännöistä .....	187
--	-----

Timo Helenius & Terhi Paananen

8	Konfirmaatio .....	248
	Kimmo Heinilä, Jarmo Kokkonen, Salla Poropudas & Petri Määttä	
9	Kirkon yhteyteen ottamisen teologia .....	308
	Seppo Häkkinen	
10	Avioliiton teologiaa vihkikaavan uudistusprosessin taustaksi ...	335
	Antti Yli-Opas	
11	Kodin siunaamisen teologiasta .....	376
	Taina Manninen	
12	Ripin teologia ja käytäntö  .....	385
	Paavo Kettunen & Johannes Alaranta	
13	Sairaana ehtoollinen osana potilaan henkistä ja hengellistä tukea .....	438
	Virpi Sipola	
14	Hautaan siunaamisen teologia ja hautajaisprosessi Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa .....	484
	Jouko M.V. Heikkinen	
15	Virkaan vihkimiset ja asettamiset .....	517
	Matti Repo	
16	Elämäntilanteet, monipuolisuus ja teologinen johtonukaisuus – johtopäätöksiä tehdyistä selvityksistä .....	547
	Kari Kopperi & Anna-Kaisa Inkala	
	Kirjoittajat .....	557



# Johdanto

Toukokuun 2021 piispainkokouksessa nousi esille kysymys kirkollisten toimitusten kirjan uudistamisesta. Tuolloin todettiin, että ennen kirjan uudistamista on aiheellista paneutua kirkollisten toimitusten teologiaan. Kysymys on yhtäältä toimituksiin sisältyvien teologisten kysymysten selkiyttämisestä ja joissakin tapauksissa jopa kannan muodostamisesta. Toisaalta kysymys on myös kontekstuaalisuuden haasteista.

Jatkotyöskentelyssä pohdittiin ensin kirkollisten toimitusten oppaan (*Sinä olet kanssani*, 2006) päivittämistä, mutta pian todettiin, että oppaan päivittäminenkin näyttää edellyttävän perusteellista selvitystä kirkollisten toimitusten teologiasta. Tuossa vaiheessa nähtiin, että tarve selvityksen tekemiseen johtuu monista tekijöistä. Kirkollisten toimitusten uudistamisessa 2000-luvun alussa ei riittävästi paneuduttu erilaisten toimitusten teologisiin perusteisiin, vaan hyödynnettiin jumalanpalvelusuudistuksen antia ja sovellettiin uudistuksessa kehittyntä näkemystä kirkollisten toimitusten jumalanpalvelusluonteesta. Toisen haasteen muodostaa eri yhteyksissä tehdyt havainnot papiston moninaisista ja usein epäselvistä tai puutteellisista näkemyksistä ja osaamisesta kirkollisiin toimituksiin liittyvissä teologisissa kysymyksissä. Kolmanneksi toimitusten teologiasta ei ole olemassa hyvää oppimateriaalia, jota voitaisiin hyödyntää yliopistollisessa teologikoulutuksessa tai kirkon täydennyskoulutuksessa.

Valmistelemissa keskusteluissa päädyttiin käynnistämään hanke kirkollisten toimitusten teologian selvittämiseksi ja toimitusten oppaan päivittämiseksi. Työskentelyä varten piispainkokous nimesi ohjausryhmän, jonka tehtävänä on ollut ohjata työskentelyä ja koota tulokset yhteen. Hankkeeseen koottiin piispainkokouksen, kirkkohallituksen toiminnallisen osaston sekä kirkon tutkimus ja koulutus -yksikön asiantuntemusta. Ohjausryhmän jäseniksi kutsuttiin piispainkokouksen pääsihteeri Kari Kopperi, piispainkokouksen teologinen sihteeri Anna-Kaisa Inkala, piispa Jari Jolkkonen, kirkkohallituksen toiminnalliselta osastolta kirkkoneuvos Petri Määttä, asiantuntija

Terhi Paananen ja kouluttaja Juhani Holma (myöhemmin Kirkon tutkimus ja koulutus -yksiköstä). Juhani Holman jäätyä eläkkeelle ohjausryhmän jäseneksi kutsuttiin hänen seuraajansa kouluttaja Henri Järvinen. Seurakuntatyön näkökulmaa ohjausryhmään toi kirkkoherra Taina Manninen Kuusamosta.

Alusta alkaen ohjausryhmä piti tärkeänä, että kirkollisista toimituksista tehdään useita erillisiä selvityksiä, jotka kootaan yhdeksi kirjaksi. Ohjausryhmän tavoitteena oli, että tehtävät selvitykset kohdistuisivat kirkollisiin toimituksiin sisältyviin teologisiin kysymyksiin. Tämä koskee esimerkiksi kastetta, avioliittoon vihkimistä tai hautaan siunaamista käsitteleviä artikkeleita siten, että painopisteessä on toimituksen teologia eikä kasteen, avioliiton ja kuoleman teologia koko laajuudessaan. On kuitenkin selvää, ettei esimerkiksi kastetoimituksen teologista analyysiä voi kokonaan irrottaa laajemmasta kasteteologisesta kokonaisuudesta.

Ohjausryhmä kutsui selvityksiä tekemään alan asiantuntijoita ja joistakin selvityksistä vastasivat ohjausryhmän jäsenet. Selvitysten tekeminen käynnistyi kesällä 2022. Niitä esiteltiin ohjausryhmän järjestämässä asiantuntijaseminaarissa Kirkon koulutuskeskuksessa huhtikuussa 2023. Seminaarissa kuullut esitykset sekä käyty keskustelu osoittivat, että kirkollisten toimitusten kirja kaipaa uudistamista. Seminaarin jälkeen kirjoittajat jatkoivat käydyn keskustelun ja ohjausryhmältä saamansa palautteen perusteella artikkeliansa työstämistä. Valmiit tuotokset on nyt koottu tähän artikkelikokoelmaan. Suurin osa artikkeleista on ammattilaisille kirjoitettuja asiantuntija-artikkeleita, mutta muutamat ovat vertaisarvioinnin läpikäyneitä tieteellisiä artikkeleita.

Teos koostuu kahdesta osasta. Ensimmäisessä selvitetään kirkollisiin toimituksiin liittyviä teologisia lähtökohtia sekä paneudutaan kaikissa toimituksissa esille nouseviin teologisiin elementteihin, kuten rukoukseen, siunaamiseen, sielunhoidollisiin ulottuvuuksiin, musiikkiin ja semiotiikkaan. Toisessa osassa tarkastelun kohteeksi tulevat yksittäiset kirkolliset toimitukset alkaen kasteesta ja päättyen virkaan vihkimisiin. Jokainen artikkeli pyrkii vastaamaan myös siihen kysymykseen, millä konkreettisella tavalla toimitusten kirja tulisi uudistaa artikkelin aiheena olevan kirkollisen toimituksen tai käsiteltävän teologisen teeman osalta?

*Jari Jolkkosen* artikkelissa paneudutaan syvällisesti kirkollisten toimitusten teologisiin lähtökohtiin sekä läpäiseviin teologisiin periaatteisiin. Esille nousevat esimerkiksi näkemyksemme kolmiyhteisestä Jumalasta, joka ilmaisee itsensä lahjoittavana rakkautena, sakramentaalinen sanakäsitys,

kontekstuaalisuus, yhteinen pappuus sekä kysymykset kirkollisten toimitusten eli kasuaalien tehtävästä. *Anna-Kaisa Inkalan, Henri Järvisen ja Timo Viitasen* artikkelissa paneudutaan rukouksen teologiaan ja kieleen. Kirjoituksessa tarkastellaan aluksi rukousta Raamatussa ja kirkon historiassa. Tämän jälkeen pohditaan rukouksen kieltä ja siihen liittyviä muotoja osana kirkon liturgista elämää. Lopuksi paneudutaan rukouselämään ja spiritualiteettiin.

*Antti Raunion ja Kari Kopperin* kirjoitus perustuu Antti Raunion asiantuntijalausuntoon kirkolliskokouksen käsikirjavalioikunnalle vuodelta 2003. Raunio oli muokkaamassa kirjoitustaan, mutta sairaus ja yllätyksenä tullut kuolema syksyllä 2022 keskeytti työn. Jäljelle jääneen materiaalin ja käytyjen keskustelujen pohjalta Kari Kopperi on täydentänyt ja viimeistellyt kirjoituksen. Siinä tarkastellaan siunaamisen raamatullista taustaa sekä Lutherin siunauskäsitystä, nostetaan esille luterilaisiin siunaustoimituksiin sisältyviä teologisia kysymyksiä sekä jäsenetään siunaukseen liittyviä teologisia ulottuvuuksia Jumalan siunauksen ja ihmisen siunauksen näkökulmista. *Isto Peltomäen ja Suvi-Maria Saarelaisen* artikkelissa syvennyttään sielunhoidollisen kohtaamisen teologiaan kirkollisissa toimituksissa. Kirjoituksessa eritellään kirkollisissa toimituksissa ja niiden yhteydessä käytävissä keskusteluissa tapahtuvaa kohtaamista ja siihen liittyviä teologisia ulottuvuuksia. Näitä valotetaan muun muassa terapeutin lähestymistavan, tunteiden, toivon, surun ja ilon kirkastumisen näkökulmista.

*Kati Pirttimaan ja Anna Pulli-Huomon* kirjoitus ”On meillä aarre verratton” keskittyy kristillisen kirkon musiikin teologiaan kirkollisten toimitusten näkökulmasta. Analyysissään he pohtivat musiikin teologian kautta kirkollisten toimitusten jumalanpalvelusluonnetta, sisältölähtöisyyttä, tunteiden ja kokemusten kenttää, merkityksellisyyttä, laatua sekä pyhyiden ja osallisuuden kokemuksia. He myös nostavat esille kysymyksiä musiikin teologian tutkimuksellisista haasteista sekä sen näkymisestä kirkon henkilöstökoulutuksessa. *Johan Bastubackan* artikkelissa syvennyttään pyhien toimitusten semiotiikkaan luterilaisen ja ortodoksisen kirkon näkökulmasta. Hän tarkastelee konkreettisesti sitä, mitä kirkollisissa toimituksissa tehdään ja vertailee luterilaista ja ortodoksista käytäntöä toisiinsa.

Näiden kirkollisia toimituksia läpäisevien teologisten teemojen jälkeen siirrytään kirjan toiseen osaan, jossa yksittäiset kirkolliset toimitukset asetuvat tarkastelun kohteiksi. Kastetta käsittelevässä artikkelissaan *Timo Helenius ja Terhi Paananen* selvittävät kasteliturgioiden ja kasteen toimittamisen käytäntöjen historiaa. He tarkastelevat, miten luterilainen reformaatio



muutti kastekaavaa ja sen sisältöä. Artikkelissa myös analysoidaan kuinka suomalainen konteksti sekä siihen liittyvät konventiot ovat muokanneet kasteen käytänteitä ja vieraannuttaneet kastetoimitukset kirkon liturgisesta elämästä. Kirjoituksen lopussa esitellään erilaisia skenaarioita kastetoimitusten tulevaisuudesta. *Kimmo Heinilän, Jarmo Kokkosen, Salla Poropudaksen ja Petri Määtän* artikkelissa paneudutaan konfirmaatioon. Kirjoituksessa esitellään konfirmaation historiaa erityisesti läntisessä protestanttisessa traditiossa ja osoitetaan konfirmaation teologian monikerroksisuus. Artikkelissa konfirmaation teologia kytketään kasteen teologiaan ja pohditaan osallisuuden merkitystä konfirmaatioissa ja sen käytännöissä.

Kirkon yhteyteen ottamisen teologiaa pohtivassa artikkelissaan *Seppo Häkkinen* tarkastelee toimituksen ja siihen liittyvien toimenpiteiden historiaa ja jäsentymistä. Hän myös vertailee eri kirkkojen käytäntöjä ja pohtii kirkon yhteyteen ottamiseen liittyviä mahdollisuuksia kasteteologian, kirkon uskoon tunnustautumisen, pastoraalisen kohtaamisen ja sielunhoidon näkökulmasta. *Antti Yli-Oppaan* ja työryhmän pohdinta avioliiton teologiasta sisältää avioliittoteologian erilaisten ulottuvuuksien esittelyä ja analyysiä niiden ilmenemisestä osana avioliittoon vihkimistä. Kirjoitus päättyy kysymään: kuinka voidaan laatia ratkaisu, joka on käytännössä sopivan mittainen, mutta sisällöltään rikas ja monipuolinen? Tiiviissä artikkelissaan kodin siunaamisen teologiasta *Taina Manninen* havaitsee, että kodin siunaamisen teologinen pohdinta on ollut vähäistä kirkkokäsikirjan uudistusprosesseissa. Kirjoituksessa tarkastellaan kodin siunaamista oman elämäntilanteen ja oman kodin näköisenä rukoushetkenä, sillä toimitus liittyy yleensä elämässä tapahtuneisiin merkittäviin muutoksiin.

*Paavo Kettunen ja Johannes Alaranta* analysoivat artikkelissaan ripin teologiaa ja käytäntöä. Kirjoituksessa kuvataan rippikäytäntöjen kehitystä sekä pohditaan, miten ne ilmentävät ripin teologiaa. Artikkelissa nostetaan esille kysymykset papin vaitiolovelvollisuudesta ja rippisalaisuudesta sekä pohditaan ripin ja sielunhoidon merkitystä toimituskeskusteluissa. Kirjoituksen johtopäätöksissä pohditaan ripin merkitystä ja mahdollisuuksia sielunhoidossa, kirkollisissa toimituksissa sekä osana kirkon jumalanpalveluselämää. Sairaana ehtoollista analysoivassa artikkelissaan *Virpi Sipola* mieltää sairaan ehtoollisen osaksi potilaan henkistä ja hengellistä tukea. Artikkelissa kuvataan sairaan ehtoollisen taustaa ja siihen liittyviä käytäntöjä eri kirkkokunnissa. Hän käy lävitse sairaan ehtoollisen toimittamisesta annettuja käytännöllisiä ohjeita ja näkökulmia, jotka on otettava huomioon, kun sairaalle

viedään ehtoollista. Artikkelissa myös analysoidaan sairastuneen henkisiä ja hengellisiä tarpeita sekä ehtoollisen merkitystä sairauden keskellä.

*Jouko Heikkisen* kirjoituksessa haetaan siunaamisen teologiasta ja hautajaisprosessista analysoidaan kirkon käytäntöjä ja niihin liittyviä teologisia periaatteellisia ratkaisuja. Kirjoituksessa lähestytään hautaan siunaamista Jumalan haltuun jättämisenä ja rukouksena edesmenneen puolesta. Artikkelisi sisältää olennaista pohdintaa myös sielujen hoitamisesta, surun kohtaamisesta ja omaisten tukemisesta.

Teoksen viimeisessä artikkelissa *Matti Repo* selvittää virkaan vihkimisen teologiaa. Kirjoituksessa nostetaan esille se, miten virka on osa kirkon pysyvää rakennetta ja että messussa tapahtuva virkaan vihkiminen on koko kirkon hengellinen toimitus. Repo liittyy vihkimistoimitukset ekumeenisiin yhteyksiin ja pohtii, miten toimituksia tulisi kehittää hyödyntäen ekumeenisiä kokemuksia.

Kuten edellä olevasta voi havaita, teos antaa laajan ja monipuolisen kuvan kirkollisista toimituksista ja niiden teologiasta. Artikkelit eivät kuitenkaan anna yksiselitteistä vastausta kirkollisten toimitusten teologiaan ja toimitusten kehittämistarpeisiin. Vaikka selvitysten tekemistä on ohjattu piispainkokouksen asettamassa ohjausryhmässä, teos ei ole piispainkokouksen kannanotto. Kokonaisuus muodostuukin asiantuntijoiden ja tutkijoiden puheenvuoroista ja näkökulmista kirkollisten toimitusten teologiaan, jossa jokainen kirjoittaja on vastuussa omasta kirjoituksestaan.

Teoksen tavoitteena on alun perin ollut, että se palvelisi pohjaselvityksenä konkreettiselle toimitusten kirjan uudistamiselle. Tämä on yksi syy siihen, että teoksen loppuun toimittajat ovat kirjoittaneet johtopäätösluvun. Siinä nostetaan esille ehdotuksia kirkollisiin toimituksiin liittyvistä kehittämisen tarpeista ja mahdollisuuksista. Johtopäätöksiin kiteytetyt huomiot toiminevat perusteluina sille, että kirkossa käynnistetään kirkollisten toimitusten kirjan uudistaminen. Moniin teemoihin on syytä palata, kun mietitään toimitusten kirjaan sisältyviä teologisia linjauksia, tai konkreettisesti uudistetaan toimitusten kirjan sisältöä ja siihen liittyviä ohjeita. Uudistuksen ohella toivomme teoksen palvelevan myös oppikirjana sekä kirkon työhön opiskelevia että täydennyskoulutukseen osallistuvia kirkon työntekijöitä.

Helsingissä 15. päivänä tammikuuta 2024

Ohjausryhmä



OSA I





# 1 Kirkollisten toimitusten teologisia lähtökohtia

**Jari Jolkkonen**

## 1.1 Kirkollisten toimitusten merkitys

Kirkollisten toimitusten perimmäisenä tarkoituksena on tuoda kolmiyh-teisen Jumalan läsnäolo ja rakkaus ihmisten keskelle ja välittää heille osallisuus pelastukseen. Niitä vietetään elämän käännekohtissa, siis ihmisen elämän tärkeimmissä, ladatuimmissa ja herkimmissä tilanteissa. Tällaisia ovat esimerkiksi syntymä, aikuistuminen, avioituminen, sairastaminen ja kuolema. Niiden yhteydessä vietettäviä kirkollisia toimituksia, kuten kastetta, konfirmaatiota, avioliittoon vihkimistä, kodin siunaamista, sairaan voitelua ja hautaan siunaamista, kutsutaankin *kasuaalitoimituksiksi* (lat. *casus*, tapaus, tilanne).

Kasuaalitoimituksissa on tiivistetysti sanottuna kyse siitä, että elämän merkityksellisissä tilanteissa ihmiset kokoontuvat yhteen Jumalan kasvojen eteen viettämään pyhää toimitusta, jossa heidän elämänsä keskelle tuodaan Jumalan sana ja rukous. Jo tähän lähtökohtaan on rakennettu sisään ajatus vuoropuhelusta: kirkollisissa toimituksissa on kyse elävästä vuorovaikutuksesta Jumalan todellisuuden ja ihmisen elämän välillä.<sup>1</sup>

1 Kirkollisten toimitusten opas 2006, 4–14 (myöhemmin: Opas 2006); Lempääläinen 2004, 11–19.

## 1.2 Kirkolliset toimitukset osana jumalanpalveluselämän kokonaisuutta

Nykyinen Kirkollisten toimitusten kirja hyväksyttiin kirkolliskokouksessa marraskuussa 2003. Se oli osa syvällistä jumalanpalveluksen uudistamisprosessia, joka oli käynnistynyt jo 1988, kun kirkolliskokous asetti kirkkokäsikirjakomitean. Nykyisen toimitusten kirjan uudistaminen on siten nähtävä osana pitkää jumalanpalveluselämän uudistamisprosessia. Tämä yhteenkuuluvuus käy ilmi myös siinä, että Kirkkokäsikirja ei ole yksi kirja, vaan kokonainen kirjasto, kuten seuraavasta käy ilmi.

Nykyinen Kirkkokäsikirja muodostuu kolmesta pääosasta. *Jumalanpalvelusten kirja* (I-pääosa, lat. *Missale*) sisältää kiinteät jumalanpalvelusten kaavat kirkkovuoden erityisaineistoihin, päivän rukoushetkien kaavat sekä messusävelmistö. *Evangeliumikirja* (II-pääosa, lat. *Lectioarium*) sisältää ne vaihtuvat Raamatun lukukappaleet ja kollehtarukoukset, joita käytetään kirkkovuoden mukaan jäsenyissä seurakunnan jumalanpalveluksissa. Näihin kirjoihin sisältyy siis myös vuorokauden mukaan rakentuvien hetkirukousten kaavat. Tässä mielessä kirkkokäsikirjaan sisältyy se, mitä on perinteisesti kutsuttu rukoushetkien kirjaksi (lat. *Breviarium*). Uuteen kirkkokäsikirjaan ei siis sisälly *erikseen* rukoushetkien kirjaa, mutta Heikki Kotila ja Osmo Vatanen ovat toimittaneet Jumalanpalvelusten kirjan ja Evangeliumikirjan aineistoa täydentäen *Rukoushetkien kirjan* ja Matti Aaltonen *Rukoileva kirkko* -nimisen breviarion.<sup>2</sup>

*Kirkollisten toimitusten kirja*, siis kirkkokäsikirjan III-pääosa, puolestaan sisältää 1) kasuaalitoimitukset, 2) vihkimistoimitukset ja 3) rukoushetket eri elämäntilanteissa. Tämä Kirkkokäsikirjan viimeinen pääosa siis jakaantuu vielä kolmeen alaosaan. Toimitusten kirjan 1-osa, *Kasuaalitoimitukset*, sisältää tyypillisimmät kirkolliset toimitukset, kuten kaste, konfirmaatio, kirkon yhteyteen ottaminen, avioliiton solmiminen, hautaus, yksityinen rippi, sairaan ehtoollinen ja kodin siunaaminen. Ne johtaa tavallisesti pappi. Tästä osasta käytetään lännen kirkossa perinteisesti latinan termiä *Rituale*.

Toimitusten kirjan 2-osa sisältää vihkimiset, virkaan asettamiset ja tehtävään siunaamiset. Niitä vietetään seurakunnan yhteisessä messussa ja

2 Kotila & Vatanen (toim.) 2002; Aaltonen (toim.) 1996.

ne toimittaa piispa (tai hänen määräämänsä pappi). Niinpä tämän osan perinteinen nimi on *Pontificale*.

Toimitusten kirjan 3-osa, *Rukoushetkiä*, sisältää nimensä mukaisesti rukoushetkiä erilaisiin tilanteisiin, kuten perheen vuosipäivien viettoon, kuoleman kohtaamiseen, seurakunnan juhlapäiviin ja erilaisten tilojen käyttöönottoon. Ne ovat rakenteeltaan kaikkein väljimpiä, ja ne voi johtaa kuka tahansa seurakuntalainen.

*Raamattu*, tarkemmin sanoen kulloinenkin raamatunkäännös, antaa jumalanpalveluksille ja kirkollisille toimituksille hengellisen sisällön, teologiset perusteet sekä – ja tämä usein unohtuu – myös kielen. *Virsikirja* ja messusävelmistö antavat rungon jumalanpalvelusten ja kirkollisten toimitusten musiikille – samalla kun uudenlaista hengellistä musiikkia syntyy jatkuvasti. Piispainkokouksen hyväksymät jumalanpalveluselämän oppaat, *Jumalanpalveluksen opas* (2009) ja *Kirkollisten toimitusten opas* (2006) sisältävät teologiset kuvaukset pyhien toimitusten hengellisestä merkityksestä ja antavat kaavojen käyttöä koskevia soveltamisohjeita. Näin kirkolliset kirjat muodostavat kokonaisuuden, jossa kaikki osat kuuluvat yhteen.<sup>3</sup>

## 1.3 Kirkollisten toimitusten kirjan keskeiset teologiset periaatteet

Koska *Kirkollisten toimitusten kirja* on osa laajempaa jumalanpalvelusuudistuksen kokonaisuutta, se rakentuu vuosina 1988–2003 läpiviedyn jumalanpalvelusuudistuksen periaatteiden varaan myös teologisesti. Seuraavaksi kuvataan, miten nämä keskeisimmät teologiset ja pastoraaliset periaatteet ilmenevät kirkollisissa toimituksissa.<sup>4</sup>

- 3 Suomen moniuskontoitumisen johdosta piispainkokous on hyväksynyt vielä asiakirjan *Kohti pyhää – uskontojen kohtaaminen kirkollisissa toimituksissa* (2013). Se on käytännössä kirkkomme ensimmäinen uskontoteologinen, kristinuskon suhdetta muihin uskontoihin määrittelevä asiakirja.
- 4 Esitys pohjautuu erityisesti viiteen seuraavaan lähteeseen: Kirkkokäsikirjakomitean Välimietintö (Jumalan kansa juhla, 1992) ja loppumietinnön Perustelut (1997), piispainkokouksen hyväksymä Kirkollisten toimitusten opas (2006) sekä Lempiäinen 2004 ja Hytönen 2005. Muu kirjallisuus käy ilmi kirjallisuusluettelosta.



**1. Kolmiyhteinen Jumala.** Kristillisen uskon mukaan kolmiyhteinen Jumala on luonut maailman ja pitää sitä jatkuvasti yllä. Hän on syntynyt ihmiseksi Kristuksessa ja lunastanut ihmisen synnin, kuoleman ja Saatanan vallasta. Pyhän Henkensä välityksellä hän jakaa lahjojaan ja tekee yhä uudet sukupolvet osallisiksi pelastuksesta: synnyttää katumuksen, herättää uskon Kristukseen, kutsuu kirkon yhteyteen, vahvistaa rakkautta lähimmäiseen ja tekee osalliseksi ruumiin ylösnousemuksesta ja iankaikkisesta elämästä.

Oppi kolmiyhteisestä Jumalasta on sekä jumalanpalvelusten että kirkollisten toimitusten kantava vakaumus.<sup>5</sup> Se yhdistää kirkkomme varhaisten kristittyjen yhteiseen uskoon ja ekumeeniseen traditioon – muutenhan luterilaisuus olisi lahkolaisuutta. Se varjelee jumalakäsitystä kaventumasta vain yleiseksi luomisuskoksi, ankaraksi moraalijärjestelmäksi tai maailmankielteiseksi pyhityskristillisyydeksi. Kristillinen usko ei myöskään ala vanhurskauttamisopista, vaikka tämä onkin luovuttamaton osa luterilaista uskonkäsitystä. Luterilainen reformaatio ymmärsi vanhurskauttamisopin nimenomaan kolminaisuusopin ja kristologian yhteydessä. Ilman niitä oppi uskonvanhurskaudesta hajoaa.

Usko kolmiyhteiseen Jumalaan ja hänen nimensä erityiseen voimaan ilmenee konkreettisesti esimerkiksi siinä, että kaikki kirkolliset toimitukset alkavat ja päättyvät kolmiyhteisen Jumalan, Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen. Se ilmenee myös esimerkiksi psalmin ns. ”pikkukunniassa”, apostolisessa uskontunnustuksessa ja monissa siunaamisen formeleissa.

**2. Jumala itsensä lahjoittavana rakkautena.** Kolminaisuusoppi ei ole vain abstrakti teoria, vaan itse evankeliumi. Se kuuluttaa, että kolmiyhteinen Jumala on itsensä lahjoittava rakkaus, joka jakaa jatkuvasti lahjojaan. Martti Luther yhdistää Isossa katekismuksessaan opin Jumalan kolminaisuudesta ajatukseen lahjarakkaudesta: ”Isä antaa meille koko luomakunnan, Kristus koko työnsä ja Pyhä Henki kaikki lahjansa.” Koko Raamatun läpi kulkee kertomus kolmiyhteisen Jumalan pelastavista teoista: siitä, kuinka Jumala jakaa lahjojaan, etsii ihmistä, toteuttaa pelastuksen ja tekee yhä uudet ihmiset siitä osallisiksi. Esimerkiksi ehtoollisrukous, uskontunnustus ja kasteen edellä lausuttava vedenpaisumusrukous julistavat liturgisessa yhteydessä tätä kertomusta Jumalasta itsensä lahjoittavana rakkautena.<sup>6</sup>

5 Perustelut 1997, 41–43; Opas 2006, 8; Hytönen 2005, 34–38, 60–62 ja 258–263.

6 Perustelut 1997, 42; Opas 2006, 8–9; Lempiäinen 2004, 13.

Kirkollisten toimitusten kannalta on ratkaisevaa, että usko Jumalaan itsensä lahjoittavana rakkautena saa läpäistä koko toimituksen: sen tulee heijastua rukouksissa, virsissä, kausaalipuheessa, lukukappaleissa, siunauksen sanoissa – sanalla sanoen kaikessa. Esimerkiksi rukousten kannalta on tärkeää, että pyyntöjen edellä muistetaan, mitä hyvää Jumalan on tehnyt ja vedotaan hänen hyvyteensä (eikä ihmisen oman uskon vahvuuteen tai moraalisiin saavutuksiin). Yhtä tärkeää on, että uskalletaan pyytää sitä hyvää, mitä Jumala sanassaan lupaa (eikä tyydytä esimerkiksi vain epä-määräisiin pyyntöihin tai tunteiden kuvauksiin).

**3. Sakramentaalinen sanakäsitys.** Edellisestä seuraa, että Jumala tulee ihmisen luo ja jakaa lahjojaan *sanansa välityksellä*. Luterilaisuudessa Jumalan sanalla on rikas merkitys: Kristus on *ihmiseksi syntynyt* Sana, Pyhä Raamattu on *kirjoitettu* Jumalan sana, sakramentti on *näkyvä sana* ja saarna on *julistettua* Jumalan sanaa, siis evankeliumin kuuluttamista ajankohtaisesti ja tuoreesti. Rikkaalla ja sakramentaalisella sanakäsityksellä on merkittäviä seurauksia kasuaalien teologian kannalta.<sup>7</sup>

Kirkollisissa toimituksissa Jumalan sana tarkoittaa kaikkea luettua ja laulettua sanaa. Sakramentaalinen sanakäsitys merkitsee, että Jumala tulee eläväksi ja läsnä olevaksi Raamatun lukukappaleissa, papin toimituspuheessa, vuorotervehdyksissä, kehotuksissa, virsissä ja lauluissa. Toimituksissa julistettu ja laulettu sana ei vain viittaa itsensä ulkopuolelle, jossakin kaukana olevaan Jumalaan. Jumalan sana sisältää hänen läsnäolonsa ja voimansa. Jumalan sana antaa, mitä lupaa. Se synnyttää uskoa, vahvistaa rakkautta ja rohkaisee luottamaan tulevaan.

Sakramentaalinen sanakäsitys edellyttää, että evankeliumia julistetaan ”puhtaasti” (lat. *pure*), kuten Augsburgin tunnustuksessa asia ilmaistaan. Mikäli Kristuksesta ja hänen lupauksistaan syystä tai toisesta vaietaan, voi kysyä, miten usko voi syntyä ja mihin se voi kiinnittyä.<sup>8</sup>

**4. Kristuksen läsnäolo.** Jumalanpalvelusten tavoin myös kirkollisissa toimituksissa on kysymys Kristuksen läsnäolosta meidän keskellämme. Jeesuksessa Jumala itse syntyi ihmiseksi kaikkien inhimillisten olojen alaisuuteen. Kristus syntyi ja kuoli, iloitsi ja itki, kuten kuka tahansa ihminen. Hän on läsnä ja vaikuttaa kirkon pyhissä toimituksissa: ”Missä kaksi tai kolme on

7 Perustelut 1997, 44; Opas 2006, 9–10; Välimietintö 1992, 39.

8 Sakramentaalisesta saarnasta ja sen sisällöllisistä edellytyksistä ks. Peura 2001, 93–118.

koolla minun nimessäni, siellä minä olen heidän keskellään” (Matt. 18:20). Kristuksen läsnäolo toteutuu siellä, missä hoidetaan hänen armovälineitään eli julistetaan Jumalan sanaa ja toimitetaan pyhiä sakramentteja.<sup>9</sup>

Usko Kristuksen läsnäoloon ilmenee esimerkiksi alttarin kunnioittamisena, seisomaan nousemisena evankeliumin lukemisen aikana ja polvistumisena ja kumartamisena ehtoollisen vastaanottamisen yhteydessä.

Joissakin protestanttisissa perinteissä korostetaan Jumalan ja maailman etäisyyttä: majesteettisen kunniansa takia Jumala on kaukana, ja vain välillisesti kohdattavissa erilaisten vaikutusten kautta. Jos ajatus Kristuksen läsnäolosta kirkon pyhissä toimituksissa heikkenee tai katoaa, toimitukset uhkaavat jäädä merkityksettömiksi. Poissaolevasta Jumalasta on lyhyt matka abstraktiin, etäiseen ja deistiseen Ensimmäiseen liikuttajaan. Sellainen jää ihmiselle eksistenttisesti tyhjäksi. Sellaisesta on lyhyt matka jumalaan, jota ei tarvita. Sellainen, jota ei tarvita, muuttuu merkityksettömäksi.

**5. Kasuaalit vahvistavat ihmisen uskoa ja kirkon jäsenyyttä.** Pyhien toimitustensa kautta seurakunta palvelee omia jäseniään. Oikein hoidettuna ne vahvistavat kirkon jäsenten uskoa ja yhteyttä omaan seurakuntaan.<sup>10</sup> Ne ovat yhä monille keskeinen ja jopa tärkein syy kuulua kirkkoon, vaikka tämän kirkkoon kuulumisperustelun merkitys on jonkin verran vähentynyt.

Kaste antaa vahvan teologisen perustan kaikille toimituksille. Kaste perustuu Kristuksen käskyyn ja lähetystehtävään. Se lahjoittaa syntien anteeksiantamuksen ja tekee osalliseksi Jumalan armosta, Kristuksen pelastavista teoista ja Pyhän Hengen lahjoista (Iso Katekismus). Samalla se kutsuu Kristuksen seuraamisen tielle. Siten se velvoittaa vanhempia ja seurakuntaa huolehtimaan kastetun kristillisestä kasvatuksesta.

Vahvalla kastekäsityksellä on myös pastoraalisia seurauksia. Kun pappi tapaa omaisia kirkollisten toimitusten yhteydessä, hän ei voi eikä hänen tarvitse suhtautua heihin uskosta osattomina pakanoina. Kaste antaa teologisesti vahvan perustelun sille, että lähtökohtaisesti ihmisiä lähestytään ”omina” eli seurakunnan jäsenenä ja ”sisäpuolisina” eli kirkon hengellisessä yhteydessä elävinä.

Yhtä lailla myös aikuisena kastetun hengellistä kasvua tulee tukea. Nykyisin nuorena ja aikuisiällä tapahtuvat kasteet ovat yleistyneet. Suomeen

9 Perustelut 1997, 43–44; Opas 2006, 8; Lempiäinen 2004, 13; Hytönen 2005, 258–264.

10 Opas 2006, 11 ja 13; Lempiäinen 2004, 14.

tulee maahanmuuttajia ja osa heistä tahtoo kääntyä kristityksi ja ottaa vastaan kasteen luterilaisessa seurakunnassa. Heille päätös kasteesta on hyvin tietoinen, ja jotkut ovat joutuneet maksamaan siitä ison hinnan. Kun pääkaupunkiseudulla alle puolet lapsista kastetaan, moni lapsena kastamatta jäänyt liittyy kirkkoon kasteen kautta rippikoulun yhteydessä tai myöhemmin aikuisiällä. Tämä merkitsee uutta haastetta, ja myös mahdollisuutta. Uudessa tilanteessa kasuaaleilla on yhä suurempi yhteys kirkon lähetystehtävään.

**6. Kasuaalit toteuttavat lähetystehtävää.** Kirkollisiin toimituksiin osallistuvien joukossa on uskoa rohkeasti tunnustavia, mutta myös sitä arasti tunnustelevia. Omaisissa ja osallistujissa on yhä enemmän niitä, jotka syystä tai toisesta eivät tunne kirkon uskoa tai eivät koe sitä omakseen. Kirkollisilla toimituksilla on siten missionaarinen ja evankelioiva luonne.<sup>11</sup>

Vaikka kaste antaa pastoraalisesti vahvan perustelun kohdata seurakunnan jäseniä, samalla on rehellistä tunnustaa se sosiologinen tosiasia, että monet kirkollisiin toimituksiin osallistuvat ovat vieraantuneita kristillisestä uskosta. Monet eivät tunne sitä tai eivät koe sitä omakseen. Tieto kristillisen uskon perusvakaumuksista on heikentynyt. Niiden joukko, jotka ilmoittavat uskovansa ”toisin kuin kirkko opettaa” on kasvanut. Joillakin kirkon jäsenillä voi olla ennakkoluuloja, toisilla taas älyllisiä esteitä, esimerkiksi vaikeuksia sovittaa yhteen kristillistä maailmankatsomusta ja tieteellistä maailmankuvaa. Kastettujen joukossa on myös uskonnollisesti välinpitämättömiä, jotka eivät yksinkertaisesti koe kiinnostusta hengellisen elämän kysymyksiin.

Uskonnollinen vieraantuminen on tosiasia, jota ei pidä pyrkiä kiistämään tai oikeuttamaan, vaan joka on rehellisesti kohdattava. Toisaalta ihmisen luonnollisen elämänkaaren varaan rakentuvat kirkon pyhät toimitukset voivat olla myös yksi ratkaisu. Ne tarjoavat hyviä mahdollisuuksia tavoittaa niitä, jotka eivät Kristusta vielä tai enää tunne. Oikea ratkaisu ei ole heikentää, laimentaa ja häivyttää kirkollisten toimitusten uskonnollista sisältöä. Silloin tehdään kaksinkertainen karhunpalvelus. Vaikka kasuaaleilla on sosiologinen ulottuvuus, viisasta ei ole rakentaa toimituksia pelkästään vieraantuneiden ehdoilla tai vain heidän (usein oletettujen ennakkoluulojen) varaan. On ylipäänsä riskialtista olettaa seurakuntalaisten uskon määrää,

11 Perustelut 1997, 53–55; Opas 2006, 13; Lempiäinen 2004, 13; Hytönen 2005, 44–48.

laatua tai odotuksia. Mitä rohkeammin kirkollisen toimituksen sanat ja teot ilmaisevat Jumalan hyvyyttä ja rakkautta kaikkia kohtaan, sitä vahvemmin ne puhuttelevat kaikkia ihmisiä.

Kirkollisten toimitusten yhtenä tarkoituksena on rohkaista ja vahvistaa niitä seurakuntalaisia, jotka kokevat etäännyneensä seurakunnasta ja sen uskosta. Jokainen toimitus todistaa Jumalan rakkaudesta sanoin ja teoin. Jokainen toimitus kutsuu Kristuksen ja hänen kirkkonsa yhteyteen.

Kun kirkkoon kuulumaton kantasuomalainen aikuinen tai toisesta kulttuurista Suomeen muuttanut kastetaan, paikalla on usein laaja joukko omaisia. Sama koskee tietysti muitakin pyhiä toimituksia. Siksi kasuaalit toimitetaan yhä useammin lähetystilanteessa.

**7. Sakramentaalisuus ja karismaattisuus.** Jokaisella toimituksella on oma erityinen luonne. Yhteistä kaikille on se, että kaikki kirkon pyhät toimitukset välittävät Jumalan hyviä lahjoja ja ovat tässä mielessä sakramentaalisia. Vaikka luterilaisessa perinteessä vain kastetta ja ehtoollista on pidetty varsinaisina sakramenteina – ne sisältävät Kristuksen asetuksen, armonlupauksen ja aineen (vesi, leipä, viini) – kaikissa kirkollisissa toimituksissa on kyse Kristuksen todellisesta läsnäolosta seurakunnan keskellä (reaalipreesenssi). Kaikissa toimituksissa Pyhä Henki toimii sanan välityksellä. Tässä mielessä ne kaikki ovat karismaattisia.<sup>12</sup>

Tällä on olennaisia seurauksia. Esimerkiksi konfirmaatiota tai avioliittoon vihkimistä ei tule antropologisoida ja kaventaa pitämällä niitä vain oikeudellisina toimina tai vain ihmisen psyykkistä hyvinvointia tukevina siirtymäriiteinä – vaikka niillä voi olla myös oikeudellisia ja psyykkisiä seuraamuksia. Kasuaalit ovat kirkon pyhiä toimituksia, jotka perustuvat Jumalan sanaan, käskyyn ja lupaukseen ja joissa Jumala itse jakaa lahjojaan.

Jotta kaikkien toimitusten sakramentaalisuus ja karismaattisuus voidaan ymmärtää, on jo tässä vaiheessa annettava alustava kuvaus keskeisimpien toimitusten merkityksestä.<sup>13</sup>

Kaste perustuu Kristuksen käskyyn ja on kristittynä olemisen perusta (Matt. 28:18–20). Siinä ihminen otetaan Kristuksen ja hänen kirkkonsa yhteyteen. Kristuksen käskyn ja armonlupauksen takia kasteella on täysin

12 Opas 2006, 9; Lempiäinen 2004, 15.

13 Esimerkiksi Opas 2006 sisältää tiivistetyn ja Lempiäinen 2004 laajemman kuvauksen kunkin toimituksen teologisesta merkityksestä.

ainutlaatuinen asema: se on kaikkien kirkollisten toimitusten äiti, ihmisen henkilökohtainen helluntai ja koko kristillisen elämän perusta.

Rippi perustuu Kristuksen lupaukseen (Joh. 20:22). Siinä Jumala lahjoittaa katuvalle syntien anteeksiantamuksen ja uudistaa häntä. Konfirmaatiossa vahvistetaan kastetun uskoa (eikä siis kastetta) siunaamalla hänet ja rukoilemalla hänen puolestaan. Samalla konfirmoitava tunnustaa itsen uskon, johon hänet on lapsena kastettu ja ottaa vastaan ehtoollisen sakramentin.<sup>14</sup> Avioliitto on Jumalan asettama (Matt. 19:6), ja vihkimisessä siunataan puolisoitten solmima liitto (eikä siis vain rakkautta).<sup>15</sup> Samalla vahvistetaan kihlaparia evankeliumilla ja rukoillaan heidän puolestaan. Sairaana puolesta rukoileminen ja öljyllä voitelu ovat apostolinen käytäntö, jossa vahvistetaan evankeliumin, rukouksen ja öljyllä voitelun kautta sairastavaa ja hänen luottamustaan Jumalan läsnäoloon (Jaak. 5:14–15). Hautaan siunaamisessa vainajalle tehdään viimeinen palvelus ja hänet annetaan armollisen Jumalan haltuun: ”Isä, sinun käsiisi minä annan henkeni” (Ps. 31; Luuk. 23:46). Ruumis haudataan maahan, vainajan puolesta rukoillaan ja surevia lohdutetaan ylösnousemuksen toivolla.

Virkaan vihkimisen olennaiset elementit ovat kutsu, vihkiminen ja lähettäminen: kutsutuille välitetään kirkon hengellinen virka rukouksen ja käten päällepanemisen kautta ja heidät lähetetään palvelemaan Kristuksen kirkkoa. ”Älä lyö laimin armolahjaa (kreik. *kharisma*), jonka sait silloin, kun vanhimmat profeettain sanojen perusteella panivat kätensä sinun päällesi” (1. Tim. 4:14). Luterilaisessa teologiassa voidaan puhua (aristoteelisen filosofian käsitteistön sijasta) raamatullisin termein *karismasta* eli Pyhän Hengen armolahjasta. Kirkon virkaan vihkiminen välittää ”vihkimyksen armon” (*gratia ordinationis*). Se annetaan tukemaan ja vahvistamaan kirkon virkaan vihittyä seurakunnan palvelutehtävässä. Sitä ei siis anneta henkilökohtaiseksi etuoikeudeksi korvaamaan tai täydentämään kasteessa saatua Pyhän

14 Konfirmaation teologiasta luterilaisen kasteteologian näkökulmasta ks. Jolkonen 2004.

15 ”Jumalan siunauksen kohteena on se liitto, jonka puolisoit solmivat.” Rakkauten lahja 2008, 68. Avioliiton teologiasta on 2000-luvulla noin kymmenkunta kirkolliskokouksen ja piispaikokouksen selvitystä.

Hengen lahjaa, vaan seurakuntayhteisön rakentamista ja seurakuntalaisten pelastumista varten.<sup>16</sup>

Kaste ja ehtoollinen välittävät pelastavan armon, mutta ihminen tarvitsee jatkuvasti kasvamista armossa, ja siksi myös ihmisen pyhitystä palvelevat kirkon pyhät toimitukset ovat tärkeitä. Edes luterilaisuuden omista lähtökohdista käsin ei ole syytä tehdä jyrkkää eroa sakramenttien ja ei-sakramenttien välille. Myöhemmin vakiintunut tapa rajata sakramenttien lukumäärä kahteen perustuu aivan tiettyyn myöhäiskeskiaikaiseen keskusteluun sakramentin määritelmästä. Jos määritelmää lavennetaan koskemaan kaikkea, mihin liittyy Jumalan käsky ja lupaus, silloin myös sakramentin määritelmä laajenee. Silloin voi olla helpompi nähdä pappisvihkimykseen, avioliittoon vihkimiseen ja jopa rukoukseen liittyvä sakramentaalinen ulottuvuus: ne kaikki välittävät Jumalan lahjoja, kuten Augsburgin tunnustuksen puolustus huomauttaa:

Loppujen lopuksi, jos sakramenttien joukkoon pitäisi lukea kaikki se, mikä perustuu Jumalan käskyyn ja mihin liittyy lupauksia, miksi emme lisäisi siihen vielä rukoustakin – sitä jos mitä voitaisiin sanoa sakramentiksi. Perustuuhan se Jumalan käskyyn, ja siihen liittyy monia lupauksia. Sen korottaminen sakramenttien joukkoon lisäisi sen arvostusta ja kehottaisi ihmisiä rukoilemaan. Sakramentiksi voitaisiin laskea myös almujen anto ja koettelemukset – nekin merkkejä, joihin Jumala on liittänyt lupauksia. Jääköön tämä kuitenkin sikseen! Eihän kukaan järkevä rupea rettelöimään lukumäärästä tai sanoista, kunhan vain säilytetään kaikki se, mikä perustuu Jumalan käskyyn ja mihin liittyy lupauksia. Tärkeämpää on ymmärtää, millä tavoin sakramenteja on käytettävä.<sup>17</sup>

**8. Kirkolliset toimitukset rukouksena.** Jumalan sanan rinnalla rukous on kirkollisten toimitusten toinen kantava rakennusaines. ”Kaikki, minkä

16 Varhaisista luterilaisista teologeista ”vihkimyksen armosta” (*gratia ordinatio- nis*) ja Pyhän Hengen lahjasta vihkimyksen yhteydessä puhuivat 1500-luvulla esimerkiksi Nicolaus Selnecker, Martin Chemnitz, Valentin Ernst Löscher ja Johannes Mathesius. Kasvavaa yhteyttä 2017, § 75.

17 Apologia XIII, 16–17 (Tunnustuskirjat 1990, 187).

Jumala on luonut, on hyvää, eikä siitä tarvitse hylätä mitään, kun se otetaan kiittäen vastaan. Jumalan sana ja rukous pyhittävät sen” (1. Tim. 4:4–5).

Rukous perustuu Jumalan käskyyn ja lupaukseen. Uuden testamentin mukaan Jeesus rukoili paljon (Luuk. 6:12; 11:1 ja 22:39). Hän kehotti seuraajiaan: ”Aina tulee rukoilla, koskaan lannistumatta” (Luuk. 18:1). Jeesuksen opettama Isä meidän -rukous kuuluu käytännössä kaikkiin jumalanpalveluksiin ja kirkollisiin toimituksiin. Korotettuna Herrana Kristus rukoilee seurakunnan puolesta (Room. 8:34). Ja kun seurakunta ei tiedä, kuinka rukoilla, Pyhä Henki hoitaa sanatonta rukouspalvelusta seurakunnan puolesta (Room. 8:26).<sup>18</sup>

Jumalan käskyn ja lupauksen lisäksi rukous perustuu myös ihmisen iloon ja hätään. Kun ihmiselle tapahtuu jotakin hyvää, hän etsii, tietoisesti tai tietämättä, kohdetta kiittollisuudelleen. Kun ihminen joutuu vaaraan tai hänelle tapahtuu jotakin pahaa, hän etsii usein apua ylhäältä. Kristillinen usko antaa kohteen kiittollisuudelle. Vastoinkäymisissä se rohkaisee turvautumaan Jumalaan. Molemmat ilmenevät rukouksena, yksityisenä ja yhteisenä.

Jumalanpalvelusten ja kirkollisten toimitusten yhteydessä rukoukset rakentuvat erityisesti muistamisen (anamneesi) ja avuksi huutamisen (epikleesi) varaan.<sup>19</sup> Rukouksia ei aloiteta heti pyynnöllä, vaan Jumalan pelastavien tekojen muistamisella. Tällaista liturgista muistamista ei pidä ymmärtää ”sen kertomisena Jumalalle, minkä hän jo tietää” – tällainen nuiva lähtökohta trivialisoi rukouksen. Tietenkin Jumala tietää kaiken ja silti hän on käskenyt meidän rukoilla. Kyse ei ole myöskään seurakuntalaisten opettamisesta.

Jumalan pelastavien tekojen muistaminen liturgisessa rukouksessa suojelee Jumala-keskeisyyttä ja varjelee vääränlaiselta ihmiskeskeisyydeltä. Muistaminen merkitsee *representatiota*, jossa Jumalan pelastavat teot tuleva läsnä oleviksi tässä ja nyt. Jumalan toiminta historiassa antaa myös syyn ja perustelun turvautua häneen tänään. ”Kristus, sinä rakkauden lähde. Sinä pyhitit kerran Kaanaan häät läsnäolollasi, ole läsnä myös tässä hääjuhlassa, jossa NN ja NN solmivat avioliiton” (avioliittoon vihkiminen). Myös vanhurskauttamisopin kannalta on olennaista, että seurakunta vetoaa ihmisten saavutusten sijasta siihen hyvään, mitä Jumala on tehnyt

18 Perustelut 1997, 56–57; Opas 2006, 10.

19 Muistamista (anamneesi) ja pyytämistä (epikleesi) liturgisen rukouksen kulkuviväkinä käsittelee mm. Perustelut 1997, 47–51.



meille. Esimerkiksi hautausrukouksessa ei vedota vainajan ansioihin, vaan Kristuksen tekoihin: "Uskollinen Herra ja Vapahtaja, sinä olet lunastanut hänet pyhällä ja kalliilla verelläsi, vie hänet sisälle Jumalan kirkkauteen ja pyhiesi joukkoon nimesi tähden."

Muistaminen johtaa pyytämiseen. Toimitukseen kuuluva pyyntörukous eli epikleesi on teologisesti kaikkein tärkein ja ladatuin: se, mitä lahjoja tässä rukouksessa pyydetään, kertoo konkreettisesti, mitkä kirkko uskoo toimituksen välittävän. Siksi epikleesirukouksen täytyy olla kirkon uskonkäsityksen mukainen. On ongelmallista, jos pappi pienentää, sensuroi, muuttaa tai korjaa tätä rukousta omien mieltymystensä pohjalta. Yhtä tärkeää on, että epikleesi ei ole liian varovainen, epämääräinen tai arasteleva – tällöin Jumalan lahjat jäisivät piiloon.

Pyyntörukousta ei tule myöskään asettaa vastakkain Jumalan sanan lupauksen kanssa, kuten jotkut ovat halunneet tehdä jopa Lutheriin vedoten. Lutherin päinvastoin liittyy siihen klassiseen käsitykseen, että juuri sitä, mitä Jumala sanassaan lupaa, ihmisen pitää myös rukoilla. Tämä käy ilmi vaikkapa Lutherin selityksessä Isä meidän -rukouksen "pyhitetty olkoon sinun nimesi" ja "tulkoon sinun valtakuntasi" -pyyntöihin: "Jumalan nimi on itsessään pyhä ja me kuitenkin pyydämme, että se olisi myös meidän keskuudessamme. Aivan samoin Jumalan valtakunta tulee itsestään ilman rukouksiammekin, ja silti me pyydämme, että se tulisi meidän luoksemme."

Nykyisessä toimitusten kirjassa epikleesirukous on usein messun kollehtarukousta vastaavassa kohdassa. Siksi onkin ruvettu puhumaan esimerkiksi kaste- tai hautauskollehtarukouksesta. Toimitusten kollehtarukoukset ovat käsikirjassa hyvin niukkoja. Useimmat kestävät luettuna vain noin 30 sekuntia. Esimerkiksi kastekollehdassa Jumalan lupaukset ja lahjat on ikään kuin hajotettu eri rukousvaihtoehtoihin. Ehkäpä tällaisella minimalismilla on haluttu suojella seurakuntalaisia pitkästyimiseltä. Voi kuitenkin kysyä, onko perusteltua suojella seurakuntalaisia Jumalan lahjojen pyytämiseltä? Mikä voisi kirkollisessa toimituksessa olla tärkeämpää kuin turvautua rukouksessa Jumalaan ja pyytää häneltä rohkeasti sitä, mitä hän sanassaan lupaa?

Nykyisessä toimitusten kirjassa toinen keskeinen rukous on esirukous. Se on usein päätösosassa ennen Isä meidän -rukousta ja Herran siunausta. Tämä esirukous on toimituskeskustelun ja toimituksen puheen rinnalla yksi tärkeimmistä kohdista, joissa ihmisten elämäntilanteen tulisi päästä esille. Kun näiden elämäntilanteiden kirjo on ainutlaatuinen eikä kahta täysin vastaavaa tilannetta ole, olisi pohdittava, tulisiko esirukousvaihtoehtoja

lisätä vai olisiko sittenkin perustellumpaa, että pappeja rohkaistaisiin kirjoittamaan esirukous kuhunkin tilanteeseen itse, mahdollisesti yhdessä asianomaisten seurakuntalaisten kanssa.

Merkitystä on myös rukouksen aloittavalla puhuttelulla. Nykyisen käsikirjan puhuttelut muistuttavat lännen kirkon minimalistista tapaa: ”Kaikkivaltias Jumala” tai ”Jumala, taivaallinen Isä”. Idän kirkkojen perinteessä puhuttelu on usein huomattavasti rikkaampaa: ”Taivaallinen kuningas, Lohduttaja, totuuden Henki, joka paikassa oleva ja kaikki täyttävä, hyvyiden lähde ja elämän antaja.” Lännen kirkon tapa on tiivis, mutta se voi olla myös töksähtävä ja kaventava. Saavatko tilaa vain valtaa ja maskuliinisia ominaisuuksia ilmaisevat Jumalan ominaisuudet? Jäävätkö monet Raamatun rikkaat kielikuvat Jumalasta varjoon? Itäisten riihtusten rikkaat ja Raamattuun pohjaavat puhuttelut avaavat Jumalasta erilaisia, usein paradoksaalisia ulottuvuuksia. Siten ne voivat puhutella myös modernia ihmisistä yllättävällä tavalla.

**9. Kontekstuaalisuus.** Kirkolliset toimitukset liittyvät perheiden ja sukujen elämäntilanteisiin. Kontekstilla tarkoitetaan tavallisesti jonkin *tekstikohdan kirjallista ympäristöä* eli asiayhteyttä syntytilanteeseen ja muuhun kokonaisuuteen. Hermeneutiikasta se on laajentunut pastoraaliseen teologiaan tarkoittamaan sitä usein monimutkaista *elämäntilanteen ympäristöä* ja ihmissuhteiden kudelmaa, jossa kukin yksilö, perhe ja suku viettää ainutkertaista juhlaansa. Papilta vaaditaan suurta pastoraalista herkkyyttä, jotta hän osaa ottaa huomioon asianomaisten elämäntilanteen mahdollisimman kokonaisvaltaisesti. Myös kirkkokäsikirjalta vaaditaan sopivaa joustavuutta ja riittävästi vaihtoehtoja. Kunkin toimituksen sisältö on sama. Mutta jokainen toimitus on ainutkertainen tapahtuma.<sup>20</sup>

**10. Vuoropuhelu.** Kasuaalien luonteeseen kuuluu vuoropuhelu ihmisen elämän ja Jumalan todellisuuden välillä. Ihminen kohtaa olemassaolon perimmäiset kysymykset, ilot ja ahdistukset, erityisesti elämän käännekohtissa. Kirkollisissa toimituksissa niiden keskelle tuodaan Jumalan sana ja rukous. Martti Lutherin kiteytys jumalanpalveluksen dialogisesta luonteesta sopii hyvin myös kirkollisiin toimituksiin: ”Rakas Herramme itse

20 Kontekstuaalisuudesta ks. Perustelut 1997, 51–53; Opas 2006, 11–12; Hytönen 2005, 60–62.

puhuu meille pyhässä sanassaan ja me puhumme hänelle rukouksin ja kiitosvirsin.”<sup>21</sup> Siksi on tärkeää, että seurakuntalaiset voivat osallistua toimituksen osiin eri tavoin: laulamalla virsiä, lausumalla rukouksia, vastaamalla vuorotervehdyksiin, tekemällä ristinmerkin, toimimalla lukukappaleiden lukijana ja niin edelleen. Tämä edellyttää hengellistä kasvatusta ja opetusta, varhaisen kirkon kielellä mystagogiaa, opastusta pyhiin salaisuuksiin.<sup>22</sup>

**11. Yhteinen pappuus.** Kirkollisiin toimituksiin osallistuvat ovat seurakunta, joka toteuttaa kasteeseen perustuvaa yhteistä pappettaan (1. Piet. 2:5–9). He eivät ole mykkä yleisö eivätkä ulkopuolisia tarkkailijoita. Seurakuntalaiset osallistuvat toimituksiin rukoilemalla, laulamalla virsiä, lausumalla yhteisiä osia, elein ja evankeliumia kuulemalla. He osallistuvat toimituksiin myös erilaisissa palvelutehtävissä, kuten Raamatun lukukappaleiden ja rukousten lukijoina. Näin seurakunnasta tulee liturgian subjekti. Kirkon virkaan vihityn papin tehtävänä on palvella tätä seurakuntaa.<sup>23</sup>

Käsikirjan kaava ja yhteiset tavat helpottavat yhteistä osallistumista. Kun rippikoulussa opetellaan esimerkiksi uskontunnustus, Isä meidän -rukous ja joitakin keskeisiä virsiä, seurakuntalaisten on helpompi myöhemmin osallistua toimitusten osien lausumiseen ja laulamiseen. Käsikirjan kaavat löytyvät verkosta, mikä auttaa valmistamaan käsiohjelman aiempaa helpommin.

Vaikka jumalanpalvelusuudistuksessa pyrittiin vahvistamaan seurakuntalaisten mahdollisuutta osallistua toimitukseen, tässä tavoitteessa riittää yhä kehitettävää.

**12. Kokonaisvaltaisuus.** Kasuaalit puhuttelevat koko ihmistä ja kaikkia aisteja. Siksi niihin kuuluu sanan julistusta, rukousta, musiikkia, symbolisia tekoja ja liturgisia eleitä. Esimerkiksi kasteessa valellaan vettä ja otetaan kastettu lapsi syliin. Konfirmaatiossa ja vihkimyksissä ihminen siunataan konkreettisesti koskettamalla hänen päätään. Avioliittoon vihkimisessä puoliset polvistuvat alttarilla. Hautauksessa pappi piirtää arkunkannelle hiekkaristin.<sup>24</sup>

21 WA 49, 588, 15–18. Sitaatti on ensimmäisenä evankelisena kirkkotilana pidedyn Torgaun linnankirkon vihkimisjumalanpalveluksen saarnasta. Kirkollisten toimitusten dialogisesta luonteesta, ks. Opas 2006, 10.

22 Perustelut 1997, 58–62.

23 Perustelut 1997, 59; Opas 2006, 11; Hytönen 2005, 53.

24 Liturgisista symboleista ja riiteistä näkyvänä sanana ks. esim. Mannermaa 1996 sekä Hytönen 2005, 244–254.

Luterilainen reformaatio pyrki karsimaan eräitä riittejä, jotka vaikuttivat vanhurskauttamisopin kannalta kyseenalaisilta. Myöhempinä vuosisatoina tämä johti vääränlaiseen pedagogisointiin: mitä enemmän riittejä karsittiin, sitä hallitsevamman aseman evankeliumin suullinen opettaminen sai. Ankarimman puhdasoppisuuden ja valistuksen rationalismin aikana seurakunta samaistui kouluun ja kirkollinen toimitus oppituntiin. Toimituksesta tuli sanatapahtuma, jonka ytimenä oli puhe. Muu saatettiin nähdä pelkkänä kehyksenä. Suomessa hengellisyys on ollut pitkään sanakeskeistä ja vähäeleistä.<sup>25</sup>

Pedagogisoinnilla ja puhumisen ylivallassa on hankalia seurauksia. Kirkollisessa toimituksessa ihmisen kyky keskittyä kuuntelemaan puhetta on rajallinen. Kastemaljan ääressä vanhemmat jännittävät usein itkevää lasta. Vihkialttarilla verensokeri laskee ja stressi purkaantuu. Ruumisarkun edessä suru tuntuu sumentavan ajatukset. Tällaisissa tilanteissa seurakuntalainen tuskin kykenee keskittymään kovin pitkän puheen vastaanottamiseen. Mitä enemmän toimituksen ”onnistuminen” on kiinni papin toimituspuheesta, sitä enemmän se kasaa paineita papin harteille.

Sanojen inflaatiosta huolimatta oikea ratkaisu sanan kirkolle ei voi olla toimituspuheesta luopuminen tai edes sen laimentaminen. Puheella on yhä paikkansa – mutta sen rinnalle tarvitaan rikasta liturgiaa. Ekumeeninen liturginen liike on auttanut myös luterilaisia kirkkoja ymmärtämään uudelleen riittien, symbolien ja eleiden voiman. Kirkollisissa toimituksissa tulisi löytää – toimituspuheen rinnalle – uudelleen symbolien kieli.<sup>26</sup>

Viimeisissä käsikirjauudistuksissa kastekaavaan on tullut muun muassa kastekynttilän sytyttäminen ja kastetun lapsen syliin ottaminen. Vuoden 2003 käsikirjaan sisältyi mahdollisuus öljyllä voiteluun sairaan luona toimitettavassa rukoushetkessä. Tuhkamessu, jouluyön messu ja pääsiäisyön messu ovat rikastuttaneet jumalanpalveluselämää ja tavoittaneet uusia ihmisiä.

Suomessa kirkollisten toimitusten kehittämisen yhteydessä tulisi tutkia esimerkiksi *öljyn* käyttöä konfirmaatiossa ja vihkimistoimituksissa. Öljyn käytöllä on vahva raamatullinen tausta. Konfirmaatioon liittyy sekä ortodoksisessa että katolisessa kirkossa tuoksuvan krismaöljyn käyttö.

25 Tähän kapeutumisen ongelmaan kiinnittää huomiota myös Perustelut 1997, 44.

26 Kasuaalipuheen teologiasta ks. Komulainen 2001.

Ortodoksisessa mirhavoitelussa pappi siunaa ihmisen sivelemällä öljyssä kastetulla siveltimellä ristinmerkin muun muassa otsaan, rintaan, käsiin ja jalkoihin. Katolisessa ja anglikaanisessa konfirmaatiossa tehdään risti-merkki konfirmoitavan otsaan. Teologisesti öljyn käyttö olisi mahdollista meillä myös kirkon vihkimisessä, siitähän muistuttavat ympyröidyt vihkiristit monien kirkkojen seinissä.

*Vesi* on Jumalan siunauksen ja puhtaaksi pesemisen symboli. Ihminen kastetaan vettä käyttäen kolmiyhteisen Jumalan nimeen. Muissa kirkoissa veden pirsrottamista käytetään muun muassa kodin siunaamisessa ja hautajaisissa. Periaatteessa olisi siten mahdollista tutkia myös veden käyttöä erilaisissa siunaustoimituksissa. Luterilaisen teologian omistakaan lähtökohdista ei ole estettä öljyn ja veden, näiden raamatullisten elementtien, rikkaammalle käytölle.

**13. Siirtymäriitti.** Kasuaalit ovat elämän käännekohtiin liittyvinä toimituksina myös siirtymäriittejä. Kaikissa kulttuureissa ihminen on pyrkinyt viettämään elämänsä käännekohdissa erilaisia juhlahetkiä. Ulkoisina tapahtumina riitit tekevät näkymättömän näkyväksi ja abstraktin konkreettiseksi. Ne auttavat meitä irrottautumaan vanhasta ja siirtymään uuteen. Siksi niillä on tärkeä merkitys sosiaalisesti, psykologisesti ja terapeuttisesti niin yksilölle kuin yhteisöllekin. Kirkon pyhissä toimituksissa ihmisten tärkeisiin elämänvaiheisiin tuodaan Jumalan sana ja yhteinen rukous. Useimmat kirkon pyhät toimitukset perustuvat Jumalan sanaan, käskyyn tai lupaukseen, eikä niitä ole siten lähtökohtaisesti ”keksitty” tai ”kehitelty” esimerkiksi ihmisten sosiaalisten ja emotionaalisten tarpeiden tyydyttämiseksi. Silti niillä on tärkeä merkitys myös antropologisesti: ne tukevat yhteisöllisyyttä ja ihmisen kokonaisvaltaista hyvinvointia.<sup>27</sup>

**14. Pahan valtaa vastaan.** Monet perheen juhlat vietetään onnellisissa merkeissä. Jotakin hyvää on tapahtunut, ja siksi kokoonnutaan yhteen. Kirkko tahtoo liittyä tähän iloon ja kiitollisuuteen. Kasteeseen, konfirmaatioon ja vihkimiseen usein liittyvät idylliset mielikuvat voivat kuitenkin peittää

27 Opas 2006, 12–13. Katekismuksessa (1999) kysymystä pahan vallasta käsitellään Isä meidän -rukousten ”älä saata meitä kiusaukseen” ja ”päästä meidät pahasta” kohdissa 31–32 §. Kiusausten ja pahan lähteenä pidetään sekä omaa itsekkyyttä että persoonallista pahaa, Saatanaa. Silti ”emme osaa selittää, miksi Jumala on sallinut pahan syntyä ja miksi hän sietää sen mahtia.” Kun rukouksemme Kristuksen opettamin sanoin, ”luotamme Jumalaan, joka yksin kykenee voittamaan pahan ja päästämään meidät sen orjuudesta.”

alleen elämän traagisemman puolen: ihmisten elämässä myös lankeemus ja kärsimys ovat totta. Luterilaisuuden perusvakaumuksiin kuuluu, ettei ihminen voi pelastaa itse itseään. Itsekkyytensä ja epäusko varjostavat jokaisen elämää. Langenneena ihminen tarvitsee apua ulkopuolelta ja on tästä riippuvainen alusta loppuun saakka.

Kirkollisissa toimituksissa asetetaan aina myös synnin, kuoleman ja Saatanan valtaa vastaan.<sup>28</sup> Kasteessa ihminen siirretään kadotuksen alta taivaan perilliseksi.<sup>29</sup> Konfirmaatiota, ihmisen uskon vahvistamista, tarvitaan, koska langenneessa maailmassa ihminen on jatkuvasti vaarassa menettää uskonsa. Moni avioliittoon aikova vaistoa intuitiivisesti, että omaa etua etsivälle ihmiselle avioliitossa eläminen ja rakkaudessa kasvaminen ovat vaikeita asioita, ja siksi avioliiton solmimiseen pyydetään Jumalan siunausta ja seurakunnan esirukousta.<sup>30</sup> Uudessa testamentissa kuolema ei ole vain elämän luonnollinen loppu, vaan tappio, synnin rangaistus ja turmiovalta, joka varjostaa kaikkea elämää (Room. 1:32; 5:12; 6:23; Matt. 15:4; 1. Joh. 5:16). Pastoraalisesti ei ole viisasta piehtaroida synnissä ja kärsimyksessä. Mutta yhtä yksisilmäistä olisi nähdä vain elämän pörröinen puoli. Kun kirkollisissa toimituksissa turvaudutaan Jumalaan, käydään samalla aina myös taisteluun epäuskoa, kyynisyyttä, itsekkyyttä, epätoivoa ja kaikkia pahan valtoja vastaan.

Nykyaikana tiede on auttanut selittämään ja hoitamaan erilaisia mielen sairauksia. Papin tai seurakunnan työntekijän on hyvä oppia tunnistamaan mielenterveysongelmia. Kirkollisia toimituksia ei pidä käyttää esimerkiksi

28 Opas 2006, 8.

29 Luther perustelee Iso Katekismuksessa kasteen positiivisesti Kristuksen kaste-käskyn perusteella. Samalla kaste on myös vapautumista pahan vallasta: "Nyt siis käsitämme, miten äärettömän suurenmoinen asia kaste on. Se tempaa meidät Perkeleen kidasta, omistaa meidät Jumalalle, kukistaa synnin ja ottaa sen pois. Joka päivä se sitten vahvistaa uutta ihmistä ja jatkaa vaikutustaan, kunnes pääsemme tämä elämän kurjuudesta iankaikkiseen ihanuuteen. Siksi jokaisen on pidettävä kastetta joka päivä päälle puettavana vaatteena." Iso Katekismus IV, 83–84 (Tunnustuskirjat 1990, 408).

30 Luther viittaa tähän kokemukseen Avioliittoon vihkimisen kaavassaan: "Seikkahan on itsestään selvä. Kun joku pyytää papilta tai piispalta esirukousta ja siunausta, hän osoittaa sillä, – vaikkei sitä ääneen sanoisikaan – että hän on antautumassa vaaralle alttiiksi ja tarvitsee kipeästi Jumalan siunausta ja seurakunnan esirukousta siihen säätyyn, johon on astumassa. Jokapäiväinen kokemuskin opettaa, mitä kaikkea kauheutta Perkele saa avioliiton piirissä aikaan: aviorikoksia, uskottomuutta, epäsopua ja vaikka mitä surkeutta." Vähä Katekismuksen liite, Avioliittoon vihkiminen 5 (Tunnustuskirjat 1990, 318).

psykoosien tai muiden mielenterveysongelmien hoitomuotona. Toisaalta rukous ei ole vain terveille tarkoitettu etuoikeus. Kaikkien kanssa ja kaikkien puolesta on lupa rukoilla. Joskus pappiin voi ottaa yhteyttä myös ihminen, joka kertoo olevansa mieleltään terve, mutta kärsivänsä pahan vallan vaikutuksesta elämässään. Hänellä voi olla taustaa erilaisissa okkultismin tai spiritualismin muodoissa. Papin on kohdattava ihminen kunnioittavasti. Hänen on arvioitava huolellisesti oikea auttamisen tapa. Mielen sairauksien tutkiminen ja hoitaminen kuuluu aina terveydenhoidon ammattilaisille. Jos ihminen on psyykkisesti koosteinen, täysi-ikäinen ja pyytää esirukousta vapaaehtoisesti, pappi tai seurakunnan työntekijä voi rukoilla hänen puolestaan ja lukea sopivia Raamatun lupauksia. Pyynnöstä pappi voi myös viettää ehtoollista tai toimittaa kodin siunaamisen. Siellä, missä luetaan Jumalan sanaa ja turvaudutaan häneen rukouksessa, hänen hyvyytensä, rakkautensa ja voimansa on läsnä. Siellä myös syntyy iloa, rauhaa ja rakkautta.

**15. Kiitollisuus vastakulttuurina.** Nykyisen psykologisen tutkimuksen mukaan kiitollisuus ja siihen liittyvä ilo on avain kokonaisvaltaiseen hyvinvointiin. Tämä pätee sekä yksilöön että yhteisöön. Antropologisesti kiitollisuus (engl. gratitude) syntyy erityisesti kahdesta havainnosta: 1) saan jotain hyvää ulkopuolelta ja 2) saan jotain hyvää lahjaksi (lat. *gratia*) eli ilmaiseksi, en omista ansioista tai minulle kuuluvien oikeuksien perusteella.<sup>31</sup> Psykologisten tutkimusten mukaan kiitollisuus, kun sitä harjoitetaan säännöllisesti, vahvistaa positiivisia tunteita: se vahvistaa sosiaalista yhteenkuuluvuutta, myötätuntoa toisiin ihmisiin, uskoa omiin kykyihin ja toivoa tulevaisuuteen. Se vahvistaa myönteisiä tunteita ja ehkäisee kateutta, katkeruutta ja masennusta.

Koska kiitollisuus syntyy hyvästä, jonka saan ulkopuolelta ilmaiseksi lahjaksi, se on vaativaa. Monissa länsimaisissa ajatustottumuksissa aidolle kiitollisuudelle ei tahdo löytyä paikkaa. Esimerkiksi ääri-individualismissa ihminen pitää itseään oman onnen seppänä. Joissakin poliittisissa ajattelumuodoissa maailma nähdään sortajien temmelyskenttänä ja sortavien rakenteiden murheenlaaksona. Kulutusyhteiskunnassa ihminen oppii helposti vain tahtomaan lisää ja omistamaan enemmän. Kiitollisuus haastaa

31 Kiitollisuuden psykologiasta lähemmin Emmons 2008 ja Emmons & Afshar 2021.

kaikki tällaiset mielenmaisemat. Se ohjaa kiinnittämään huomiomme siihen, mitä hyvää meillä jo on ja mitä olemme saaneet lahjaksi.

Koko kristillinen usko, elämä ja rukous voidaan nähdä kiitollisena vastauksena siihen hyvään, mitä Jumala on tehnyt ja mitä hän jatkuvasti antaa. Liturgian asianmukaisuutta tai epäasianmukaisuutta voidaan arvioida sen perusteella, miten vahvasti se heijastaa tai ei heijasta kiitollisuutta Jumalan lahjoista. Kiitollisuus ei sulje pois kärsimystä. Myös vastoinikäymisten keskellä ihmisellä on lupa olla kiitollinen siitä, mikä kaikesta huolimatta on hyvin. Kiitollisuus on myös aktivoiva voima: ilmainen lahja herättää halun antaa vastalahja, niin sanotusti laittaa hyvä kiertämään. Tämä antaa suunnan myös kristilliselle sosiaalietiikalle.<sup>32</sup>

**16. Uskon ja rukouksen lain yhteenkuuluvuus.** Se, miten kirkko uskoo ja se, miten kirkko rukoilee, kuuluvat yhteen. Varhaisessa kirkossa tämä ilmaistiin sanomalla, että uskon lain (*lex credendi*) ja rukouksen lain (*lex orandi/supplicandi*) tulee olla sopusoinnussa. Tämä tietoisuus näkyy vaikkapa Augsburgin tunnustuksessa siten, että kirkon autenttista Raamatun tulkintaa perustellaan myös varhaisilla liturgisilla teksteillä. Lisäksi Tunnustus esittää aluksi positiivisen opin (artiklat 1–21) ja sen jälkeen niiden kanssa ristiriidassa olevat jumalanpalvelustavat ja seurakunnista poistetut käytännöt (artiklat 22–28). Mutta kumpi on ensisijainen, uskon vai rukouksen laki?

Monissa protestanttisen teologian malleissa on ajateltu, että tunnustus-tekstit ja akateemisen dogmatiikan teokset ovat teologian primaarilähteitä, joissa määritellään kirkon usko eli se, miten kirkko Raamatun perusteella uskoo ja opettaa. Liturgiaa ja rukousta on voitu pitää opillisille tunnustus-teksteille alisteisina tai toissijaisina. Tämän seurauksena kirkkokäsikirjoja saatetaan pitää aikasidonnaisina, niitä muutellaan lyhyellä syklillä, ne ovat hyvin väljiä tai niille ei ole nähty tarvetta ollenkaan.

Nykyisin monet korostavat vahvempaa vuorovaikutusta uskon lain ja rukouksen lain välillä. Rukouksen laille halutaan antaa korkeampi arvo: jumalanpalvelusten ja kirkon pyhien toimitusten rukouksia ja riittejä pidetään teologian primaarilähteenä, joka ei vain perästä päin heijasta kirkon

32 Vaikkapa Franciscus Assisilaisen Aurinkolaulu, Dietrich Bonhoefferin virsi *Hyvyyden voiman ihmeellisen suojaan* ja metropoliitta Trifonin *Akatistos*-hymni ovat esimerkkejä toivorikkaista teksteistä, jotka ovat syntyneet kärsimyksen keskellä. Kristinuskosta kiitollisuuden kulttuurin luojana, ks. Jolkkonen 2022, 247–267.



oppia, vaan joka suoraan ja sellaisenaan ilmaisee sitä. Ortodoksi saattaa pitää *Johannes Khrystostomoksen liturgian* tai kirkollisten toimitusten kirjan eli *Euchologionin* tekstejä arvovaltaisempina kuin paikalliskirkon katekismusta. Anglikaanisessa kirkossa vanha käsikirja *The Book of Common Prayer* on saanut tunnustuskirjan aseman. Apostolinen uskontunnustus on yhtä aikaa sekä Jumalaa ylistävä liturginen teksti että kirkon uskon opillinen tiivistys. Katolinen Aidan Kavanah ja ortodoksinen Alexander Schmemmann ovat korostaneet, että varhaisessa kirkossa teologian ensisijaisena lähteenä (*theologia prima*) pidettiin liturgiaa. Analyytisesti erittelevä akateeminen teologia on sekundaariteologiaa (*theologia secunda*) ja kirkossa edelliselle alisteinen. Nykyisessä Raamatun tutkimuksessa korostetaan, että Uuden testamentin tekstit syntyivät palvovan ja rukoilevan seurakunnan keskellä ja niitä varten.<sup>33</sup>

**17. Kirkko säätelee pyhiä toimituksia.** Kirkolliset toimitukset perustuvat kirkon uskoon ja ilmaisevat sitä. Ne tapahtuvat kirkossa, eivät sen ulkopuolella. Tästä seuraa, että kirkko myös säätelee toimituksista. Tämä tapahtuu erityisesti kirkkojärjestyksessä, kirkkokäsikirjassa sekä jumalanpalveluselämän oppaissa. Kirkkojärjestyksen mukaan ”jumalanpalvelukset on pidettävä ja kirkolliset toimitukset suoritettava kirkkokäsikirjan mukaisesti.” Saarnan ”on oltava kirkon tunnustuksen mukainen” eikä se saa sisältää ”kiihotusta tai sopimatonta viittausta henkilöön” – tämä koskee itsestään selvästi myös kasuaalipuhetta. Pappi lupaa ”noudattaa kirkon lakia ja järjestystä”. Hänen tulee toimia kirkon lainsäädännön ja kirkkokäsikirjan antamassa viitekehyksessä.

Tällä on sekä teologista että pastoraalista merkitystä. Kirkko-opillisesti jokainen kirkon pyhä toimitus perustuu kirkon yhteiseen uskoon, ilmaisee sitä normatiivisesti ja tapahtuu *kirkkoyhteisössä* – ei sen ulkopuolella. Seurakuntalaisen näkökulmasta kirkkokäsikirja merkitsee parhaimmillaan laatutakuuta. Se antaa yhteisen ja tunnistettavan kehyksen. Se liittyy seurakuntalaisen pitkään traditioon ja auttaa osallistumaan konkreettisesti toimitukseen (virret, raamatunluku, uskontunnustus, Isä meidän). Joskus yhteinen kaava voi suojella seurakuntalaisia yksittäisen työntekijän yksipuolisilta mielityksiltä. Joskus taas kirkkokäsikirja tai kirkkojärjestys voi

33 Kavanagh 1992, 73–95; Schmemmann 1994.

suojella pappia tai muuta seurakunnan työntekijää tilanteessa, jossa hänelle esitetään kyseenalaisia erityisvaatimuksia tai erivapauksia.

Toisaalta säätely ei saa olla liian jäykkää ja elämälle vierasta. Kirkollinen toimitus tapahtuu aina ihmiselle herkässä ja merkityksellisessä elämäntilanteessa. Nämä elämäntilanteet ovat aina ainutlaatuisia ja ainutkertaisia. Siksi toimitusten säätelyn on oltava riittävän väljää niin, että pappi, kanttori tai muu työntekijä voi ottaa huomioon ihmisten lukemattomat elämäntilanteet sopivilla tavoilla. Vanha periaate *salus animarum suprema lex* ilmaisee, että sielun pelastus on kirkkolain korkein periaate ja päämäärä.

Kirkkojärjestyksessä on yllättävän vähän kirkollisia toimituksia koskevia säännöksiä. Ne sisältyvät heinäkuussa 2023 voimaantulleen kirkkojärjestyksen 3. lukuun. Esimerkiksi kasteesta on kolme pykälää, konfirmaatiosta yksi pykälä, avioliittoon vihkimisestä yksi pykälä ja hautaan siunaamisesta kaksi pykälää.<sup>34</sup> Lisäksi kirkollisen toimituksen toimittajasta ja oikeudesta ottaa palkkiota on kaksi pykälää. Käsikirjauudistuksessa Kirkollisten toimitusten kirjan kaavojen joustavuutta ja monimuotoisuutta lisättiin merkittävästi edellisiin käsikirjoihin verrattuna. Kaavat ovat aikaisempaa väljempiä ja sisältävät aiempaa enemmän vaihtoehtoja. Monille kohdille on vaihtoehtoisia osia. Useat kohdat voidaan korvata tai jättää pois.

Yhteenvetona voidaan sanoa, että moniin kirkkoihin verrattuna Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa kirkollisia toimituksia säädellään varsin kevyesti.

## 1.4 Kirkollisten toimitusten kielen neljä tuntomerkkiä

Luterilaisen reformaation keskeisen korostuksen mukaan jokaisella kristityllä on oikeus kuulla Jumalan sanaa omalla äidinkielellä. Tämä korostus synnytti suuren innostuksen Raamatun kääntämiseen ja ylipäänsä kielen tutkimiseen. Mutta mitä tämä reformaation periaate tarkoittaa nykyaikana, jolloin 1) yksi kansallinen kieli eriytyy eri alaryhmiin iän, asuinpaikan, viite-ryhmän ja muun ”sosiaalisen heimon” pohjalta, 2) jolloin englanti ja muut

34 Luonnollisesti on otettava huomioon myös eduskunnan säätämä muu lainsäädäntö, esimerkiksi uskonnonvapauslaki, avioliittolaki ja hautaustoimilaki.

vieraat kielet vaikuttavat entistä voimakkaammin puhekieleen ja 3) jolloin tavanomainen hengellinen kieli muuttuu yhdeksi sosiaaliseksi murteeksi?

Helppoja ratkaisuja tuskin on. "Ei ole olemassa yleisesti hyväksyttyä uskonnollisen kielen määritelmää."<sup>35</sup> Liturgisen kielen uudistamiseen liitetään luultavasti usein kohtuuttoman suuria odotuksia. Joskus uudistamisen periaatteet voivat myös olla sisäisesti ristiriitaisia: yhtäältä korostetaan kristinuskon salaisuusluonnetta (Jumalan pyhyys ja saavuttamattomuus, kasuaalit mysteerinä, kokemuksen ensisijaisuus ymmärrettävyyteen nähden), mutta toisaalta halutaan kasuaalien kielestä rationaalisen ymmärrettävää tai latistavan arkipäiväistä.

Liturgisen kielen professorin Gail Ramshaw'n mukaan liturgisella kielellä on erityisesti neljä keskeistä piirrettä. Se on yhtä aikaa

- 1) Raamatusta innoituksensa saanut (*biblically inspired*),
- 2) teologisesti rikasta (*theologically alive*),
- 3) retorisesti puhuttelevaa (*masterfully drafted*), ja
- 4) yhteisöllisesti valittua (*communally chosen*).<sup>36</sup>

Liturginen kieli siis ankkuroituu Raamattuun ja on siten riippuvainen kulloinkin voimassa olevasta raamatunkäännöksestä. Se ei voi tyytyä pelkästään kuvailemaan ihmisten (oletettuja) tunteita, vaan sen täytyy ilmaista teologisesti asianmukaisesti ja rikkaasti se, mitä kirkko uskoo toimituksessa tapahtuvan. Sen täytyy olla puhuttelevalla ja rikkaalla tavalla muotoiltu niin, että se koskettaa kokonaisvaltaisesti sekä ihmisen ymmärrystä että hänen kokemusmaailmaansa.

Yhteisöllisyyden periaate puolestaan muistuttaa, ettei liturgisen kielen valinta voi olla vain pienen sisäpiirin ratkaisu, vaan käsikirjan kielen tulisi heijastaa mahdollisimman laajasti uskovien yhteistä uskontajua ja kielitajua. Kirkossamme pyrkimys kielen yhteisöllisyyteen näkyy vaikkapa siinä säännöksessä, jonka mukaan Kirkkokäsikirjan ja Virsikirjan hyväksyy

35 Perustelut 1997, 63. Mietintö sisältää ansiokkaan luvun uskonnollisen kielen luonteesta, ks. Perustelut 1997, 63–75.

36 Tämä erittely perustuu Ramshaw'n Suomen vierailulla pitämään esitelämään *Principles for Worships: Language and the Christian Assembly*. Tekijän hallussa.

kirkolliskokous määräenemmistöllä. Vaikka säännös ei yksin takaa liturgisen kielen yhteisöllisyyttä, se pyrkii selvästi palvelemaan yhteisöllisyyden tavoitetta.<sup>37</sup>

Konkreettisenä esimerkkinä edellisistä neljästä tuntomerkeistä toimii vaikkapa perinteinen synnintunnustus ”Oi sinä kaikkein armollisin, ristiinnaulittu Herra Jeesus Kristus.” Rukoilija vetoaa siihen tapaan, jolla Jeesus armahti Pietarin, syntisen naisen fariseuksen kodissa ja ryöväarin ristinpuussa. Synnintunnustus on puhuttelevasti muotoiltu. Sillä on myös vakiintunut asema peräkkäisissä käsikirjoissa.

## 1.5 Kirkollisten toimitusten prosessiluonne – kohti kolmen kohtaamisen mallia

Kirkollisia toimituksia tulisi pistemäisyyden sijasta tarkastella yhä enemmän prosessina. Ensinnäkin niihin liittyy edeltävä toimituskeskustelu papin ja asianomaisten kesken. Jumalanpalveluksen oppaan mukaan toimituskeskustelu tulee käydä aina. Sillä on suuri merkitys ja monta tehtävää. Sitä ei tulisi ymmärtää kapeasti vain toimitusten teknisten yksityiskohtien, kuten virsien ja raamatunkohtien sopimisena, vaan asianomaisten kokonaisvaltaisena kohtaamisena. Toimituskeskustelujen tarkoituksena on muun muassa

- vahvistaa luottamuksellista ilmapiiriä ja tarvittaessa tutustua seurakuntalaisiin,
- kohdata ihmisten elämäntilanne kokonaisvaltaisesti ja rehellisesti,
- selvittää toimituksen hengellistä sisältöä,
- sopia toimituksen käytännön järjestelyistä,
- käydä läpi toimituksen kulku, tarvittaessa myös harjoitella se.

Toimituskeskustelun keskeisenä tarkoituksena on siis kohdata ihmiset ja heidän elämäntilanteensa avoimesti ja rehellisesti sellaisena kuin se on. Seurakuntalaisia on kuunneltava. Heitä on rohkaistava kertomaan kokemuksia ja esittämään kysymyksiä. Varsinkin perheissä, jossa suhde kristinuskoon ja kirkon elämään on ohut, toimituskeskustelulla voi olla

37 Hyvä johdanto liturgisen kielen kysymyksiin löytyy esimerkiksi Amerikan evankelis-luterilaisen kirkon (ELCA) jumalanpalvelusuudistuksen mietinnöstä *Renewing Worship 2: Principles for Worship*.

ratkaiseva merkitys toimituksen ”onnistumisen” ja laajemminkin ihmisten kirkko-suhteen kannalta.

Myös käsikirjan ingressit velvoittavat pappia käymään toimituskeskustelun aina. Kastekaavan mukaan ”papin tulee ottaa yhteyttä kastettavan kotiin hyvissä ajoin ennen kastetta”. Tällöin hän keskustelee vanhempien kanssa ”kasteen merkityksestä ja sopii käytännön järjestelyistä”. Rippikoulu ja konfirmaatioharjoitus valmentavat konfirmaatioon. Avioliiton vihkimisen edellä papin ”tulee selittää kihlaparille, mitä avioliitto on ja mitä Jumalan siunauksen pyytäminen sille merkitsee”.

Erityisen tärkeää toimituskeskustelu on hautaan siunaamisen edellä. ”Papin tulee keskustella vainajan omaisten kanssa ennen hautaan siunaamista.” Muistotilaisuuden osalta sanamuoto on väljempi, mutta lähtökohta on selvä: ”Papin tulee mahdollisuuksien mukaan osallistua myös muistotilaisuuteen, jos omaiset sitä toivovat.”

Etelä-Suomessa papin osallistuminen muistotilaisuuteen alkaa olla poikkeus. Korona-pandemia vahvisti tätä kehitystä myös muualla Suomessa. Papille voi hiipiä mieleen kysymys, miksi pyrkiä muistotilaisuuteen, jos en ole aivan varma omaisten toiveista (ja onhan se niinkin, että poisjääminen lyhentäisi omaa työpäivää). Muistotilaisuudesta vastaavat omaiset, ja papin on siksi kunnioitettava omaisten toivomuksia. Samalla on pastoraalisesta näkökulmasta tärkeää tukea – ja mahdollisuuksien mukaan vahvistaa – tapaa, jossa pappi voi kulkea omaisten surussa myös muistotilaisuudessa.

Erityisesti hautaan siunaamisessa ekumeeninen kehitys korostaa prosessiluonnetta. Hautaan siunaaminen – jota muissa kielissä ei tarkkaan ottaen kutsuta ”siunaamiseksi” vaan esimerkiksi Jumalan haltuun antamiseksi latinan *commendatio* pohjalta – kostuu useista vaiheista: rukoushetki kuolevan luona, rukoushetki kuoleman tapahduttua, rukoushetki ennen hautajaisia tai haudalla sekä hautajaisten jälkiviettoon liittyvät rukoushetket. Tätä kehitystä myös meillä on pyritty vahvistamaan ottamalla käsikirjaan muun muassa maahan kätkemisen toimitus sekä rukoushetket läheisen kuoltua, surukodissa, sanomakellojen soidessa, vainajan muistaminen ja läheisen haudalla. Lisäksi käsikirjassa on rukoushetki kriisitilanteita varten.<sup>38</sup>

38 Kirkollisten toimitusten ekumeenisista kehitystrendeistä ks. Jolkkonen 2001, 228–248.

Kirkollisten toimitusten uudistamisessa olisi perusteltua vahvistaa *kolmen kohtaamisen mallia*, jossa pappi pyrkii kohtaamaan omaiset ennen toimitusta, toimituksessa ja sen jälkeen. Toimituksen jälkeen tapahtuva yhteydenotto voi olla kirje, puhelinsoitto tai tapaaminen. Kirkolliset toimitukset pitävät yllä seurakuntalaisten kohtaamisen lankaa. Seurakunnan mahdollisuudet tavoittaa jäseniään julkisessa tilassa kapenee. Kun toimitusten määrä hiljalleen vähenee, papistolla jää – paikallisista olosuhteista riippuen – aiempaa enemmän tilaa muuhun. Tämä kehitys puoltaisi sitä, että pappi ottaisi yhteyttä asianomaisiin myös toimituksen jälkeen sopivan ajan sisällä. Yhteydenotto voi tapahtua kirjeitse, puhelimitse, tapaamisena ja muulla sopivalla tavalla.

Kirkon pyhät toimitukset kuuluvat kirkon elämän ytimeen. Ne tuovat ihmisten tärkeimpiin elämänvaiheisiin Jumalan sanan ja rukouksen. Ne vahvistavat uskoa Jumalaan, rakkautta lähimmäisiin ja toivoa tulevaisuuteen. Rikkaasti toteutettuna ne antavat ainutlaatuisia mahdollisuuksia uusien ihmisten tavoittamiseen ja kirkon missionaarisen tehtävän vahvistamiseen.

# Kirjallisuus

## **Aaltonen, Matti (toim.)**

1996 Rukoileva kirkko. Pieksämäki: Sley-kirjat.

## **Emmons, Robert A.**

2008 Thanks! How Practicing Gratitude Can Make You Happier. Boston & New York: Houghton Mifflin Company.

## **Emmons, Robert & Afshar, Marc**

2021 Gratitude as the Foundation for Joy. – Journal of Youth and Theology 20 (2021), 5–21.

## **Hytönen, Maarit**

2005 Kirkollisten toimitusten teologia. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisu 91. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

## **Jolkkonen, Jari**

2001 Uusin ekumeeninen keskustelu kirkollisista toimituksista. – Teologinen Aikakauskirja 3/106, 228–248.

2004 Rippikoulu ja konfirmaatio luterilaisen kasteteologian näkökulmasta. – Rippikoulun käsikirja. Heli Aaltonen, Lassi Pruuki, Pekka Saarelainen (toim.). Helsinki: Kirjapaja. 9–34.

2022 Ilmastoahdistus vai kiitollisuus luomakunnasta? Kristinusko kiitollisuuden kulttuurina. – Ymmärrystä etsivä usko. Kulttuurin, tieteen ja uskon vuoropuhelua. Tallinna: Väylä-kirjat. 247–267.

## **Katekismus**

1999 Katekismus. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kristinoppi. Hyväksytty kirkolliskokouksessa vuonna 1999. Helsinki: Edita 2000.

## **Kasvavaa yhteyttä**

2017 Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta. Suomalaisen luterilais-katolisen dialogikomission raportti. Englanninkielinen alkuteksti: Communion in Growth. Helsinki: Suomen evankelis-luterilainen kirkko & Katolinen kirkko Suomessa.

**Kavanagh, Aidan**

1984 On Liturgical Theology. A Pueblo Book. Collegeville: Liturgical Press.

**Komulainen, Timo**

2001 Kasuaalipuhe. – Saarnan käsikirja. Toim. Jari Jolkkonen, Simo Peura & Osmo Vatanen. Helsinki: Kirjapaja, 349–358.

**Kotila, Heikki & Vatanen, Osmo (toim.)**

2002 Rukoushetkien kirja. Jumalanpalvelusten kirjan ja Evankeliumikirjan aineistoa täydentäen toimittaneet Heikki Kotila ja Osmo Vatanen. Pieksämäki: Kirkkopalvelut.

**Lempiäinen, Pentti**

2004 (1985) Pyhät toimitukset. 4. uudistettu laitos. Helsinki: Kirjapaja.

**Luther, Martin**

1883–2007 Werke, Weimarer Ausgabe (WA). Weimar: Böhlau.

**Mannermaa, Tuomo**

1996 Sana ja kuva, eleet ja riitti – Kasuaaliat julistavina toimituksina. – Teologinen Aikakauskirja 3/101, 204–207.

**Opas 2006**

Sinä olet kanssani. Kirkollisten toimitusten opas. Hyväksytty piispainkokouksessa 13-14.9.2005. Kirkkohallituksen julkaisu 4:2006.

**Opas 2009**

Palvelkaa Herra iloiten. Jumalanpalveluksen opas. Hyväksytty piispainkokouksessa 9.9.2009. Kirkkohallituksen julkaisu 9:2009.

**Opas 2013**

Kohti pyhää – uskontojen kohtaaminen kirkollisissa toimituksissa. Hyväksytty piispainkokouksessa 10.9.2013. Suomen ev.lut. kirkon julkaisu 2, Kirkko ja toiminta.



### **Perustelut**

1997 Kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean mietinnön perustelut. Suomen ev.lut. kirkon keskushallinnon julkaisuja. Sarja A 1997:5.

### **Peura, Simo**

2001 Saarna "ajaa" Kristusta. – Saarnan käsikirja. Toim. Jari Jolkkonen, Simo Peura & Osmo Vatanen. Helsinki: Kirjapaja, Helsinki, 93–118.

### **Rakkauden lahja**

2008 Rakkauden lahja. Piispojen puheenvuoro perheestä, avioliitosta ja seksuaalisuudesta. Helsinki: Kirjapaja.

### **Ramshaw, Gail,**

1991 Words around the Table. Chicago: Liturgy Training Publications.

### **Renewing Worship**

Renewing Worship 2: Principles for Worship. ELCA: [https://download.elca.org/ELCA%20Resource%20Repository/Principles\\_for\\_Worship.pdf](https://download.elca.org/ELCA%20Resource%20Repository/Principles_for_Worship.pdf) (viitattu 24.4.2023).

### **Schmemmann, Alexander**

1994 Johdatus liturgiseen teologiaan. Suom. Pertti Elsinen & Katariina Niikku. Joensuun yliopisto. Ortodoksisen teologian laitoksen julkaisuja 9.

### **Tunnustuskirjat**

1990 Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat. Jyväskylä: SLEY-kirjat.

### **Välimietintö**

1992 Jumalan kansan juhla. Kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean välimietintö. Suomen ev.-lut. kirkon keskushallinto. Sarja A 1992:1.



## 2 Rukouksen teologia ja kieli

**Anna-Kaisa Inkala, Henri Järvinen & Timo Viitanen**

### 2.1 Johdanto

Tässä artikkelissa kirkollisia toimituksia lähestytään rukouksen teologian ja kielen näkökulmasta. Rukous on keskeinen elementti kaikissa kirkollisissa toimituksissa ja kirkon hengellisessä uudistumisessa. Se on syvä prosessi, jossa Jumala kutsuu meitä yhteyteensä. Kirkolliset toimitukset ovat rukouksen sakramentaalisia ja liturgisia ilmentymiä, minkä vuoksi niiden ymmärtämiseen tarvitaan rukouksen teologian ja kielen ymmärtämistä.

Luterilaisessa perinteessä rukous on ennen kaikkea ihmisen vuorovaikutusta Jumalan kanssa. Se on dynaamista yhteyttä, jossa Jumalan sanaa kuullut ihminen avaa sydämensä ja vastaa Jumalalle.<sup>1</sup> Tämä tapahtuu yhtäältä yhteisessä rukouksessa kirkollisissa toimituksissa ja muussa jumalanpalveluselämässä ja toisaalta yksittäisten kristittyjen yksityisessä rukouksessa heidän henkilökohtaisessa rukouselämässään.<sup>2</sup> Nämä kaksi ulottuvuutta ovat läheisessä suhteessa keskenään.<sup>3</sup> Artikkelin rajallisissa puitteissa tähän kiinnostavaan kysymykseen ei ole kuitenkaan mahdollista syventyä perusteellisemmin. Tarkoituksena on ennen kaikkea johdattaa lukija rukouksen

1 Katekismus 2000, 42.

2 Jungmann 2007, xiii.

3 Guiver 2013, 380–382.

kielen ja spiritualiteetin erityiskysymyksiin, jotka vaikuttavat kirkollisten toimitusten taustalla.

Pohdinnan lähtökohtana ovat kirkollisten toimitusten kirjaan sisältyvät toimitusten kaavat.<sup>4</sup> Ne on rakennettu toimitusten kirjan uudistamisessa jumalanpalveluksen kaavan pohjalle. Uudistamisessa oli tarkoitus noudattaa mahdollisimman pitkälle kollektiivisuuden ja inklusiivisuuden periaatteita, jotta toimitukset olisivat ymmärrettäviä.<sup>5</sup> Rakenteita ei täysin yhtenäistetty, joten yhteisten piirteiden lisäksi jokaisella toimituksella on omia ominaispiirteitään. Sen vuoksi rukousten määrässä, käytössä, puhutteluissa ja päätöksissä on vaihtelua.

Artikkelin aluksi luodaan katsaus rukoukseen kirkon historiassa ja jumalanpalveluselämässä. Sen jälkeen rukousta tarkastellaan kielellisenä ilmiönä. Rukouselämää ja spiritualiteettia koskevassa luvussa pohditaan rukouselämän syvintä olemusta ja rukouselämän erittäin moninaisia muotoja. Johtopäätöksissä tuodaan esiin, miten rukouksen teologia ja kieli tulisi ottaa huomioon kirkollisten toimitusten kirjan uudistamisessa.

## 2.2 Rukous kirkon historiassa

### 2.2.1 Rukous Raamatussa

Kirkossa käytettyjen rukousten päälähteenä on Raamattu. Sen vuoksi varsinkin kuvakielen ja metaforien ymmärtäminen vaatii ainakin jossain määrin Raamatun tuntemusta. Raamatun rukoukset olivat alun perin puhuttuja rukouksia, jotka siirtyivät sukupolvilta toisille. Näitä ovat muun muassa psalmien yksityiset rukoukset.

Uusi testamentti sisältää runsaasti kohtia, jotka kertovat Jeesuksen esimerkistä ja opetuksesta rukoilla (Luuk. 6:12; 18:1; Matt. 26:30–56). Jeesuksen opettama Isä meidän -rukous on kristinuskon tunnetuin rukous (Matt. 6:9–13). Jeesus opetti sen oppilailleen, kun he eivät tienneet, miten rukoilla. Tämä kristittyjen perusrukous kuuluu myös kaikkiin kirkollisiin toimituksiin.

Kristillinen rukoustraditio on kuitenkin paljon vanhempaa kuin Uusi testamentti ja siinä esiintyvät rukoukset. Kristinuskon muotoutumisen

4 Kirkollisten toimitusten kirja 2003.

5 Perustelut 2001, 11.

prosessia voidaan ymmärtää vain tuntemalla sen kanssa jatkuvassa vuorovaikutuksessa elänyttä juutalaisuutta. Sen vuoksi kristillisen rukouselämän, kuten liturgiankin tarkastelussa on tunnettava myös Vanhan testamentin ja juutalaisuuden hurskauselämää. Kuva temppelin rukouselämästä muodostuu monista eri tiedonpalasista. Jesajan kirjassa (56:7) tulevaisuuden temppeli on rukouksen huone. Eri lähteiden valossa on todennäköistä, että rukouksesta oli tullut säännöllistä uskonnonharjoitusta toisen temppelin ajan loppuun mennessä.<sup>6</sup>

Psalmien kirjaa voidaan kutsua Vanhan testamentin rukouskirjaksi. Sen vaikutusta kirkon elämään ei voida liikaa korostaa. Psalmi antoivat esikuvan päivittäin järjestettäville rukoushetkille, sillä niissä viitataan öisiin ja varhaisaamun rukoushetkiin, illoin, aamuin ja keskipäivällä tapahtuvaan rukoilemiseen sekä seitsemän kertaa päivässä järjestettyihin hartauksiin (Ps. 42:9; 55:18; 119:62). Jeesus liittyi tähän juutalaiseen rukouskäytäntöön (Mark. 1:35; Luuk. 6:12; 9:29). Uudessa testamentissa kerrotaan, miten hän lauloi yhdessä opetuslastensa kanssa psalmin viimeisen ehtoollisen jälkeen ennen lähtöä Öljymäelle (Matt. 26:30; Mark. 14:26; Luuk. 22:31). Tarkkoja tietoja psalmien laulamisesta kristillisissä jumalanpalveluksissa ei ole ennen 400-lukua. On todennäköistä, että kristityt lauloivat psalmeja kuitenkin kodeissaan, joista tapa levisi myös julkisiin tiloihin ja yhteisön kokoontumisiin.<sup>7</sup>

## 2.2.2 Varhaiskirkon rukouselämä

Jo uuden testamentin teksteistä on nähtävissä kohtia, jotka kertovat alkuseurakunnan rukouselämän synnystä ja vakiintumisesta. Niihin sisältyy akklamaatioita, uskontunnustuksia, tervehdyksiä, ylistysformeleita ja hymnejä. Rukoukset seuraavat usein samaa järjestystä, skeemaa. Tämä on nähtävissä esimerkiksi rukouksessa, joka esiintyy Apostolien teoissa (4:24–30). Kyseisestä rukouksesta on helposti löydettävissä puolia, jotka ovat edelleen osa kristillistä rukousta.

Alun perin varhaiskirkon liturgian tutkimuksessa keskeisiä olivat tekstit, joissa Jeesus viettää ehtoollista opetuslastensa kanssa (Matt. 26:20–29;

6 Lindqvist 2011, 16, 89.

7 Senn 2016, 306.

Mark. 14:17–25; Luuk. 22:14–20). Nykytutkimus on kuitenkin muuttanut käsitystä ehtoollisen alkuperäisestä vietosta ja osoittanut, että juutalaiset ja varhaiset kristilliset ruokailutavat seurasivat ympäröivän kreikkalais-roomalaisen kulttuurin tapoja. Niillä oli pikemminkin vaihtelevia kuin tiettyjä säännöllisiä muotoja.<sup>8</sup>

Varhaiskirkossa käytettyjä ehtoollisrukouksia ei ole varmuudella säilynyt ajalta ennen 350-lukua. Poikkeuksen tekee kahdentoista apostolin opetus eli *Didakhe* vuoden 100 tienoilta.<sup>9</sup> Siinä rukoukselle asetettiin yhtäältä sisällöllisiä kriteerejä, jotka osoittavat, että jonkinlainen *regula fidei* ("uskon sääntö") ohjasi liturgista rukousta. Toisaalta profeetoille annettiin erityisoikeus rukoilla vapaasti. Vapaan rukouksen salliminen voidaan ymmärtää *regula fidei* ilmauksena. Profeettojen erityinen tehtävä oli nimittäin takeena heidän rukoustensa autenttisuudesta. Myös Tertullianus (n. 160–225) puolusti kristillistä vapaamuotoista rukousta hieman samaan tapaan kuin *Didakhe* antoi arvostuksen kuvaamansa yhteisön profeetoille. Tertullianuksen väljän määritelmän mukaan Isä meidän -rukous on kristillisen rukouksen perusta ja psalmit sen lähteitä. Hän antoi myös muodollisia malleja psalmien käyttöön rukouksissa.<sup>10</sup>

Ennen 300-lukua liturgisten rukousten muoto oli yksinkertainen ja spontaani.<sup>11</sup> Rukoukset oli tarkoitettu pääasiassa vain esimerkeiksi, ei sellaisiksi, joita oli pakko seurata. Samalta ajalta tunnetaan myös kristinuskon opettajien kirjoituksia rukouksesta (Tertullianus, Origenes, Cyprianus).<sup>12</sup> Sen lisäksi on säilynyt yksittäisiä rukouksia henkilökohtaiseen tarkoitukseen. *Traditio apostolica* 200- tai 300-luvulta on varhaisin kirjoitus, jossa esiintyvät nykyliturgialla tutut elementit, kuten kiitosrukous, asetussanat ja epikleesi. Sen pohjalta kehittyi läntisen kirkon eukaristinen rukous, vaikka sisällöllisiä eroja onkin suhteessa myöhemmin syntyneisiin rukouksiin. Liturgian paikallinen moninaisuus väheni 300-luvulla ja tietyillä alueilla vietetyt jumalanpalvelukset alkoivat saada yhteisiä muotoja. Itäinen ja läntinen liturgia alkoivat kehittyä omiin suuntiinsa niin teologiassa kuin muodoissa. Itäisessä kirkossa esimerkiksi leivän ja viinin muuttuminen Kristuksen ruumiiksi ja

8 Bradshaw & Johnson 2012, 24.

9 Bradshaw & Johnson 2012, 36; McGowan 2014, 12.

10 McGowan 2014, 191.

11 Hulmi 2019, 46.

12 McGowan 2014, 190–198.

vereksi alettiin liittää epikleesirukouksen hetkeen. Lännessä muuttuminen kytkettiin puolestaan asetussanojen lukemisen yhteyteen.<sup>13</sup>

Kaiken kaikkiaan liturgisten rukousten synty oli kirkon historiassa pitkä prosessi, jonka aikana varhaiskirkon eri muodot olivat vuorovaikutuksessa keskenään. Nykykirkolle on olennaista nähdä, että yhtä tiettyä alkuliturgiaa tai alkumuotoa ei ole olemassa, vaan jumalanpalveluselämän tai yhteisten kokoontumisten tavoissa vallitsi alusta alkaen moninaisuus.<sup>14</sup> Vaikka trinitaarinen ja kristologinen dogma on ilmaistu muuttumattomissa uskontunnustuksissa, on liturginen traditio välittynyt suurelta osin monimuotoisuudessa. Näiden välillä on kuitenkin nähtävissä yhteys. Esimerkiksi monet 300-luvun ehtoollisrukoukset olivat nekin läpeensä trinitaarisia ja analogisia uskontunnustukselle, jonka rakenne on Isältä Pojan kautta Pyhälle Hengelle.

### 2.2.3 Rukoushetket

Rukoushetket kuuluvat kristillisen kirkon jumalanpalveluselämään. Ne sisältyvät myös kirkollisten toimitusten kirjaan. Rukoushetkien viettäminen eli hetkipalvelus muodostuu vuorokauden mittaan tietyin väliajoin vietetyistä rukoushetkien sarjasta. Rukoushetket ovat ensisijaisesti kristillisen yhteisön yhteistä jumalanpalvelusta. Niillä on kuitenkin liittymäkohta yksityiseen rukouselämään, sillä hetkien lukeminen omassa hiljaisuudessa on ollut tavallinen käytäntö eri kristillisissä perinteissä.

Rukoushetkien juuret ovat varhaisessa juutalaisessa rukoustavassa ja varhaiskristillisessä kirkossa.<sup>15</sup> Päivittäisten rukoushetkien järjestäminen perustui Raamatun esimerkille ja erityisesti Jeesuksen kehotukselle rukoilla aina lannistumatta (Luuk. 18:1). Varhaisissa lähteissä toistuu sama malli kolmesta rukoushetkestä, jotka pidettiin aamulla, keskipäivällä ja iltapäivällä tai illalla.<sup>16</sup>

Neljännellä vuosisadalla tapahtui yksityisten rukoushetkien kehittymistä yhteiseksi rukoushetkiksi, mitä pidetään yleisesti ottaen katedraalien ja luostareiden vaikutuksena. Niissä toimitettiin aamuin ja illoin koko

13 Hulmi 2019, 46–47.

14 Hulmi 2019, 41.

15 McGowan 2014, 184–186.

16 McGowan 2014, 188.

seurakunnalle jumalanpalvelus, johon sisältyi raamatunlukua, hymnejä ja rukouksia. Todellisuudessa yhtä oikeaa *ordo*a ei voida tuoltakaan ajalta osoittaa, vaan yhteisöllisessä rukouksessa oli monia, toisistaan poikkeavia muotoja eri puolilla läntistä ja itäistä kristikuntaa.<sup>17</sup>

Reformaation vaikutuksesta keskiajan rukoushetkikäytäntö väistyi useimmissa evankelisissa kirkkoissa.<sup>18</sup> Lutherin mukaan rukoushetket olivat osa seurakunnan rukouspalveluselämää. Erityisen tärkeänä hän piti aamu-rukouksen ja iltarukouksen viettämistä. Tärkeää oli myös kiittää aterialla Jumalaa hänen hyvydestään. Luther tarkoitti aamu- ja iltarukoukset niin perheen ja kodin kuin yksityisen elämänkin käyttöön. Suomessa rukoushetkikäytäntö jatkui vielä 1500-luvulla. Mikael Agricola arvosti perinteisiä rukoushetkiä. Hänen laatimansa *Rucouskiria* (1544) sisälsi rukousaineistoa ja kääntämänsä *Psalttari* (1551) oli jaettu *Roomalaisen breviariumin* viikko-kierron mukaan. Luterilaisessa Suomessa alettiin kuitenkin käyttää erilaisiin tilanteisiin liittyviä rukouksia sisältäviä rukouskirjoja hetkirukousten tilalla. Sen sijaan Englannin anglikaanisessa kirkossa tuli käyttöön Thomas Cranmerin muokkaama *Book of Common Prayer*, jossa on elementtejä keskiaikaisista rukoushetkistä.<sup>19</sup> Englannin kirkon rikkaasta hetkipalveluskäytännöstä on saanut vaikutteita mm. Amerikan luterilaisten (Evangelical Lutheran Church in America) liturgiset kirjat.

Paluu klassisiin hetkipalveluksiin tapahtui protestanttisissa kirkkoissa vaihteittain. Suomessa Aleksis Lehtonen julkaisi vuonna 1925 teoksen *Vesperale I-II*, joka sisältää rukoushetkien historian lisäksi valikoiman tekstejä kirkkovuoden juhla-aikojen vespereitä varten. Rukoushetkien kaavat hyväksyttiin kirkkomme Jumalanpalvelusten kirjaan vuonna 1968. Teos *Rukouskirja kotija yksityiseen käyttöön* otettiin niin ikään viralliseen käyttöön vuonna 1968. Tästä lähtien rukoushetkien vietto yleisty. Siihen rohkaisti ensiksikin Matti Aaltosen toimittama ja vuonna 1978 julkaistu teos *Rukoileva kirkko*. Kirja on tarkoitettu säännölliseen päivittäiseen hartauselämään läpi kirkkovuoden.<sup>20</sup> Toiseksi rukoushetkien viettoa edisti vuonna 1986 hyväksytyyn virsikirjan jumalanpalvelusliite.

17 McGowan 2014, 214–215; Jungmann 2007, 4.

18 Hulmi 2019, 221.

19 Rukoushetkien kirja 2002, 8–10; Senn 2016, 35.

20 Rukoileva kirkko 1996, 8.

Nykyisen Jumalanpalvelusten kirjan (2000) perusteella voidaan sanoa, että rukoushetket eli hetkipalvelukset kuuluvat luontevalla tavalla säännölliseen jumalanpalveluselämään. Ne poikkeavat vain vähäisissä määrin vuoden 1968 käsikirjan rukoushetkistä. Poikkeamat ovat pieniä rakenteellisia ja sävelmiin tehtyjä muutoksia. Aamurukouksen (*laudes*), iltarukouksen (*vesper*) ja päivän päättyessä vietettävän rukoushetken (*kompletorio*) täydennyksenä nykyisessä käsikirjassa on myös päivärukous (*ad sextam*) sekä valon rukous (*lucernarium*), joka voidaan viettää vesperin tai kompletoriumin yhteydessä.<sup>21</sup>

## 2.2.4 Rukouskirjoja

Kirkossa on opetettu rukouksia sekä suullisesti että kirjallisessa muodossa halki vuosisatojen. Rukouksista on laadittu virallisia rukouskirjoja, mutta myös yksittäiset kirjoittajat ja kirjoittajaryhmät ovat tehneet rukousaineistoja. Suomen kielellä tiettyihin tilanteisiin liittyviä rukouksia on ollut Mikael Agricolan (n. 1510–1557) ajoista lähtien.

1600-luvulla rukouskirja sidottiin yhteen virsikirjan kanssa. Virallisen luonteen rukouskirja sai Suomessa viimeistään vuoden 1701 virsikirjan yhteydessä. Vuoden 1869 kirkkolaissa kirkon hallintoa varten perustettiin kirkolliskokous, jonka tehtäviin sisällytettiin raamatunkäännöksen, katekismuksen, virsikirjan ja kirkkokäsikirjan hyväksyminen. Se hyväksyi yhtenä niteenä Evankeliumi- ja rukouskirjan siihen kuuluvine kappaleineen vuonna 1913. Nidettä täydennettiin vuonna 1938. Virsi-, evankeliumi- ja rukouskirjan julkaiseminen yhtenä niteenä antoi rukouskirjalle virallisen aseman ja laajensi sen käytön koteihin.

Käsikirjojen rukousaineisto lisääntyi ajan kuluessa. Viimeisin kirkolliskokouksen hyväksymä rukouskirja on vuodelta 1968. Hetkipalvelusten lisääminen ja muut tehdyt uudistukset eivät olleet riittäviä tyydyttämään seurakuntaelämän tarpeita. Ratkaiseva muutos tapahtui Kirkollisten toimistusten kirjan viimeisimmässä uudistuksessa.

Uudistuksessa korostettiin, että rukouksella on jumalanpalveluselämän vaalimisessa keskeinen merkitys. Käsikirjakomitean mietinnön perusteissa viitattiin välimietintöön, jonka mukaan jumalanpalvelusta voidaan

21 Rukoushetkien kirja 2002, 10–12.



tarkastella niin vahvasti rukouksen näkökulmasta, että on vaikea erottaa niitä toisistaan. Käsikirjauudistus katsottiin voivan toteutua oikein vain, kun se tajutaan syvänä ja laaja-alaisena jumalanpalveluskulttuurin muutoksena, joka tähtää kirkon hengelliseen uudistukseen. Sen keskuksena on seurakunnan rukous.<sup>22</sup>

Merkittäväksi osaksi käsikirjakomitean työtä tuli rukouksen aseman vahvistaminen jumalanpalveluksessa. Sen myötä vuoden 2003 kirkkokäsikirjassa on otsikon ”Rukoushetkiä” alla laaja siunaamistoimitusten ja rukoushetkien kokoelma, mikä kertoo osaltaan siitä, miten lähellä siunaus ja rukous ovat teologisesti toisiaan. Nämä rukoushetket ovat perheen juhlat, sairaus, suru, seurakunnan juhlia, työ ja ruokarukoukset. Rukoushetket ja siunaamistoimitukset noudattavat samaa pohjakaavaa, joka on painettu erikseen otsikon ”Rukoushetken rakenne” alle. Osa rukoushetkien kaavoista on painettu käsikirjan kolmeen osaan jakamisen vuoksi kahteen kertaan, siten että ne ovat sekä ensimmäisessä (Kasuaalitoimitukset) että kolmannessa osassa (Rukoushetkiä).

Tämän artikkelin valossa rukoushetket puoltavat paikkaansa osana kirkollisia toimituksia. Ne ovat seurakunnan yhteistä rukousta, vaikka nähtävissä onkin myös yksityisen rukouksen ulottuvuus. Tarkemmin pohdittavaksi jää, millainen tämä yhteisen ja yksityisen rukouksen suhde on ja millaiset vaikutukset sillä on yksittäisen ihmisen rukouselämään.

## 2.3 Rukouksen kieli

Olen alkanut ajatella, että usko muistuttaa enemmän käsityöläisen taitoa kuin tunnekokemusta. Ja rukous on tärkein niistä tavoista, joilla opettelemme sitä taitoa. (Tish Harrison Warren 2012, 8; suom. T.V.)

### 2.3.1 Rukous kielellisenä ilmiönä

Rukous on sen harjoittelemista, miten eletään ihmisenä ja kristittyinä *coram Deo*, ”Jumalan edessä”. Se on käytännöllistä ja konkreettista Jumala-suhteen opettelua ja ylläpitämistä. Se on tietyn, tavallisista ihmisten välisistä

22 Perustelut 1997, 56.

suhteista poikkeavan roolin opettelua: miten toimin, kun olen tekemisissä Jumalan kanssa? Rukous voi olla luonteeltaan *apofaattista*, toisin sanoen perustua ajatukselle, että Jumala on sekä positiivisten että negatiivisten väitelauseiden kuvaamien ominaisuuksien ”tuolla puolen”, mutta sellaisenakin se edellyttää *katafaattisen*, kielellisen, propositionaalisen rukouksen, jossa Jumalasta sanotaan jotakin, toisin sanoen esitetään väitteitä siitä, millainen Jumala on. Katafaattinen teologia katsoo yleensä, että Jumalaa koskevat väitelauseet tulee ymmärtää analogisesti, ei ”kirjaimellisesti”, koska Jumala on laadullisesti toisenlainen kuin yksikään luotunsa.<sup>23</sup>

Jumala-suhteen opetteleminen, siihen ikään kuin sosiaalistuminen, tapahtuu kielellisesti.<sup>24</sup> Rukoilija puhuu Jumalalle. Jumalan ei oleteta osallistuvan keskusteluun inhimillisen puhekumppanin tavoin, mutta ajatus kaksisuuntaisesta kommunikaatiosta on silti välttämätön. Rukouksen käsite vaikuttaa edellyttävän sen mahdollisuuden, että Jumala osallistuu kommunikaatiotapahtumaan, kykenee dialogiin ihmisen kanssa ja on siihen halukas. Aina tämä mahdollisuus ei tunnu toteutuvan: ”Jumala vaikenee”. Rukouksen kielioppimme sisältää käsityksemme siitä, millainen Jumala on ja millaisia reaktioita Jumalalta voi odottaa.<sup>25</sup> Toisinaan kokemuksemme rukouksesta voi kuitenkin myös kyseenalaistaa näitä käsityksiämme. Rukous voi toimia näiden muutosten käsittelyn välineenä, ja samalla sen itsensä luonne ja merkitys saattaa muuttua.<sup>26</sup>

”Rukouksen kielioppi” on malli siitä, mitä rukous on ja miten se toimii. Malli sisältää tietoa siitä, millainen ihminen on suhteessa Jumalaan (teologinen antropologia), sekä siitä, millainen Jumalan ja ihmisen, tai yleisemmin Jumalan ja luodun todellisuuden, välinen suhde on. Luontevaa on myös olettaa rukouksen kieliopilla olevan sanottavaa tämän suhteen syntyimisestä ja sen parantamisesta. Pohtimisen arvoista on myös, missä määrin tällainen rukouksen malli sisältää implisiittisiä käsityksiä ihmisten välisistä suhteista. Voiko olla esirukousta ilman tällaisia käsityksiä? Ja kaiketi yhdessä

23 Nelstrop & Magil & Onishi 2016; käsitteistä Pseudo-Dionysoksella s. 44, myöhemmästä kehityksestä 46–65.

24 Lash puhuu rukouksesta jopa ”puheen perustavimmanlaatuisena muotona” (2016, 64).

25 Ks. Luhrmann 2012 ja 2020; Phillips 1981.

26 Esimerkkeinä tästä Cardenalin ja Fischerin psalmiparafrasisit (Cardenal 1998 [1964]; Fischer 2003 [2002]).

rukoilevien ihmisten keskinäiset suhteet väistämättä muodostavat osan rukoustaapahtumasta?

Martin Buberin filosofis-mystistä mallia seurailten voidaan rukous lauseopillisesti määritellä sellaiseksi jumalapuheen muodoksi, jossa Jumalasta puhutaan (suomen kielessä yleensä yksikön) toisessa persoonassa: "Isä meidän, joka olet taivaissa..."<sup>27</sup> Täten määriteltynä rukous eroaa muun muassa siunauksesta, jossa jumalapuhe tapahtuu yksikön kolmannen persoonan optatiivissa tai subjunktiivissa ("Herra siunatkoon sinua..."), siis totunnaisen suomalaisen kelioppiterminologian imperatiivissa. Siunaus voidaan julistamisen asemesta esittää myös pyyntörukouksen muotoisena, siis Jumalalle osoitettuna pyyntönä siunata X:ää ("Siunaa ja varjele meitä, Korkein, kädelläs..."). Rukous eroaa myös karismaattisesta profeetallisesta esityksestä, jossa jumalapuhe tapahtuu yksikön ensimmäisessä persoonassa ja sitä saattaa edeltää deklaratiivinen johtolause yksikön kolmannessa persoonassa ("Näin sanoo Herra: minä..."). Se poikkeaa samoin myös joidenkin mystikkojen (ekstaattisesta?) yksikön ensimmäisen persoonan jumalapuheesta (al-Hallaj: "Minä olen Totuus [=Jumala]!"). Rukouksen kategorian ulkopuolelle voidaan – edelleen lauseopillisin perustein – jättää sellaiset jumalapuheen muodot, joissa Jumalasta puhutaan yksikön kolmannen persoonan indikatiivissa, siis lausuen jotain siitä, "mitä" tai "millainen" Jumalan katsotaan olevan. Tällaista on yleensä esimerkiksi teologisen tutkimuksen kieli. Teologinen tutkimus ja rukous eivät silti ole vailla kosketuspintaa: onhan ainakin Augustinuksesta asti teologiaa tehty Jumalaa puhutellen.

Rukouksen kielellisen muodon piirteisiin kuuluvat myös rytmi, prosodia ynnä muut ei-semanttiset kielelliset piirteet. Irlantilainen runoilija, maallikkoteologi ja rauhan- ja sovinnonaktivisti Pádraig Ó Tuama muistelee nuorempana ajatelleensa, että autenttisen rukouksen tulisi olla "vapaata kuin hengitys", siis vapaamuotoista ja improvisoitua – kunnes havahtui huomamaan, että juuri hengitys on rytmistä toimintaa, kuten sydämenlyönti, kävely ja muut inhimilliset perustoiminnot.<sup>28</sup> Miksei rukouskin? Englantilainen

27 Vrt. Buber 1983. Puhuttelu voidaan osoittaa myös muille kuin P. Kolminaisuudelle tai sen persoonalle: tunnettu on syyrialaisesta perinteestä kotoisin oleva esimerkki, jossa pappi *qorbanan* päätteeksi hyvästelee alttarin sitä puhutellen. Ks. Dalmais 2009, 107 [1980]. On ilmeistä, ettei tämän rukouksen "vastaanottajaksi" ajatella kirkkotilan sisustusta.

28 Ó Tuama 2017, xi.

kirjailija ja maallikkoteologi Charles Williams vertaa perinteisen latinalais-kristillisen hymnin muotoa ja rytmiä muun muassa työ- ja marssilauluihin.<sup>29</sup>

Rukous kapeasti ymmärrettynä on kielellinen ilmiö. Laveammassa merkityksessä rukous voi olla paljon muutakin – tarvitsemme kumpaakin merkitystä. Kielenulkoiset seikat, kuten istuma-asento, käsien asento ja ristinmerkin tekeminen sisältyvät laveasti ymmärrettyyn ”rukouksen kielen” käsitteeseen, samoin ihmisten sijoittuminen sakraalitullassa, kynttilät, suitsuke, laulu tai resitaatio/kantillaatio. Kieli on symbolijärjestelmä. Valaiseva tässä yhteydessä on Robert Jensonin eukaristisessa teologiassaan esittämä uhrin määritelmä: uhri on rukousta, jossa ei käytetä pelkästään sanoja, vaan myös niitä konkretisoivia (embodying) tekoja.<sup>30</sup> Fyysinen toiminta voi liittyä sanalliseen rukoukseen (kalkin kohottaminen ehtoollisrukouksen osana), mutta se voi olla myös itsenäistä toimintaa, joka enintään toissijaisesti riippuu sanallisesta rukouksesta. Ristinmerkin tekeminen puolestaan on esimerkki rukousteosta, jota viljellään sekä rukoussanojen yhteydessä (doksologiat, siunaukset), että niistä riippumattomana, itsenäisenä rukoustekona. Rukousteoksi voitaneen lukea myös semanttisesti sisällötön kielellisen kaltainen rukous, kuten esimerkiksi glossolalia tai hasidiperinteen *niggun*-laulu.<sup>31</sup>

### 2.3.2 Liturgisen rukouksen erityispiirteet

Liturginen rukous on ensisijaisesti yhteisöllistä rukousta. Liturgista rukousta voi harjoittaa yksinään rukoileva erakkokin, mutta liturginen rukous edellyttää ja olettaa rukoilevan yhteisön, jonka yhteyteen erakkokin liittyy. Jotta

29 Williams 2017, 78–79.

30 Jenson 2010, 70 ja 10.

31 Glossolalia, ”kielilläpuhuminen”, on sisällyksettömien sanojen tai tavujen muodostamaa uskonnollista puhetta, joka kristinuskon piirissä liitetään yleensä karismaattiseen kristillisyyteen. Yksimielisyyttä ei ole siitä, tulisiko glossolalia tulkita ekstaattiseksi ilmiöksi. Glossolalia on mielekästä erottaa käsitteellisesti ksenoglossiasta, jolla tarkoitetaan olemassa olevan inhimillisen vieraan kielen puhumista sitä opettelematta tai osaamatta. Johnson (1998, 105–133) esittelee tiiviisti glossolalian eksegeettistä ja uskonnopsykologista kysymyksenasettelua. *Niggun* tai *nigun* on ennen kaikkea hasidijuutalaiseen perinteeseen kuuluva, usein sisällyksettömillä sanoilla tai tavuilla laulettava, uskonnollisesti merkityksellinen laulu, jonka melodiat saattavat toisinaan olla myös tunnettuja maallisia sävelmiä. Shiloah 1992, 196–198.

yhteisönä rukoileminen olisi mahdollista, rukoilevalla yhteisöllä tulee olla yhteiset Jumalasta puhumisen muodot: yhteinen hengellinen kieli. Ramie Targoff on tutkinut sitä, miten Englannin kirkon *Book of Common Prayer* yhdenmukaisti englantilaisten rukouselämää ja yhdisti toisiinsa kansakunnan yksityisen ja yhteisöllisen rukouksen.<sup>32</sup> Martin Thornton puolestaan on esittänyt, että kyseinen rukouskirja toimii sekä pappien että maallikkojen eräänlaisena luostarisääntönä. Tämän *regulan* sisältönä on a) viikoittainen messu, b) päivittäiset aamu- ja iltarukoushetket ja c) yksityinen, henkilökohtainen rukous.<sup>33</sup> Rukouksen kieli ja sen kielioppi opitaan mallioppimisen kautta: opetteli tarkkailee lähiympäristönsä ihmisiä näiden rukoillessa, mutta myös näiden puhuessa rukouksesta.<sup>34</sup> Näin opitut mallit vaikuttavat kaikkeen rukoukseen ja sitä kautta teologiaan. Tästäkin syystä liturgisen rukouksen tarjoamien rukouksen mallien tulisi aina olla kielellisesti, opillisesti ja pastoraalisesti moitteettomia.

Kielitieteilijä David Crystal erottelee kuusi kielen funktiota, joilla on erityistä merkitystä liturgisen kielen kannalta:<sup>35</sup>

- 1) informatiivinen (välittää faktatietoa: "Herra on keskellämme.")
- 2) identifioiva (ilmaisee identiteettiä: "Me olemme Kristuksen ruumis.")
- 3) ekspressiivinen (ilmaisee ei-semanttista tunnesisältöä: "Halleluja!")
- 4) performatiivinen (tekee, mitä sanoo: "NN, minä kastan sinut...")
- 5) historiallinen ("Jumalan henki liikkui vetten päällä.")
- 6) esteettinen (*ars gratia artis*: "Pyhä, pyhä, pyhä...")

Osa liturgisen kielen ymmärtämisen ongelmista syntyy siitä, että kieltä tulkitaan väärän kategorian edellytyksistä käsin: performatiivinen tai ekspressiivinen teksti ei käyttyädy samoin kuin informatiivinen, eikä sen pitäisikään.

32 Targoff 2001.

33 Thornton 2012, 28.

34 Uskonnollisen perinteen *mimeettisen ja kirjallisen* opettelun suhteista ks. Haym Soloveitchik 2021. Soloveitchik kirjoittaa amerikkalaisen modernin ortodoksijuutalaisuuden näkökulmasta, mutta hänen ajatuksillaan on laajempaakin kantavuutta.

35 Crystal, siteerattu Hammond 2015, 7.

Yhteisen, liturgisen rukouksen kielen erityispiirre on, että se on kirjoitettu – etukäteen valmisteltua, painettua<sup>36</sup>, kirjallisesti julkaistua – kieltä, joka on tarkoitettu ääneen luettavaksi. Rukoustekstin sisällön, taiton ja koko typografisen ilmiasun tulisi ensisijaisesti helpottaa ääneen lukemista. Ääneen lukeminen tulisi voida tehdä tavalla, joka tekee kuulijalle mahdollisimman helpoksi rukouksen sisällön hahmottamisen kuullun perusteella. Hyvin hahmottuva ja ymmärrettävä rukous on myös mieleenpainuva. Tämän tulisi olla itsestään selvää ja tärkeää erityisesti luterilaisille, joille evankeliumin julistus viva voce on Jumalan ”kuulovaltakunnan” (Luther) olennainen piirre: rukouksessakaan Sana ei varsinaiselta ontologialtaan ole teksti, vaan tulee lihaksi ja asuu meidän keskellämme.<sup>37</sup>

### 2.3.3 Liturgisen rukouksen rakenne ja ulkoasu

Mikä sitten tekee liturgisesta rukouksesta käyttökelpoisen: selkeän, helposti hahmottuvan ja ymmärrettävän? Ennen kaikkea rytmi.<sup>38</sup> Riimi ja rytmi kuuluvat rukoukseen. Rukouksenjohtaja on ennen äänentoiston aikaa saanut äänensä paremmin kuulumaan resitoimalla tai kantilloimalla kuin puhumalla. Jo näistä kahdesta tosiseikasta syntyy laulettu rukous.<sup>39</sup> Laulettu rukouksen ja siihen liittyvän soitinmusiikin vaikutus ihmisen tunteisiin on asia, jonka varsinainen analysointi rajautuu tämän artikkelin ulkopuolelle. Laulettu tai resitoitu rukous on joka tapauksessa erittäin laajalle levinnyt ilmiö. Laulaminen auttaa myös painamaan ja palauttamaan mieleen rukoustekstejä, olkoonpa kyseessä sitten luterilainen rukousvirsi tai vaikkapa perinteinen bysanttilainen kirkollinen hymni.

Rukoustekstin lauseiden ja virkkeiden tulee olla niin kirjoitettuja, että myös tottumaton lukija ajattelemattaankin lukee ne merkityksen kannalta oikein. Tekstin itsensä tulee ohjata lukijaa tähän suuntaan. Typografian ja

36 Sähköisen julkaisemisen yleistymisestä johtuvien muutosten tarkastelu tämän artikkelin puitteissa ei ole mielekästä.

37 Hammond 2015, 8.

38 Targoff 2001, 57. Runouden ja spiritualiteetin suhteesta ks. myös Countryman 2000.

39 Mielenkiintoinen vertauskohta on myös tietyyntyyppisten esi- tai vanhakarismaattisten saarnaajien ”laulava”, puoliksi resitatiivinen ja monesti repetitiivinen saarnatapa. Esimerkki: [https://youtu.be/7sQsIPm\\_fvk](https://youtu.be/7sQsIPm_fvk) (Brumley Gap Tent Revival; Lyons Smith saarnaa).

asemoinnin tulee niin ikään tukea tällaista lukemista. Retorisin välinein voidaan myös suunnata lukijan ja kuulijan huomio rukouksen ydinasioiden äärelle. Psalmien kielestä monelle tuttu keino on parallelismi: sen käyttö olisi tästä syystä erityisen luontevaa myös kristittyjen liturgisissa rukouksissa. Toisto (myös varioiva) rakenteellisena tekijänä lisää lukemisen, ymmärtämisen ja mieleen painamisen helppoutta.

Liturginen rukous on muodoltaan viestintää, joka sisältää sekä Jumalalle että rukoilevalle seurakunnalle osoitettuja viestejä. Jokainen jumalanpalvelukseen koskaan osallistunut pystyy kertomaan anekdootteja, joissa näiden kahden kategorian sekoittaminen johtaa tahattomaan komiikkaan: Jumalalle selitetään asioita, joita oikeastaan halutaan saattaa seurakunnan tietoon.<sup>40</sup>

### 2.3.4 Rukouskielen kuvallisuus

Uskonnollinen kieli, siis myös rukouksen kieli, on vahvasti kuvien kieltä. Hyvässä liturgisessa kielessä näiden kuvien ensisijainen lähde on Raamattu – sellaisena, kuin kirkon perinne sitä lukee. Poikkeukset säännöstä voivat olla virkistäviä ja herättäviä, mutta niiden kiinnostavuus vähenee jokaisen käyttökerran myötä. Uskonnollisen kielen kuvien suhteesta Jumalan todelliseen olemukseen ja ominaisuuksiin on keskusteltu kauan: ongelma löytyy vaikkapa Maimonideen ajattelun ytimestä.<sup>41</sup> Rukouksesta ja sen kielestä puhuttaessa ei tiukka kannan ottaminen kuitenkaan ole välttämätöntä: naiivi realismi ja radikaali konstruktivismi lienevät molemmat periaatteessa mahdollisia filosofisia positioita rukoilijalle. Teoreettisen viitekehysten koetinkivi on rukous itse: tukeeko tämä tai tuo ajatusmalli rukoilemista?

Rukouksen kieli esittää kuvansa luonnollisen kielen sanojen avulla, mutta tämän toteaminen ei vielä riitä. Onko kieli ymmärrettävää? Edustaako sanasto hengellisen perinteen jatkuvuutta? Onko sanojen merkitys yleiskielessä muuttunut rukouksen kirjoittamisen jälkeen? Katkaiseeko uuden

40 Hyvän rakenteellisen ratkaisun ongelmaan tarjoaa malli, jossa lukija/diakoni/pappi lukee rukousintentiot – jotka kielellisesti osoitetaan yksiselitteisesti seurakunnalle (tyyppi: *”rukoilkaamme X:n puolesta”*) – ja seurakunta vastaa rukouslauseella, joka puolestaan yksiselitteisesti osoitetaan Jumalalle.

41 Ks. Goodman 2017; Seeskin 2017. Uskonnollisen kielen ominaislaadusta ks. esim. Vainio 2020.

sanan käyttö yhteyden perinteisiin merkityksiin? Tai onko lauseopillisesti, sanastollisesti tai rytmisesti muuttunut raamatunsitaatti enää "sama"? Hävittääkö uudistettu kieliasu tekstien välisen perinteisen assosiaatiosuhteen? Tällaiset kysymykset vaikuttavat väistämättä arvioihimme tietyn, konkreettisen rukoustekstin käyttökelpoisuudesta.

Reformaation kirkkojen perinteinen suhtautuminen kieleen on usein ollut melko suoraviivainen: kieli välittää yksiselitteisiä propositionaalisia sisältöjä. Symbolinen kieli ei tietenkään ole tuntematon ilmiö, mutta se pyritään pitämään "lyhyessä liekanarussa". Positiivisissa väitelauseissa uskonisällön välittäjinä ei sinänsä ole mitään vikaa, mutta voisiko niiden käyttöä täydentää esim. Lawrence Hoffmanin ajatuksella, että symboli ei symboloi jotain, vaan se "vain symboloi" vailla määreitä – toisin sanoen toimii (tai ei toimi)?<sup>42</sup> Onko meillä tilaa selittämättömyydelle, monitulkintaisuudelle tai assosiativiselle ymmärtämiselle?

### 2.3.5 Rukouksesta kielenä

Paitsi "rukouksen kielestä", on mahdollista puhua myös "rukouksesta kielenä". Tällöin viitataan asioihin tai ilmiöihin, joiden ilmaisemiseen juuri rukouksen katsotaan erityisesti soveltuvan eli "joiden kielenä" rukous toimii. Ilmeisimmin tällainen asia lienee *toivo*. Pyyntörukous sisältää ajatuksen siitä, että asioiden on mahdollista muuttua parempaan suuntaan. Kiitos- ja ylistysrukous ilmaisee tämän saman luottamuksen toisesta näkökulmasta. Pessimistinen ja alistunut tai vihainen rukous tai jopa valitus (lamentaatio) osoittaa, että ihminen ei ole lakannut tuntemasta eikä luopunut uskomasta, että joku edes voisi kuunnella. Kuvaavasti dominikaani Herbert McCabe käsittelee pienessä katekismuksessaan rukousta vain toivosta puhumisen yhteydessä – eikä siinä yhteydessä sitten muusta puhukaan.<sup>43</sup> Samaa näkökulmaa kuvastelee ruotsalaisen papin ja kirjailijan Lars-Åke Lundbergin teos *Bönen – hoppets språk*.<sup>44</sup>

Rukous ilmentää ihmisen täydellistä riippuvuutta Jumalasta. Englantilainen katolinen teologi Nicholas Lash huomauttaa, että kaikenkattavan

42 Hoffman laajemmin symboleista: 1999, 39–60.

43 McCabe 2000, 170–193.

44 Lundberg 1993.



Jumalasta riippuvaisuuden ilmauksena sen paremmin pyyntö- kuin kiitos- ja ylistysrukoukseen ei yksinään riitä – kumpainenkin jää lopulta vajavaiseksi ilman toista.<sup>45</sup>

Rukous, ennen kaikkea esirukous, on myös *rakkauden* ilmaus. Kanssaihmissen puolesta rukoileminen osoittaa rakkautta tätä kohtaan. Samalla se muokkaa rukoilijan omaa sydäntä rakastavammaksi.

## 2.4 Rukouselämä ja spiritualiteetti

### 2.4.1 Rukouksen kieli ymmärryksen välineenä

Onko olemassa rukousta ilman tietoisuutta? Koska ei ole olemassa ajattelun tai kielen ulkopuolista puhdasta kokemusta, myöskään rukous, oli se sitten lausuttuja sanoja tai mystinen ekstaattinen hengellinen kokemus, ei tapahdu tietoisuutemme ulkopuolella. Juan Martín Velasco korostaa, ettei ole olemassa sellaista asiaa kuin puhdas kokemus ennen minkäänlaista kieltä. Ilman jonkinlaisen kielen läsnäoloa kokemus ei olisi inhimillinen kokemus. Ollakseen olemassa sellaisenaan myös hengellisen kokemuksen, kuten minkä tahansa muunkin ihmiskokemuksen, on otettava jokin tietoinen muoto, sillä se syntyy ihmistietoisuudessa. Ja se ottaa tietoisien muodon kielessä.<sup>46</sup>

Siksi kieli ei ole vain jonkinlainen käänös sille, mitä on aiemmin koettu ääninä tai graafisina merkkeinä vaan kielellä on tärkeä rooli jo kokemuksen ensimmäisessä vaiheessa. Kun totuus ja tieto paljastuvat inhimillisen kokemuksen alkuvaiheessa kielessä tapahtuu jonkinlaista todellisuuden hajoamista. Tämä johtaa kokemuksen symbolisointiin, joka materialisoi- tuu merkkeihin. Tällainen symbolisointi on ihmiskielen peruselementti ja on yhteinen kaikille ihmiskielen muodoille ja auttaa meitä ymmärtämään, kuinka rukouksen kieli syntyy.

Ennen kuin rukouksen kieli toimii kokemuksen kuvauksena, se on ennen kaikkea instrumentti, jolla rukoileva ottaa vastuun ja tulee tietoiseksi omasta kokemuksestaan. Rukous on aina poikkeuksellinen, henkilökohtainen kokemus. Tämä tapahtuu sarjassa symbolisia hetkiä, joissa tietty sana

45 Lash 2016, 63–65.

46 Velasco 1999, 59–60.

– omalla merkityksellään puhuttu, kirjoitettu tai esitetty ele – täytyy uudella merkityksellä, joka on syntynyt alkuperäisestä kokemuksesta. Rukoileva ihminen elää ja tulkitsee kokemuksiaan omalla kielellään, konseptuaalisella viitekehyksellään, joka nousee kokijan äidinkielestä ja on ladattu pitkällä kulttuuriperinteellä.

Koska elämme, haaveilemme ja rakastamme kielellisen ja kulttuurisen kehiksemme rajoissa, kieli ehdollistaa ihmisen toimintaa. On myös yliluonnollisia uskonnollisia kokemuksia, jotka tapahtuvat ihmisen tietoisuuden syvyudessa. Niitä tulkitaan kulttuuri- ja uskontoperinteen kielellä. Rukoilevan ihmisen vaikein ongelma on välittää niitä jumalallisia kokemuksia, jotka ylittävät kaiken puheen, kaiken inhimillisen tiedon, tieteelliset ja intellektuaaliset käsitteet. Ihminen joutuu kysymään, kuinka hän ilmaisee kokemuksensa, koska hän tuntee, että kaikki sanat eivät riitä.

Rukoilevat kokevat ja tulkitsevat kokemuksensa omalla tutulla kielellään, joka edellyttää tiettyyn filosofiseen ja teologiseen perinteeseen upotettuja ajattelukategorioita. Ja koska elämme, haaveilemme, ajattelemme ja rakastamme kulttuurisessa ja kielellisessä ympäristössä, niin myös rukouksen kieli ehdollistuu inhimillisessä todellisuudessa, joka muokkaa ja edeltää rukoilijan kokemuksia. Mystikkojen suurin vaikeus on siis välittää jumalallisia kokemuksia, jotka ylittävät inhimillisiä sanoja tai tietoa ja järkeä. Mystikko ihmettelee, kuinka hän voi ilmaista tämän kokemuksen, ja usein hänestä tuntuu, että kaikki sanottu tai kirjoitettu on riittämätöntä.

Raamatullinen perinne on kristillisessä ja juutalaisessa uskonnollisuudessa rukouksen kielen, tiedon ja viisauden louhos. Hengellisten kokemusten jälkeen rukoilija lukee Raamattua ja löytää kohtia, joihin hän voi samaistua, kuten todisteita rukouksen vaikutuksista, raamatullisia hahmoja, joilla on voimakkaita jumalakokemuksia tai ilmoituksia viisaudesta. Kuka tahansa Vanhan testamentin profeetta, apostoli Paavali tai jopa Kristus voi tulla mystikon esikuvaksi.<sup>47</sup> Kristillisessä perinteessä Kristuksen inhimillisyyttä ja Raamatun tekstit ovat muodostaneet teologisen tukirangan monille. Esimerkiksi Ristin Johannekselle Raamattu oli paras lähde vahvistamaan hänen näkynsä ja kokemuksensa – erityisesti Laulujen laulu oli merkittävä inspiraation lähde yhdelle hänen mystisimmistä runoistaan. Myös filosofia

47 Sundbrack 1986, 375–396.

tarjoaa käsitteellisiä ja kielellisiä lähteitä, koska hengellinen kokemus ja transformaatioprosessi kuvataan usein tila- ja aikakategorioissa.

Voi siis ajatella, että pyhistä kirjoituksista, filosofiasta ja teologiasta voi tulla ”aputieteitä”, jotka tarjoavat rukoilijalle käytännöllisiä työkaluja hengellisen kokemuksensa välittämiseen.<sup>48</sup> Rukoilija omaksuu kulttuuriperintönsä ja käyttää sitä välineenä kokemuksen tulkitsemiseen ja viestimiseen, samalla kun hän ironisesti tunnustaa, että kaikki sanottu on paljon vähemmän kuin se, mitä todellisuudessa on. Niinpä hän kamppailee aina ihmisten kielen ja inhimillisen ymmärryksen rajojen kanssa yrittäessään kommunikoida sanoin kuvaamatonta.

Kuka sitten voi kokea hengellisiä kokemuksia? Vatikaanin toinen kirkolliskokous painotti, että kaikki ihmiset on kutsuttu pyhyyteen ja yhteyteen Jumalan kanssa, ei vain niitä, joilla on erityisiä hengellisiä kokemuksia tai mystisiä ilmiöitä.<sup>49</sup> Jokainen on armosta kutsuttu käymään läpi kääntymis- ja muutosprosessin. Mystiset tai erityiset hengelliset kokemukset eivät ole välttämättömiä prosessin läpikäymiseksi tai täydellisen yhteyden tilan saavuttamiseksi Jumalan kanssa.

Jotkut kuitenkin kokevat voimakkaita uskonnollisia kokemuksia tai mystisiä ilmiöitä. Mutta jopa ihmiset, jotka kokevat näitä ilmiöitä, muistuttavat meitä siitä, että nämä eivät ole merkkejä pyhydestä, vaan pikemminkin heikkoudesta ja henkisen täydellisyyden puutteesta (vrt. Matt. 5:3). Jeesuksen Teresa korostaa, että ilmiöt eivät tapahdu siksi, että olisimme pyhiä, vaan pikemminkin siksi, että Jumalalla on suunnitelma meitä varten ja hänen on toimittava luontoamme vastaan, joka ei ole vielä valmis tai halukas ottamaan vastaan hänen kutsuaan ja etsimään tarkoitustaan. Pyhyyden ilmeneminen ei ole verrannollinen mystisten ilmiöiden määrään, vaan se paljastuu poikkeuksellisena hengellisenä voimana, sisäisenä tasapainona ja haluna toteuttaa Jumalan tahtoa kaikkina aikoina.

Kokenut rukoilija, mystikko tai teologi ei voi itse tuottaa syvää hengellistä kokemusta tai henkistä muutosprosessia. Tämän voi saada aikaan vain Pyhä Henki, ei pappi tai hengellinen ohjaaja.<sup>50</sup> Mutta mitä rukoilija,

48 Moltmann 2017, 407–409.

49 Lumen gentium 2006, 37–165.

50 Ks. Ristin Johannes 1984, 3, 43–51.

mystikko tai teologi voi antaa, on kieli, jolla ymmärtää ja puhua hengellisen kokemuksen dynamiikasta.

## 2.4.2 Rukouksen muodot

Läntisessä kristillisyydessä erityisesti Benedictus Nursialaisen (k. n. 547) toiminnan kautta syntynyt benediktiininen luostariliike vaikutti keskeisellä tavalla lännen kirkon rukousteologian muotoutumiseen. Tunnettu benediktiinien motto *Ora et labora* eli eläminen rukouksessa ja työnteossa kuvaa varhaisen kirkon luostariperinteen pyrkimystä hengellisen elämän kokonaisvaltaisuuteen ja vuorovaikutukseen ihmisen ulkoisen ja sisäisen maailman välillä. Benediktiinisen rukouselämän suunta on ulkoa sisään, sanallisesta sanattomaan ja kuuliaisuudesta antautumiseen. Rukouselämässä nähdään olevan kolme vaihetta. Sen ensimmäisessä vaiheessa rukoileva ihminen huomaa, miten oikeanlaisen rukouksen tilan saavuttaminen edellyttää vetäytymistä yksinäisyyteen ja hiljaisuutta (*solitudo et silentium*). Rukouksen kristillinen sisältö nojautui psalttariin, jonka käytöstä tuli muiden luostariperinteiden tapaan myös benediktiinisen rukousteologian tunnusomaisin piirre. Vaikka käytettiin sanoja, rukouksen kokemuksellisenä perustana oli kuitenkin vetäytyminen ja hiljaisuus. Kyse oli eheyttävästä prosessista, jossa yksinäisyyteen vetäytynyt ihminen pyrkii saamaan itsestään ja maailmastaan varmemman otteen. Sanaton rukous kumpuaa juuri hiljaisuudesta ja koska rukous on ennen kaikkea sydämen sanatonta huokausta Jumalan puoleen, luostarielämässä tuli keskeiseksi edistää turhasta puheesta pidättäytymistä edistyäkseen syvemmän rukouksittilan saavuttamisessa. Silentium luo ”taustaaänen” ja akustisen tilan, jossa ihminen voi asettua Jumalan puhutteluun.

Rukouselämän toinen vaihe rakentuu käsitteiden *lectio et meditatio* varaan. Raamatun sanojen mietiskely syvenee rukoukseksi, jossa sanat eivät enää ole keskeisessä roolissa ja sanallinen hioutuu sanattomaksi ja mentaaliseksi, sanaton rukous lopulta kontemplaatioksi. Meditoimalla rukoushetkissä laulettua psalmia munkki tai nunna ikään kuin pitkitti lectiota eli luettua ja kuultua. Meditaatiossa suulla ääneen luettu raamatullinen teksti laskeutuu sydämeen, jossa se tulee kuulluksi, sisäistetyksi ja ymmärretyksi ja näin *meditatio* muuttuu *oratioksi* eli rukoukseksi.

Viimeinen askel avautuu käsiteparin rukouksen ja kontemplaation (*oratio et contemplatio*) suhteesta. Benedictuksen Säännön luku 20 toteaa

rukouksesta: "Meidän tulee tietää, että meitä kuullaan sydämen puhtauden ja omantunnon pistoksen aiheuttamien kyynelten, ei monisanaisuuden tähden (*non in multiloquio, sed in puritate cordis et conpunctione lacrimarum*). Siispä rukouksen on oltava lyhyt ja puhdas (*brevis debet esse et pura oratio*), ellei jumalallisen armon inspiraatio sitä pitkitä."<sup>51</sup> Lyhyen ja puhtaan rukouksen korostus on alun perin 300-luvun jälkipuoliskolla vaikuttaneen Evagrius Pontoslaisen (k. 399) korostama teologinen periaate, jonka Benedictus oli omaksunut Johannes Cassianuksen (s. n. 360) laatimista, luostarielämään käsittelevistä kirjoista. Ilmaisulla "lyhyt rukous" (*oratio brevis*) Benedictus ei viittaa hetkipalvelun yhteydessä lausuttuihin sanallisiin rukouksiin, vaan psalmiresitaatioiden välisiin lyhyisiin hiljaisiin hetkiin, joiden aikana kullakin palveluun osallistuvalla veljellä oli mahdollisuus suunnata oma rukoushuokauksensa Jumalalle. Tällaiset sanattomat hiljaiset hetket loivat otolliset puitteet veljien kokemille mystisille kokemuksille.<sup>52</sup>

Vuosisatojen ajan kristillinen rukousteologia kulki varhaisen luostari-perinteen viitoittamaa tietä. Kasvava ja monimuotoistuva kristikunta piti sisällään läpi keskiajan lukuisan määrän erilaisia jumalanpalvelus- ja rukousperinteitä, jotka enemmän tai vähemmän pohjautuivat kontemplaatiivisen rukousteologian ihanteisiin. Läntisessä perinteessä nojaututtiin uudelle ajalle tultaessa erityisesti Pyhän Jeesuksen Teresan (1515–1582) määrityksiin, joissa rukous jaettiin lausuttuun, mentaaliseen ja kontemplaatiiviseen.<sup>53</sup> Hänen mukaansa selkein rukouksen muoto on erilaiset ääneen lausuttavat rukoukset, joihin voi yrittää liittyä toistamalla sanoja mielessään ja vähitellen sydämessään. Samoin myös mielessä syntyviä aiheita voi sanoittaa rukouksiksi. Teresalle lukeminen on yksi rukouksen tapa, johon sisältyy luetun rauhallinen pohtiminen. Joistakin luetuista lauseista syntyy näin rukouslauseita. Näin voi toimia myös kuvien tai muiden kuvallisten esitysten kanssa. Luontokokemus voi olla yksi rukousinspiraation lähde kirjojen ja kuvien rinnalla.

Pyhä Teresa korosti rukouksessa myös reflektoinnin, intuition ja itse-tuntemuksen merkitystä. Keskiajan lopulla kristillisessä rukouselämässä

51 Pyhän Benedictuksen luostarisääntö 2010, 93–94; Pyhän Benedictuksen sääntö 2011, 70.

52 McGinn 1994, 127–146.

53 Pyhä Jeesuksen Teresa: Täydellisyys tie (2015); Sisäinen linna (2023); Elämäni (1990). Tiivis johdanto aiheeseen mm. Morello 1995.

huomio siirtyi vähitellen kohti yksilöiden sisäistä kokemusmaailmaa. Emme voi tuntea Jumalaa, jos emme tunne itseämme ja emme voi tuntea itseämme ilman Jumalaa. Kristillinen itseymmärrys ei kuitenkaan ole minäkeskeistä vaan Jumala- ja Kristus -keskeistä. Katsoessamme Jumalaa totuudessa löydämme samalla totuuden itsestämme. Langennut ihminen ei voi oppia tuntemaan totuutta ilman Jumalan apua. Käytännössä tähän liittyy omien elämäntilanteiden ja kysymysten pohdiskelu ja katselu Jumalan valon ja rakkauden avulla.

Teresa korostaa sisäistä rukousta puhuessaan mentaalista ja affektiivisesta rukouksesta. Mentaalinen rukous liittyy henkiseen yhteydenrakentamiseen Jumalan kanssa tietoisuudessa ja siitä puhutaan ystävyyskategorioiden avulla. Tämän tulisi kehittyä affektiivisesti yksinkertaisemmaksi vastaanottamiseksi – kontemplaatioksi. Näitä yleensä kuvataan aktiivinenpassiivinen käsiteparien avulla. Affektiivisesti rukouksen etenemisessä inhimillinen aktiivisuus muuttuu passiivisemmaksi ja samalla kokemus Jumalan passiivisuudesta muuttuu kokemuksesta Jumalan aktiivisesta toiminnasta sielussa. Yksi keskeinen menetelmä oli keskiajalla monien sääntökuntien ja laajalle tavallisten kristittyjen pariin levinnyt kokoavan rukouksen perinne, jossa ”sielu kokoaa sen kyvyt yhteen ja astuu sisään Jumalan yhteyteen. Ja sen taivaallinen Mestari saapuu rientäen opettamaan ja antamaan sille hiljaisen rukouksen tavan.”<sup>54</sup>

Vuosisatojen ajan kristillinen rukousteologia kulki varhaisen luostari-perinteen viitoittamaa tietä. Ensin sydänkeskiajalla kristillinen mystiikka ja rukousteologia otti uuden suunnan, joka 1400–1500 luvulla johti myöhemmin *devotio modernana* kutsutun hurskausliikkeen syntyyn.<sup>55</sup> Tämä Alankomaista lähtenyt ajattelu vaikutti suuresti Kristuksen ihmisyyttä ja tavallisten ihmisten aktiivista rukouselämää ja mystiikkaa korostavan hurskauselämän yleistymiseen.<sup>56</sup> Muutos toi vähitellen esiin uudenlaisen hengellisen elämän mallin, johon myös Luther näyttää liittyvän.<sup>57</sup>

54 Pyhä Teresa 2015, 28, 4.

55 Kehitys merkitsi ainakin kolmea suurta muutosta: maailmasta vetäytymistä ei enää nähty keskeisenä ja välttämättömänä, naiset alkoivat nousta miesten rinnalle rukousteologian vaikuttajiksi ja mystiikkaa kirjoitettiin kansankielisellä ja kokemuksellisuudella käsin. McGinn 1998, 12.

56 Gründler 1987, 176–193.

57 Leppin 2021, 279–296; 303–315.

### 2.4.3 Rukous on suhde

Syvimmillään rukous on suhde Jumalaan. Kristillinen perinne katsoo, että Jumala on aina avoinna tälle suhteelle. Ja kuten ystävyssuhde, rukous on elämän yksi muoto. Tästä voi johtaa sen ajatuksen, että ei ole elämästä erillistä rukouselämää, kuten ei ole vain ajoittaista ystävyyttä. Toiseksi rukous vaikuttaa uskovan ihmisen elämässä myös rukoushetkien ulkopuolella. On tärkeää huomata, että rukous edellyttää oikeaa inhimillistä tilaa esimerkiksi arvojen muodossa ennen rukoustilanteita ja se myös vaikuttaa niihin. Koska rukous on suhde, niin siitä seuraa, että rukous on usein suhteen ja rukoussuhteessa syntyneiden ajatusten ja tunteiden sanallista ilmaisua. Tyypillisesti sellaista ovat muun muassa ääneen lausutut rukoukset, pohdiskeleva rukoileminen, spontaani rukoileminen, joissa käytetään valmiita ulkoa opittuja rukouksia, rukouskirjojen rukouksia ja tilanteessa syntyneitä rukouksia. Nämä eivät tietenkään ole ainoita rukouksen muotoja. Thomas Keating korostaa, että kun sanomme ”rukoillaan”, sanomme oikeastaan ”olkaamme tietoisesti suhteessa Jumalaan” tai ”avautukaamme syvemmälle suhteelle Jumalaan”.<sup>58</sup>

Myös Henki auttaa meitä, jotka olemme heikkoja. Emmehän tiedä, miten meidän tulisi rukoilla, että rukoilisimme oikein. Henki itse kuitenkin puhuu meidän puolestamme sanattomin huokauksin. (Room. 8:26)

Onko rukous tiedostettua? Tutkimusten mukaan yli puolet suomalaisista rukoilee vähintään kerran vuodessa. Noin viidennes kertoo rukoilevansa päivittäin. Kristillisen rukousteologian näkökulmasta lukuja on vaikea mitata, koska sen mukaan emme useinkaan tiedä rukoilevamme. Venäläisen hengellisen kirjallisuuden klassikon *Vaeltajan kertomukset* mukaan jokaisen ihmisen sisällä asuu salainen rukous, josta hän ei itsekään tiedä.<sup>59</sup>

Mystiikka oli Jeesuksen Teresalle kokemusta Jumalan intiimistä läsnäolosta, jossa rajat itsen ja Jumalan välillä haihtuivat. Tämä kokemus täytti hänet tiedonomaisella varmuudella.

58 Keating 2003, 5–6.

59 Vaeltajan kertomukset 1977.

Saattaessani Kristuksen kertomallani tavalla läsnä olevaksi rukoillesani ja joskus myös lukiessani minut valtasi toisinaan niin voimakas tunne Jumalan läsnäolosta, etten voinut mitenkään epäillä, että hän oli minussa ja että minä olin kokonaan vaipuneena häneen. Tämä ei ollut minkäänlainen näky, vaan uskoakseni sitä nimitetään mystiseksi teologiaksi. Sielu joutuu sellaiseen kumoutumukseen, jossa se näyttää olevan oman itsensä ulkopuolella.<sup>60</sup>

Elämäkerroissaan Teresa kuvaa rukoukokemusten syvenemistä hetkellisistä elämyksistä koko elämää leimaavaksi asenteeksi, uudeksi tavaksi elää ja tarkastella maailmaa.

Pyhän Teresan mukaan ”sisäinen rukous ei näet mielestäni ole muuta kuin ystävien kanssakäymistä, jossa me yksinämme seurustelemme hänen kanssaan, jonka tiedämme rakastavan meitä.”<sup>61</sup> William Johnston näkee, että vuorovaikutus on rukouksen ulottuvuus ja juutalaisen, islamilaisen ja kristillisen mystiikan perinteen ydin. Mooses oli suuri mystikko, koska Jumala puhui hänelle kasvoista kasvoihin niin kuin ystävälle puhutaan. Job ja Joonas puhuttelivat Jumalaa kuten ihmistä, johon heillä on läheinen suhde. Läheinen suhde Kristukseen kulkee läpi koko kristillisen mystiikan perinteen: Origeneen mukaan kukaan muu ei voi ymmärtää Johanneksen evankeliumia, jos ei ole maannut Jeesuksen rinnalla kuten rakkain opetuslapsi. Samoin Bernhard Clairwaulainen puhuu monin eri merkityksin läheisestä suhteesta Jeesukseen, Tuomas Kempiläinen kirjoittaa samoin kauniisti tuttavallisesta suhteesta, Ignatius Loyola halusi oppilaidensa olevan Jeesuksen kumppaneita.<sup>62</sup>

Raamatullinen perinne puhuu Jahven ja Israelin välisestä liitosta, jossa toteutuu Jumalan järkkymätön rakkaus (Jes. 54:10). Kristillinen perinne on nähnyt Israelin historian läpi kulkevan morsiusmystiikan teeman. Keskeinen osa tätä ”rakkaustarinaa” on ollut Laulujen laulu ja sen ihastuttava rakkauskuvaus sulhasen riemuitessa morsiamensa kauneudesta ja tämän iloitessa hänen suloisuudestaan. Morsiamen ja sulhasen olemus muuttuu rakkaudeksi. Origeneen myötä Bonaventuralle ja muille keskiajan teologeille

60 Pyhä Jeesuksen Teresa 1990, 64.

61 Pyhä Jeesuksen Teresa 1990, 85.

62 Johnston 1997, 341–343.



(mm. Bernhard Clairvauxlainen, Ambrosius Milanolainen, Ristin Johannes ja Pyhä Jeesuksen Teresa) syntyi ajattelu, että Kristus ei ole naimisissa vain seurakunnan vaan myös yksilöllisen persoonan kanssa.<sup>63</sup>

Vuorisaarnassa Jeesus sanoo: "Kun sinä rukoilet, mene sisälle huoneeseesi, sulje ovi ja rukoile sitten Isääsi, joka on salassa. Isäsi, joka näkee myös sen, mikä on salassa, palkitsee sinut." (Matt. 6:6). Keskeinen kristillisen rukousopetuksen ydin liittyy kontemplatiiviseen rukoukseen. Kristillisessä traditiossa kontemplatiivista rukousta pidetään Jumalan lahjana. Siinä sydän ja mieli, koko olemus avautuu Jumalalle, Perimmäiselle Mysterille ajatusten, sanojen ja tunteiden tuolla puolen. Se on yksinkertaisesti lepäämistä Jumalassa. Kuten kaikella kristillisellä rukouksella silläkin on juurensa Raamatussa ja Jeesuksen Kristuksen persoonassa. Sen lähde on meidän kaikkien sisimmässä elävä Pyhä Kolmiyhteys: Isä, Poika ja Henki. Jumala varauksettomassa rakkaudessaan on aloitteen tekijä suhteessamme häneen. Myös Jumalan kaipuu on Hänen lahjansa.

On selvää, että rakastumisessa ei kyse ole pelkästään sanoista. Läheisyyden kasvaessa tulee hiljaisuuden, yhteyden ja yhteisen jakamisen aikoja. Thomas Keating kuvaa rukouksessa kasvamista intiimin yhteyden prosessina, jossa ihminen avaa sydämensä Jumalalle ja siten yhteys syvenee.<sup>64</sup> Aluksi sanallinen rukous on muodollista ja pinnallista, sen jälkeen sisäinen meditatiivisuus tuo siihen vuorovaikutteisemmän ja vapaamman sisällön. Yhteyden ja ystävyuden muodostuessa mukaan tulee sitoutumisen, avoimuuden, vapauden ja luottamuksen puolia, jotka lopulta johtavat intiimiin, itsensä antamiseen, sanattoman läsnäolon rakentavaan ja jaetun ilon rakkaudelliseen tilaan. Kaikki tämä johtaa kokemukseen Kristuksen sisäisestä asumisesta ihmisessä kuten Paavali opettaa (Gal. 2:20). Tämä sisäinen asuminen täyttää myös Kristuksen tahdon (Joh. 15:4). Huippukoh-ta saavutetaan muutoksessa, jossa ihmisestä "tulee" Kristus. Tämä liittyy kiinteästi ehtoolliseen ja on kristillisen rukouselämän huippu.

Meidät erottaa Jumalasta ennen kaikkea ajatus, että olemme erossa Hänestä. Jos pääsemme irti tästä ajatuksesta, vaikeutemme vähenevät huomattavasti. Meiltä puuttuu luottamus siihen, että olemme aina

63 Johnston 1997, 341–343.

64 Keating 2003, 46–54; 72–91.

Jumalan seurassa ja että Hän on osa kaikkea todellisuutta. Tämän hetken, kaiken näkyvässä olevan, sisimmän luontomme juuret ovat Hänessä. Mutta epäröimme uskoa tätä, kunnes oma kokemus synnyttää luottamuksen siihen. Tästä on kyse vähittäisessä intiimiyden kehkeytymisessä Jumalan kanssa. Jumala puhuu meille jatkuvasti sekä toisten ihmisten ja ulkoisten tapahtumien kautta että omassa sisimmässämme. Jumalan läsnäolon kokemus aktivoi kykymme nähdä hänet kaikessa – ihmisissä, tapahtumissa, luonnossa.<sup>65</sup>

Rukouksessa ihminen antaa Pyhälle Hengelle luvan pienentää jumalasuhteen ja muiden suhteiden tiedostamattomia esteitä, ja tätä kautta syvennämme suhdetta Jumalaan. Kontemplatiivisesta rukouksesta seuraava hyvä koetaan oikeastaan paremmin arkielämässä kuin rukoushetkissä itsessään. Toiset voivat huomatakin seuraukset ennen kuin me itse. Alkaa syntyä syvempi ymmärrys ihmiskunnan tarpeista, mikä johtaa meitä vastaamaan näihin tarpeisiin armahtavasti ja myötätuntoisesti. Se kutsuu meitä toteuttamaan Kristuksen sanoja: ”Totisesti: kaiken, minkä olette tehneet yhdelle näistä vähäisimmistä veljistäni, sen olette tehneet minulle.” (Matt. 25:40).<sup>66</sup>

#### **2.4.4 Rukous transformaatioprosessina<sup>67</sup>**

Ihmisillä on ollut aina tarve kurottautua kohti tuonpuoleista ja tuntea yhteys elämään ulkopuolellemme tai elämän lähteeseen. Tästä syystä moni pohtii, että vastaako Jumala ihmisten rukouksiin. Tarvitsemme todisteita tai koemme henkistä turvattomuutta tai lohduttomuutta epä tietoisuuden tilassa.

Jos Jumala on äärettömän olemisen ja äärettömän tietoisuuden ykseys ja syy rajallisen olemisen ja rajallisen tietoisuuden vastavuoroiseen läpinäkyvyyteen toistensa suhteen ja kaiken olemassaolon ja kaiken tiedon perusta, niin matkan häntä kohti täytyy myös viime kädessä olla matka kohti itsen

65 Keating 2003, 44–45.

66 Keating 2003, 93–107.

67 Rukoukseen transformaatioprosessina voi tutustua kristillisten spiritualiteetin klassikkojen lisäksi mm. seuraavista teoksista: Burrows 2006; Rohr 2003; Keating 1999; Ulanov, A. & B. 1983; Merton 1992; 1969; Teinonen R. & S.A. 1989; Meninger 2003.

syvempää lähdettä.<sup>68</sup> Tästä johtuu, että kokemus rukousvastauksista on samanaikaisesti selvä ja epäselvä. Kyse on samanaikaisesti matkasta kohti Jumalaa, mutta samalla kohti syvenevää itsetuntemusta.

Se mikä alkaa epämääräisenä Jumalan etsimisenä (oletko siellä, kuuletko minua?) tai uhmakkaana vaatimisenä (todista itsesi minulle, näytä merkki), muuttuu vähitellen pelokkuudeksi ja herkkyydeksi pyhyiden edessä. Mikä alkaa huolena rukousvastauksista, päättyy kokemukseen jonkinlaisista vastauksista. Ja samalla ilmenee varovaisuutta, herkkyyttä, ja tullaan tietoisemmaksi siitä, mitä rukoilemme ja rukous alkaa linkittyä yhä syvemmin elämään.

Perinteisesti teologiassa rukousprosessia on kuvattu transformaatioksi. Taustalla on jo varhaiskristillisyydessä esiintynyt ajatus yksilöllisestä tai kollektiivisesta kääntymyksestä ja hengellisestä uudestisyntymisestä, joka toteutettiin jatkuvan ihmisen sisäisen uudistumisen kautta kasteen uudestisyntymisen jatkona ja täyttymyksenä.<sup>69</sup> Kristillisessä perinteessä tätä rukouksen prosessia on usein kuvattu läpikulkuna erillisten puhdistumisen (*purgatio*), valaistumisen (*illuminatio*) ja yhdistymisen (*unio*) vaiheiden läpi. Prosessi, jossa mietiskelevä riisutaan itsekkästä kiintymyksestä ja rajallisesta emotionaalisesta tuesta, täytetään sitten onnella ja oivalluksella, että hän voi luottaa Jumalan sisimmässään olevaan läsnäoloon asuakseen Jumalassa.<sup>70</sup>

Kun yrittää ymmärtää transformaation prosessia on tehtävä ero kokemuksen ja prosessin välillä. Ristin Johannes kuvaa, miten transformaation prosessi ei välttämättä riipu mystisistä kokemuksista. Jos ihminen kokee syviä hengellisiä kokemuksia, niin tietoisuus transsendenttisestä todellisuudesta tapahtuu kääntymyksenä. Sitä voidaan pitää jonkinlaisena itsen alkuheräämisenä kohti transsendenttia todellisuutta. Mutta tämä herääminen ja sen noudattama prosessi ei välttämättä riipu voimakkaista tai poikkeuksellisista ilmiöistä tai kokemuksista. Se voi olla asteittaista ja aivan tavallista seurausta jumalallisen armon työstä sielussa. Fransiskaanteologi

68 Hart 2009, 324.

69 Joh. 3:3, 3:5; 1. Piet. 1:3; Tiit. 3:5. Sanojen *epistprofee* ja *metanoia* käyttö Uudessa testamentissa sisältää ajatuksen kääntymyksestä. Kristillinen käsitys hengellisestä ja sakramentaalisesta uudestisyntymisestä tarkoittaa, että jokaisen kristityn täytyy kuolla Kristuksen kanssa, syntyä uudesti hänessä ja aloittaa uusi elämä hänen seurassaan.

70 Hart 2009, 323.

Bonaventuralle kolmivaiheinen tie oli rauhan ja viisauden polku, jonka hui-pennuksena oli rakkaus. ”Puhdistuminen johtaa rauhaan, kirkastuminen totuuteen, täydellistävä unio rakkauteen”.<sup>71</sup> Tietoisuus, jolla sitä kuljemme, on rakkauden tietoisuus.

Purgatio eli puhdistuminen on ensimmäinen osa hengellistä prosessia, jossa nousevat esiin pelot, erilaiset negatiiviset kokemukset ja aggressi-ot. Ihminen avautuu koko identiteetillään osaksi syvällisesti puhdistavaa prosessia. Psykologia auttaa tiedostamaan, mikä on todella osa minua, mikä määrittelee minut ja mitä minä olen ja edustan. Ihminen puhdistaa itsestään ylimääräisen ja vieraan. Hän kieltää todellisen itsensä ja sanoo rohkeasti: tämä minä olen. Ei enää esittämistä, kieltämistä, itsesyytöksiä.

Puhdistumisen ja tiedostamisen jälkeen illuminaatiossa ihminen opetelee identifioitumaan ja liittymään todelliseen minuuteen. Hän ei kiellä tai vahvista tilaansa vaan kohtaa ja ihmettelee. Matkan sisimpään ihminen kulkee pelkojen, aggressioiden ja huolien kanssa. Lopulta hän huomaa olevansa mitä on ja tämä oleminen on elämän sisältö. Samalla hän alkaa olla sisältöä myös toisille siinä, missä he ovat. Jos tässä kohtaa on käyty läpi kipuja, voi lopulta myös elää niiden kanssa myötätuntoisessa tilassa, rukouksessa, joka suuntautuu myötätuntoisesti koko elämän ja maailman kärsimyksen tilaan.

Rukouksessa otetaan riski suuriin elämänmuutoksiin, kun kuljetaan pienin askelin kohti ihmiselämän syvää tarkoitusta ja syvempää elämän ymmärrystä. Piilossa ja pimeässä ollut on tullut selkeästi näkyville. Miten asiat näkyvät ihmiselle itselleen ja muille, on perustavanlaatuisesti muuttunut. Tämä kertoo, että saavutaan kohti klassisen rukouksen tien kolmijaon viimeistä vaihetta yhdistymistä eli uniota. Elämä on rukouksen muuttamaa.

Yhdistymisen vaihe rukouksessa, joka seuraa edellisiä on uuden ymmärtämisen vaihe. Se on suoran ymmärtämisen ja totuuden paljastumisen tila. Kyse on Jumalan lahjasta, joka saattaa tuntua yliluonnolliselta ja vieraalta. Se muuttaa tapaa ajatella, tuntea ja oppia. Muutos kuvataan usein samoin monien mystikkojen teksteissä. Uniossa ihminen löytää itsensä uudistuneena. Se mitä tapahtuu, on itsen paljastuminen itselle. Ihminen huomaa, että edes kaikkein uskaliaiinkin yritys aikaisemmin ei ole onnistunut samalla tavalla. Ei edes tarkinkaan yritys hahmottaa persoonaa tai

71 Bonaventura The Triple Way teoksessa The Works of Bonaventure, vol I, 63.

kokemus identiteetistä, vastaa sitä kokemusta mikä syntyy, kun ihminen tulee tietoiseksi sisäisestä toiseudestaan. Täydellinen antautuminen on lopulta täydellistä vastaanottamista. Syntyy ymmärrys, että hengellisen kokemuksen merkitys ihmiselle on kerta kaikkiaan muuttua, transformoitua. Samalla syntyy kokemus, että rukouksiin vastataan, kun ihminen vedetään Jumalan elämään, Jumala rukoilee hänen kanssaan ja kauttaan.

Mitä rukous transformaatioprosessina saa aikaan? Yksi vastaus on, että elämä elävöityy. Ihminen ei tunne olevansa vain elossa ja todellinen vaan oma itsensä, tulevansa itsekseen ja kuuluvansa itselleen. Hän ei koe olevansa enää toisten kopio ja toteuttavansa toisten ihmisten odotuksia tai toiveita.

Aikakäsitys muuttuu. Se ei enää tunnu tuhlautuvan, tunnu raskaalta, mene hukkaan, vaan siitä tulee laadukasta. Ihmisellä on kaikki aika, mitä hän tarvitsee – ja hän kokee sen täyteyden. Kun rukoilija kokee rakentuvansa rukouselämässä, niin samalla hän tuo todellisen itsensä esiin Jumalalle. Mieleen nousevat hetket, jolloin häntä rakastettiin ja muut syvät kokemukset. Kokemukset, kun sai vapautuksen syyllisyydestä, pääsi itsekriittisyydestä, elämän yleisestä kriittisyydestä toisiin ihmisiin.

Rukouksiin vastataan avaamalla eteen koko maailma yhdessä oman itsen kanssa. Rukoushiljaisuudesta syntyy toimintaa. Rukouksiin vastataan tapahtumissa. Jumala inkarnoituu historiassa ja puhuu ihmisen omassa pienessä historiassa. Ihminen huomaa, ettei enää kulje samoja vaikeita polkuja ihmissuhteissa, joita aikaisemmin toisti yhä uudelleen ja uudelleen. Syntyy uusi tapa tuntea, ajatella ja toimia ja tämä liittyy rukoukseen.

Rukouksen lopputuloksena olemisen tila laajenee. Reaktiot tulevat ilmeisiksi ja ne kertovat nyt, mihin tulee seuraavaksi suunnata – mistä etsiä anteeksi antoa, missä olla hiljaa, missä auttaa jotakuta, mihin ei tarvitse sotkeentua. Yhteistyö toisten kanssa on sujuvaa ja mukavaa, ihmeelliset asiat elämässä saavat aikaan naurua ja iloa. Hyvyys yllättää. Rukouksiin vastataan asioilla ja tapahtumilla, joita ehkä ei olisi ennen kutsuttu ”hyviksi”. Rukoilija alkaa kysellä, mitkä ovat hänelle sopivia rukouksia. Hän katsoo taaksepäin ja huomaa, miten väärin asiat olisivat menneet, jos hänen pyyntöihinsä olisi vastattu suoraan.

## 2.5 Johtopäätökset

Kirkollinen toimitus on rukouksen sakramentaalinen ja liturginen ilmentymä, niin kuin artikkelin alussa tuotiin esiin. Sen vuoksi kirkollisiin toimituksiin tarvitaan rukouksen teologian ja kielen ymmärtämistä. Rukoukselle on tarpeellista antaa toimituksessa vapaata tilaa, sillä sanoja ei aina ole. Rukousta voi olla meditatiivinen musiikki, liikkeet, kynttilän sytytys tai kyynelleet. Tämä on toimitusten tulevaisuuden kannalta tärkeää. On päästettävä irti siitä, että kaavojen väliotsikot määrittelevät sen, mikä on rukousta. On ajateltava koko toimitusta rukouksena. Tästä huolimatta on nähtävä, että myös sanoilla ja rukouksen aloittavilla puhutteluilla on suuri merkitys. Nykyisen käsikirjan puhuttelut ovat lännen kirkon mukaisesti lyhyitä ja niukkasanaisia verrattuna idän kirkon rikkaisiin kielikuviin. Puhutteluja olisi mahdollista uudistaa käyttämällä niissä runsaammin Raamattuun pohjautavaa kuvastoa Jumalasta.

Toimituksissa voisi olla läsnä erilaiset rukouksen muodot – esimerkiksi ympäröivät kuvat ja äänet ovat rukousta. Erityisen tärkeä muoto on kuitenkin esirukous, jossa ihmisten ainutlaatuisten elämäntilanteiden tulisi päästä esille. Tämän vuoksi saattaisi olla perusteltua lisätä esirukousvaihtoehtoja tai ainakin rohkaista pappeja kirjoittamaan mahdollisesti seurakuntalaisten kanssa yhteisiä esirukouksia.

Rukouksen merkittävyys ei näyttäytyä aina sanoissa vaan myös tunteissa. Toimitus ei ole pelkästään kognitiivinen, mutta ei myöskään vain arkisen rento tapahtuma. Esimerkiksi kaste on outo arkijärjelle, sillä rituaali sanoittaa sanoittamatonta ja siihen tulee uskaltautua. Osallistuminen riittiin tuottaa iloa, sisäistä rauhaa, tyyneyttä ja innostusta. Kokemus erottaa pyhän profaanista ja arkipäiväisestä. Kastetoimituksen tulee olla kaunis, mutta keskeistä on hengellisen merkityksen ymmärtäminen.

Kirkollinen toimitus ei ole vain suoritus, vaan kaikki siinä on rukousta. Jopa negatiivisetkin tuntemukset toimituksen aikana voidaan ymmärtää rukouksena, jossa Jumala tekee työtään. Kyseessä on muutosvaihe ja transformaatio, joka tuo näkyväksi jotain siitä, missä ihminen on elämässään menossa.

Kirkollisen toimituksen merkitys ei ole rukouksen näkökulmasta ainoastaan heti toimituksessa, vaan se avautuu vasta eletyissä elämässä toimituksen jälkeen. Kirkollinen toimitus on enemmän kuin hetkittäinen rituaali. Rukousteologiseen ulottuvuuteen sisältyy näkemys, että toimituksen

merkittävyys jatkuu arkielämässä. Tämä havainnollistuu seurakunnissa esimerkiksi kasteina ja opetteluna, mitä kristittynä eläminen on.

Toimituksissa tulee olla tilaa jossain määrin selittämättömyydelle ja monitulkintaisuudelle. Kamppailemme ymmärtämisen kanssa, emme aina tajua kaikkea. Emme voi selittää kaikkea toimituksessakaan. Kaiken selittäminen tuhoaisi toimituksen ja kadottaisi kokemuksellisuuden. Toimituksessa käytetyt sanat eivät ole lopullisia totuuksia, sillä Jumalan todellisuus on enemmän. Emme pysty koskaan avaamaan mysteeriä. Kaavoihin tarvitaan sen vuoksi jatkossa eri vaihtoehtoisten rukousten lisäksi laajempi skaala sille, miten rukous voi tapahtua. Rukous voi olla sanallista tai sanatonta toimintaa, kuvia, musiikkia ja niin edelleen. Rubriikkiin on mahdollista kirjoittaa auki, mitä tietyssä kohdassa tapahtuu. Tilaa tulee antaa myös luovuudelle, jotta ihmisten kanssa voidaan miettiä, miten toimitus erilaisine rukouksen muotoineen toteutetaan ja linkitetään ihmisten mielen maisemaan. Onhan rukouksessa kyse Jumalan työstä, joka ilmentyy ihmisissä monin eri tavoin. Liturginen elämä kytkeytyy tähän. Viime kädessä kyse on elämästä.

# Kirjallisuus

## **Bonaventura**

1960 The Works of Bonaventure – The Triple Way, vol I. Paterson, N.J.:  
St. Anthony Guild Press.

## **Bradshaw, Paul F. & Johnson, Maxwell E.**

2012 The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation. A  
Pueblo Book. Minnesota: Liturgical Press.

## **Buber, Martin**

1983 [1923] Ich und Du. Reclam.

## **Burrows, Ruth**

2006 Essence of Prayer. HiddenSpring.

## **Cardenal, Ernesto**

1998 [1964] Salmos. Madrid: Trotta.

## **Countryman, L. William**

2000 The Poetic Imagination: An Anglican Spiritual Tradition. London:  
Darton, Longman & Todd.

## **Dalmis, Irénée-Henri**

2009 [1980] Les liturgies d'Orient. Paris: Cerf.

## **Fischer, Norman**

2003 [2002] Opening to You: Zen-inspired Translations of the Psalms.  
New York: Penguin Books.

## **Goodman, Lenn E.**

2017 "What is positive about negative theology?" – Fagenblat, Michael  
(ed.), Negative Theology as Jewish Modernity. Bloomington: Indiana  
UP.



**Gründler, Otto**

1987 "Devotio Moderna" – Raitt, Jill (ed.), Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation. New York: Crossroad.

**Guiver, George**

2013 Prayer – The New SCM Dictionary of Liturgy and Worship. Ed. by Paul F. Bradshaw. London: SCM Press, 380–382.

**Hammond, Cally**

2015 The Sound of the Liturgy: How Words Work In Worship. London: Society for Promoting Christian Knowledge.

**Hart, David Bentley**

2009 The Story of Christianity. A History on 2,000 Years of the Christian Faith. Quercus Publishing.

**Hoffman, Lawrence A.**

1999, cop. The Art of Public Prayer. 2nd ed. SkyLight Paths.

**Hulmi, Sini**

2019 Pyhän säikeitä. Näkökulmia jumalanpalveluksen teologiaan. Helsinki: Kirjapaja.

**Jenson, Robert**

2010 [1978] Visible Words. The Interpretation and Practice of Christian Sacraments. Minneapolis: Fortress.

**Johnson, Luke Timothy**

1998 Religious Experience in Earliest Christianity. Minneapolis: Fortress.

**Johnston, William**

1997 Rakkauden salattu viisaus. Johdatus mystiikan teologiaan. Helsinki: Kirjapaja.

### **Jungmann, A. Joseph**

2007 Christian Prayer through the Centuries. Translated by John Coyne SJ. A new edition ed. by Christopher Irvine. London: Society for Promoting Christian Knowledge.

### **Katekismus**

2000 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kristinoppi, hyväksytty kirkolliskokouksessa 1999. Helsinki: Edita.

### **Keating, Thomas**

1999 The Human Condition. Contemplation and Transformation. Paulist Press.

2003 Open Mind, Open Heart. The Contemplative Dimension of the Gospel. NY: Continuum International Publishing Group.

### **Kirkollisten toimitusten kirja**

2003 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III, ensimmäinen osa, hyväksytty kirkolliskokouksessa 8. marraskuuta 2003. Piekämäki: Kirjapaino Raamattutalo.

### **Lash, Nicholas**

2016 [2004] Holiness, Speech and Silence. Reflections on the Question of God. London: Routledge.

### **Leppin, Volker**

2021 Ruhen in Gott. Eine Geschichte der christlichen Mystik. München: C.H.Beck.

### **Lindqvist, Pekka**

2011 Juutalaisuus. Kauniainen: Perussanoma Oy.

### **Luhrmann, T. M.**

2012 When God Talks Back. Understanding the American Evangelical Relationship with God. Vintage.

2020 How God Becomes Real. Kindling the Presence of Invisible Others. Princeton UP.

### **Lumen gentium**

2006 Vatikaanin II kirkolliskokous. Ensimmäinen osa: Konstituutiot. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.

### **Lundberg, Lars-Åke**

1993 [1984] Bönen, hoppets språk: en liten böneskola. 2., bearb. uppl. Älvsjö: Verbum.

### **McCabe, Herbert OP**

2000 [1985] The Teaching of the Catholic Church. A New Catechism of Christian Doctrine. Wilmington, Del.: Michael Glazier.

### **McGinn, Bernard**

1994 The Presence of God: Volume II: The Growth of Mysticism, New York: Crossroad.

1998 The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism: 1200–1350. Herder & Herder.

### **McGowan, Andrew B.**

2014 Ancient Christian Worship. Early Church Practices in Social, Historical and Theological Perspective. Michigan, Grand Rapids: Baker Academic.

### **Meninger, William A.**

2003 The Loving Search for God. Contemplative Prayer and the Cloud of Unknowing. Continuum.

### **Merton, Thomas**

1969 Contemplative Prayer. Image.

1992 Tie sisäiseen todellisuuteen. Kääntänyt Pia Koskinen-Launonen. Helsinki: Kirjaneliö.

### **Moltmann, Jürgen**

2017 "Contemplacion, mistica, martirio". Probelmas y Perspectivas de Espiritualidad.

### **Morello, Sam Anthony**

1995 *Lectio Divina and the Practice of Teresian Prayer*. ICS Publications.

### **Nelstrop, Louise & Magill, Kevin & Onishi, Bradley B.**

2016 [2009] *Christian Mysticism. An Introduction to Contemporary Theoretical Approaches*. London: Routledge.

### **Ó Tuama, Pádraig**

2017 *“Oremus” [esipuhe]. – Daily Prayer with the Corrymeela Community*. Norwich: Canterbury Pr. Norwich.

### **Perustelut**

2001 Kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean mietinnön ehdotus Kirkollisten toimitusten kirjaksi. Suomen evankelisluterilaisen kirkon keskushallinto Sarja A 2001: 2. Helsinki: Kirkon keskusrahasto.

### **Phillips, D. Z.**

1981 [1965] *The Concept of Prayer*. NY: Seabury.

### **Pyhä Jeesuksen Teresa**

1990 *Elämäni*. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.

2015 *Täydellisyyden tie*. Suomentanut Heidi Tuorila-Kahanpää. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.

2023 [1981] *Sisäinen linna*. Suomentanut Seppo A. Teinonen. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.

### **Pyhän Benedictuksen luostarisääntö**

2010 Tuija Ainonen & Maiju Lehmijoki-Gardner (toim.) Helsinki: Basam books.

### **Pyhän Benedictuksen sääntö**

2011 Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.

### **Ristin Johannes**

1984 *Elävä rakkauden liekki*. Suomentanut Seppo A. Teinonen. Jyväskylä: Kirjapaja.

**Rohr, Richard**

2003 Everything Belongs. The Gift of Contemplative Prayer. Crossroad.

**Rukoileva kirkko**

1996 Rukoushetket kirkon perinteen mukisesti. Toim. Matti Aaltonen. Sley-kirjat. Pieksämäki: Raamattutalo.

**Rukoushetkien kirja**

2002 Jumalanpalvelusten kirjan ja Evankeliumikirjan aineistoa täydentäen toimittaneet Heikki Kotila ja Osmo Vatanen. Helsinki: Kirkkopalvelut.

**Seeskin, Kenneth**

2017 "No one can see my face and live" – Fagenblat, Michael (ed.), Negative Theology as Jewish Modernity. Bloomington: Indiana UP.

**Senn, Frank C.**

2016 Embodied Liturgy. Lessons in Christian Ritual. Minneapolis: Fortress Press.

**Shiloah, Amnon**

1992 Jewish Musical Traditions. Detroit: Wayne State UP.

**Smith, Lyons:** Saarna. Brumley Gap Tent Revival. [https://youtu.be/7sQslPm\\_fvk](https://youtu.be/7sQslPm_fvk) (viitattu 15.2.2023).

**Soloveitchik, Haym**

2021 [1994] Rupture and Reconstruction. The Transformation of Contemporary Orthodoxy. London: The Littman Library of Jewish Civilization.

**Sundbrack, Josef**

1986 "Mistica Christiana", Problemas y perspectivas de espiritualidad, Tullo Goffi & Bruno Secondin (toim.) Salamanca: Ediciones Sigueme.

**Targoff, Ramie**

2001 Common Prayer. The Language of Public Devotion in Early Modern England. U. of Chicago P.

**Teinonen, Riitta & Seppo A.**

1989 Keskustelua mystiikasta. WSOY.

**Thornton, Martin**

1986 [2012] English Spirituality. An Outline of Ascetical Theology according to the English Pastoral Tradition. London: Wipf & Stock.

**Ulanov, Ann & Barry**

1983 Primary Speech. A Psychology of Prayer. Atlanta, GA: J. Knox.

**Vaeltajan kertomukset**

1977 Arkkipiispa Paavalin tarkistama suomennos. Kustannusyhtiö Otava.

**Vainio, Olli-Pekka**

2020 Religious Language. Elements in the Philosophy of Religion. Cambridge: Cambridge University Press.

**Velasco, Juan Martin**

1999 El fenomenico mistico: estudio comparado, Madrid: Trotta.

**Warren, Tish Harrison**

2021 Prayer in the Night: For Those Who Work or Watch or Weep. Downers Grove, Ill: Inter-Varsity Press.

**Williams, Charles**

2017 [1939] The Descent of the Dove. A Short History of the Spirit in the Church. Benediction Classics.



# 3 Siunauksen teologiaa

**Antti Raunio & Kari Kopperi<sup>1</sup>**

## 3.1 Siunauksen raamatullisia perusteita

Kristillisen siunauskäsityksen raamatullinen perusta on heprean kielen sanassa *brk* (*bereka*), joka tarkoittaa sekä siunausta että ylistystä. Jumalan toiminnasta puhuttaessa *brk* tarkoittaa siunausta. Kun on kyse ihmisen toiminnasta sama termi tarkoittaa kiitosta ja ylistämistä. Jumalalta tulevaa siunausta vastaa ihmisen ylistys. Myös kreikan *eulogein*- ja latinan *benedicere*-käsitteisiin sisältyy sama kaksoismerkitys. Kyse on siis hyvän puhumisesta, mutta Jumala ja ihminen puhuvat hyvää eri tavoin.

Antti Laadon mukaan eksegeettisen tutkimuksen valossa ”siunaus” ja ”kirous” ovat käsitteitä, joilla on syvät eksistentiaaliset liittymäkohdat tavalisen ihmisen elämään, toiveisiin ja pelkoihin. Vaikka ”siunaus” ja ”kirous” olisivatkin vieraita, niin niihin läheisesti liittyviä käsitteitä löytyy runsaasti: ”menestys”, ”onnettomuus”, ”onni”, ”johdatus”, ”sattuma” jne. Epäilemättä kristillinen kirkko voi viedä sanomaansa eteenpäin näiden käsitteiden avulla. Toisaalta, kun keskustellaan kristillisestä ”siunauksesta” tulee tiedostaa myös tietty yleisuskonnollisuuden vaara. Vanhan testamentin tekstit ovat tästä hyvänä osoituksena. ”Siunaus” ja ”kirous” ohjaavat ihmismielen myös

1 Tämän selvityksen taustalla on professori Antti Raunio'n asiantuntijalausunto kirkolliskokouksen käsikirjavalioikunnalle vuodelta 2003. Osana kirkollisten toimistusten teologiaa koskevaa selvitystä hän oli työstämässä päivitystä aikaisempaan kirjoitukseensa, mutta hänen poismenonsa lokakuussa 2022 keskeytti hankkeen. Valmistunut selvitys perustuu Antti Rauniolta jääneeseen materiaaliin, jonka on toimittanut ja täydentänyt Kari Kopperi.

helposti uskonnollismaagisiin ajatuskuvioihin. Tämän takia tulee erityisesti kaksi näkökulmaa pitää selkeänä.

Uuden testamentin näkökulma käsitteeseen siunaus on ensisijaisesti soteriologinen ja kristologinen. Kristuksessa kaikki siunauksen aarteet annetaan (Ef. 1: 3–14). Ja tämä siunaus välittyy erityisesti kasteen ja ehtoollisen sakramenteissa. Kristuksessa siunattu ihminen pääsee eroon kirouksesta ja hänet kutsutaan Pyhän Hengen voimalla taistelemaan kirouksen alaista elämänmenoa vastaan.

Vanhan testamentin nykyasu sitoi siunauksen ja kirouksen kiinteästi ihmisen eettis-moraaliseen käyttäytymiseen. Siunaus ja kirous ovat suvereenisti Jumalan päätettävissä, ja ihmistä kutsutaan omalla elämällään mukaan Jumalan maailmaan. Ihminen on viime kädessä itse vastuussa siitä, millä tavalla siunaus ja kirous toteutuvat hänen elämässään. Tämä näkökulma tulee esille myös kristillisessä pareneesissa. Mitä ihminen kylvää sitä hän niittää (Gal. 6:7–8; 2 Kor. 9:6). Tärkeämpää kuin erilaiset siunausaktit ovat kristillisen vastuun ja etiikan opettaminen. Jumalan siunaus on kätketty hyviin tekoihin, jotka Pyhä Henki kristityissä vaikuttaa.<sup>2</sup>

Siunaavan toiminnan luonne on Vanhassa testamentissa selvästi dialoginen. Kysymys on hyvän puhumisesta. Sama käsitys näkyy myös Uudessa testamentissa. Jeesus lukee ylistävän kiitosrukouksen leivästä ja viinistä, koska Jumala on lahjoittanut siunauksen niiden kautta. Kun hän siunaa oppilaansa taivaaseen astumisen yhteydessä, nämä vastaavat ylistämällä Jumalaa temppelissä. Kristityille annettu kehoitus olla kostamatta pahaa pahalla ja sen sijaan siunata toisiaan osoittaa, että siunaavassa toiminnassa tuhon ja vihollisuuden tulee kääntyä eheyttäväksi yhteydeksi. Siunaus on Jumalan läsnäoloa ja huolenpitoa tässä maailmassa ja siunauksen lausuminen ”nykyistää” tämän Jumalan läsnäolon ihmisille. Jumala on siunannut ihmiset ja oliot sekä luomisessa että lunastuksessa. Tämän muistaminen johtaa ylistämään kaiken siunauksen lähdeä ja lahjoittajaa.

Vanhassa testamentissa kirous ilmenee siunauksen vastakohtana. Sen tarkoituksena on vahingoittaa jotakuta tai toivoa onnettomuutta jollekulle (1 Moos. 12:3; 5 Moos. 11:26–29). Aiheeton kirous ei kuitenkaan tuota toivottua tulosta (Snl. 26:2). Vanhassa testamentissa todetaan myös, että lain rikkojat ovat kirottuja, mutta kuuliaiset saavat Jumalan siunauksen

2 Laato 2003.



(5 Moos. 27: 15–28:14). Uudessa testamentissa Paavali pitää kirottuina henkilöitä, jotka jollain tavalla toimivat evankeliumia vastaa (1 Kor. 16:22; Gal 1:8–9), mutta yleensä kiroamiseen suhtaudutaan kriittisesti (Jaak. 3: 9–10).

## 3.2 Lutherin siunauskäsityksestä

### 3.2.1 Ensimmäinen siunaus

Raamatussa siunauksen ensimmäinen merkitys on lisääntyminen ja hedelmällisyys. Luther tulkitsee luomiskertomusta niin, että viidennestä päivästä lähtien, jolloin luotiin eläimet, tarvittiin uudenlainen siunaus. Siihen asti oli riittänyt luodun toteaminen hyväksi. Puut ja kasvit eivät tuota samalla tavalla omasta ruumiistaan eläviä olentoja kuin eläimet ja ihmiset. Puilla ja kasveilla on tosin myös siunaus, joka saa ne kasvamaan ja tuottamaan hedelmää. Kuitenkin vasta ”elävät ruumiit” tarvitsevat erityisesti lausutun siunauksen. Kun filosofia (nykyään luonnontiede) tarkastelee lisääntymisen ja hedelmällisyyden luonnollisia syitä, teologia näkee luonnollisissa tapahtumissa Jumalan sanan luovan ja ylläpitävän toiminnan.

### 3.2.2 Uskon, lupauksen ja läsnäolevien lahjojen siunaus ja rakkauden siunaus

Jumalan siunaus ei ole pelkästään hyvän tahdon ilmaus tai ystävällinen toivotus, vaan se on – kuten kaikki muukin Jumalan puhe – teko, joka saa aikaan sen, mistä se puhuu. Jumalan siunaus siis luo ja tuo mukanaan sen hyvän, mistä puhuu. Jumalan siunatessa puhe ja teko ovat yksi ja sama asia. Tällainen siunaus otetaan vastaan uskolla. Siunaus perustuu Jumalan lupaukseen ja se lahjoittaa uskovalle siunauksen sisällön. Siksi se on ”uskolle annetun lupauksen ja läsnäolevien lahjojen siunaus” (*Benedictio promissionis, fidei et presentis doni*).

Jumalan puheen luonteesta johtuu, että siunaaminen ei ole elävän olennon tai jonkin asian hyväksymistä sellaisena, kun se on. Kun Jumala siunaa, hän samalla tekee hyväksyttäväksi tai kelpaavaksi. Kun Jumala siunaa hengellisellä tavalla hän lahjoittaa Kristuksen ja juuri tämä tekee ihmisen hyväksytyksi. Tällainen siunaus kuitenkin samalla muuttaa ja uudistaa ihmisen, tekee syntisestä vanhurskaan.

Ihminen ei kykene siunaamaan samalla tavalla kuin Jumalan sana juuri siksi, että ihmisen sanalla ei voi luoda tyhjästä. Ihminen voi kuitenkin siunata kahdella tavalla. Ensiksi hän voi siunata ”ulkoisesti”, toivottaen toiselle hyvää. Tähän toivotukseen voi liittyä myös hyvä tarkoitus eli toive, että hyvä toteutuisi toisen elämässä. Siunaaminen hyvän toivottamisena ei silti ole vailla merkitystä, koska se voi luoda yhteyttä, ilahduttaa ja rohkaista.<sup>3</sup> Toiseksi hän voi siunata välittäen Jumalan siunauksen. Tämä tarkoittaa, että hän on uskolla ottanut vastaan Jumalan siunauksen, tullut sen kautta osalliseksi kaikista Jumalan hyvistä lahjoista ja tahtoo antaa tämän siunauksen eteenpäin. Ero Jumalan lausumaan siunaukseen on siinä, että siunauksen toteutuminen ei ole ihmisen vallassa, vaan jää Jumalan asiaksi. Tällaista siunausta Luther kutsuu rakkauden siunaukseksi (*benedictio charitatis*). Luther myös toteaa, että Jumalan siunausta välitetään kastaen, saarnaten, synnistä päästäen, lohduttaen ja vahvistaen omiatuntoja.<sup>4</sup>

Tämä jälkimmäinen siunaus on lähellä rukousta, mutta ei kuitenkaan aivan sama asia. Rukouksessa oikeastaan pyydetään, että Jumala antaisi siunauksen toteutua. Esimerkiksi koko Isä meidän -rukousta voidaan tarkastella tästä näkökulmasta. Rukous ei saa aikaan sitä, että Jumala siunaa, mutta rukouksessa pyydetään, että Jumalan siunaus toteutuisi myös meidän elämässämme. Ehkä yllättäen Luther ajattelee, että nimenomaan hengellinen siunaus ulottuu kaikkialle ja kaikki saavat sitä yhtä paljon. Hengellinen siunaus ei tee mitään eroa ihmisten välillä. Hengellisestä siunauksesta puhuttaessa ei siis oikeastaan voida sanoa, että Jumala ei siunaa kaikkia. Mistä sitten johtuu, että siunaus ei toteudu kaikkien elämässä, kaikki eivät ota sitä vastaan ja vain jotkut ihmiset vastaavat Jumalan siunaukseen tunnustuksella ja kiitoksella? Näihin kysymyksiin ei ole mitään yksiselitteistä vastausta. Ei myöskään voida tietää, kenen kohdalla siunaus lopulta toteutuu. Siksi kirkon tehtävä on välittää siunausta.

### 3.2.3 Verbaalinen ja reaallinen siunaus

Siunauksesta voidaan tehdä erottelu verbaalisen ja reaallisen siunauksen välillä. Verbaalinen siunaus koostuu ylistyksestä ja predikaatioista eli

3 Esim. WA 42, 40, 15–18.

4 WA 40, I, 387b, 1–388b, 2.

joidenkin ominaisuuksien lukemisesta siunaamisen kohteelle. Tällainen siunaaminen on mahdollista ihmiselle. Jumalan siunaava puhe on puolestaan reaalista. Jumalan siunausta seuraa asia eli se, mistä siunauksessa puhutaan. Jumala on vaikuttava siunaaja (*benedictor effectivus*), joka tekee kaiken puheellaan. Jumalan reaaliseen siunaukseen sisältyy sekä ajallinen että ikuinen siunaus. Kumpikin perustuu Jumalan luovaan sanaan, joka saa aikaan sen, mistä puhuu. Ihminen puolestaan voi vastata Jumalan reaaliseen siunaukseen verbaalisella siunauksella eli tunnustamalla Jumalan hyvän lahjoittajaksi ja tekijäksi (*predikaatio*) sekä kiittämällä ja ylistämällä häntä hänen vyödydessään.

### 3.2.4 Siunauksen oikea käyttö

Ihmisen syntiinlankeemus ja perisynti on heikentänyt siunauksen voimaa. Siunaus on tosin säilynyt, mutta se on heikentynyt. Tästä huolimatta ihmisten tulisi tuntee siunaus, ottaa se kiitollisena vastaan ja käyttää sitä oikein. Lutherin mukaan ensimmäisen siunauksen oikeaa käyttöä on halu saada ja kasvattaa lapsia. Merkki siunauksen heikentymisestä on ihmisen vähentynyt halu vanhemmuuteen. Tällä Luther viittasi ennen muuta luostarielämän suosioon ja asemaan. Voi kysyä, onko nykyajan työelämässä vastaavanlaisia piirteitä. Edellytetään niin voimakasta omistautumista ja keskittymistä työhön, että ihmisten halu ja mahdollisuudet vanhemmuuteen vähenevät.

Lutherin kirjoituksissa lisääntymisen ja hedelmällisyyden siunaus laajenee koskemaan kaikkea ajallista hyvää. Puoliso, koti, lapset, hyvä hallitus, turvallisuus, yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus, riittävä toimeentulo jne. ovat Jumalan siunauksia ihmisille. Toisin sanoen kaikki, mitä ihmisellä on, on Jumalan lahjaa ja perustuu hänen siunaukseensa.<sup>5</sup> Ajallisten siunausten saaminen ei riipu vastaanottajan hurskaudesta, vaan Jumala jakaa niitä kaikille. Ajallisten siunausten määrä tosin vaihtelee, toiset saavat niitä enemmän ja toiset vähemmän. Toinen kysymys on, onko ajallisten siunausten oikea käyttö mahdollista ilman niiden käyttäjille lausuttua Jumalan

5 Ks. esim. WA 30, III, 574, 19–21. Lutherin ajatuksen taustalla voidaan nähdä 1. Tim. 4: 4–5: ”Kaikki, minkä Jumala on luonut, on hyvää, eikä siitä tarvitse hylätä mitään, kun se otetaan kiittäen vastaan. Jumalan sana ja rukous pyhittävät sen.”

hengellistä siunausta. Lutherin mukaan kristillisen yhteisön tehtävä on esimerkiksi huolehtia, että kaikki saavat näitä siunauksia riittävästi. Toisin sanoen kaikki ajallinen siunaus edellyttää sekä vastaanottamista että oikeaa käyttöä. Siunauksen tarkoitus ei ole tehdä ihmisestä pelkästään passiivista vastaanottajaa, vaan saada hänet osallistumaan Jumalan lahjojen käyttämiseen ja jakamiseen.

Hengellisessä merkityksessä Luther usein samastaa siunauksen ja evankeliumin. ”Missä puhutaan siunauksesta, siellä on evankeliumi; missä on evankeliumi, siellä on Jumala Kristuksen ja kaikkien hyvien lahjojensa kanssa. Jumala voi siis sisällyttää yhteen sanaan kaikki asiat.”<sup>6</sup> Kun ajallinen siunaus pitää yllä ja vahvistaa animaalista eli ruumiin ja sielun elämää, niin hengellinen siunaus ylläpitää ja vahvistaa hengellistä ja iankaikkista elämää. Hengelliseen siunaukseen kuuluvat ikuiset hyvät asiat, kuten vanhurskaaksi tekeminen, syntien anteeksiantaminen, lunastus kuolemasta, Perkeleestä ja helvetistä, Pyhän Hengen lahjat sekä iankaikkisen elämän ja autuuden lahjoittaminen. Nämä vastaanotetaan uskolla.<sup>7</sup>

Vaikka on tarpeen tehdä ero ajallisen ja ikuisen siunauksen välillä, nämä kaksi siunausta kuuluvat kiinteästi yhteen. Yhteyttä voi kuvata esimerkiksi seuraavasti. Vaikka ajallinen ja materiaallinen siunaus ei ole ikuista ja hengellistä siunausta, jälkimmäistä ei voi saada ilman edellistä. Hengellistä siunausta ei siis voi saada irrallaan materiaalisesta siunauksesta. Tämä ei tarkoita, että hengellisen siunauksen edellytys olisi aineellinen hyvinvointi ja menestys, vaan että hengellinen siunaus välittyy Jumalan luotujen lahjojen kautta. Ikuista siunausta ei voi nauttia ilman ajallisia siunauksia. Ajalliset siunaukset ovat lopulta annettu ikuisen siunauksen saamiseksi. Ikuinen siunaus tulee ihmisen osaksi luodun todellisuuden välityksellä. Iankaikkisen ja hengellisen siunauksen välittymiseen tarvitaan kuitenkin Jumalan erityinen lupaus Kristuksen – ja Kristuksessa itse kolmiyhteisen Jumalan – läsnäolosta. Tällainen lupaus liittyy veteen, leipään ja viiniin. Niiden välityksellä lupaus koskee myös ihmistä. Hänen on lopulta määrä tulla Jumalan siunaukseksi toisille.

Muuhun luotuun ei liity erityistä lupaus hengellisestä ja iankaikkisesta siunauksesta. Sen sijaan siihen liittyy lupaus ajallisesta ja aineellisesta

6 WA 24, 394, 4–6.

7 Ks. esim. WA 40, I, 389b, 3–390b, 10; 663, 10–13.

siunauksesta. Kuitenkin kaiken aineellisen siunauksen oikea käyttö edellyttää sen vastaanottamista uskossa Jumalan lahjana.

Hengelliseen siunaukseen sisältyy myös lupa rukoukseen eli lupa pyytää Jumalalta kaikkea sekä ajallista että ikuista hyvää. Rukous on tämän siunauksen oikeaa käyttöä. Rukous paitsi pyytää Jumalalta kaikkea hyvää, myös kiittää saaduista lahjoista. Näin rukous on Jumalan lupauksessa lahjoitetun siunauksen jokapäiväistä käyttämistä. Rukous perustuu uskoon, että Jumala tahtoo siunata ja kykenee siunaamaan, vaikka siunauksesta ei olisikaan havaittavia ja koettuja merkkejä.

Rukoukseen liittyvä ongelma on sen väärinkäyttö, luvan käyttäminen Jumalaan kohdistuvaan oman edun ja oman hyvän tavoitteluun. Olennaista on ensiksi, että kristityt pyytävät tätä hyvää yhdessä, yhteisönä ja memuodossa, kuten Isä meidän -rukouksessa tapahtuu. Kukaan ei voi omia Jumalaa eikä hänen siunaustaan itselleen kieltämällä sen toisilta. Toiseksi on tärkeää, että he odottavat ja pyytävät hyvää Jumalalta eivätkä keneltäkään tai miltään muulta.

## 3.3 Siunaaminen luterilaisessa teologiassa

### 3.3.1 Luterilaisen siunaustoimituksen teologian ongelmista

Luterilaisesta siunaamisen teologiasta puhuttaessa korostetaan usein, että luterilaisissa kirkkoissa ei siunata esineitä tai luontokappaleita, vaan ainoastaan ihmisiä. Toisaalta kuitenkin saatetaan puhua esimerkiksi kirjakaupan, ostoskeskuksen tai taidenäyttelyn siunaamisesta. Tällöin yleensä tarkennetaan, että varsinaisesti on kuitenkin kysymys näissä tiloissa toimivien tai käyvien ihmisten siunaamisesta. Tämä näkyy myös kirkollisten toimitusten kirjassa niin, että kaavojen nimet ovat esim. rakennusten tai tilojen siunaamisia, mutta johdantosanoissa puhutaan niissä työskentelevien tai asuvien ihmisten siunaamisesta. Näyttää siltä, että toimitusten kirjan ilmaisut ja puheemme siunauksesta on epäselvää.

Ihmisten siunaamisesta puhuttaessa on tarpeen kysyä, mitä kussakin siunaustoimituksessa ajatellaan tapahtuvan. Onko kyse ajallisen vai ikuisen siunauksen välittämisestä, eli onko tarkoitus edistää ajallista elämää ja palvella sen tarpeita, vai onko tarkoitus välittää ihmisille iankaikkista

siunausta? Kolmas vaihtoehto on, että on kyse kummastakin ulottuvuudesta. Jos esimerkiksi ”siunataan” teollisuuslaitos tai toimisto, mitä siinä tapahtuu?

Kun siunaustoimituksissa käytetään Raamatun tekstejä, todellisuudessa on jo lähdetty siitä, että on kysymys pyhittämisestä eli siunaamisesta Jumalan sanalla. Näin tehtäessä ei lopulta voi erottaa toisistaan ajallista ja ikuista siunausta. Siunaustoimituksissa pyritään siihen, että ihmiset Jumalan ajallisissa siunauksissa ottaisivat vastaan iankaikkisen siunauksen. Teollisuuslaitosta tai toimistoa ei siunata ensisijaisesti siksi, että niiden toiminta menestyisi, vaan siksi, että niiden toiminta olisi Jumalan lahjojen oikeaa käyttöä. Oikea käyttö puolestaan edellyttää uskoa ja rakkautta eli iankaikkista siunausta.

Ekumenian aikakaudella muiden kirkkokuntien siunauskäsitykset luovat tiettyjä paineita luterilaisille siunaustoimituksille ja vaikuttavat ihmisten käsityksiin siunauksen luonteesta ja tarpeesta.

Perinteisen roomalaiskatolisen käsityksen mukaan esineitä siunattaessa ne saavat uuden kvaliteetin eli ominaisuuden, jota niillä ei ilman siunausta ole. Siunaus tekee ne kelvollisiksi siihen erityiseen tehtävään, mihin ne siunataan. Ekumeenisesti suuntautuneessa uudemmassa roomalaiskatolisessa teologiassa ei enää korosteta uuden kvaliteetin saamista, vaan nähdään luodut Jumalan hyvinä lahjoina, joita tulee käyttää hyvän palveluksessa. Tämän korostuksen valossa herää kysymys, miksi esineitä pitäisi siunata, jos ne jo sellaisenaan ovat Jumalan hyviä lahjoja. Nykyisen roomalaiskatolisen näkemyksen mukaan esineiden siunaaminen ei tapahdu niiden muuttamiseksi tai varustamiseksi jumalallisella voimalla, vaan ne saavat siunauksesta uuden suunnan ja transparenssin eli läpinäkyvyyden, joka kohdistuu kaiken Luojaan ja ihmisen Lunastajaan. Siunatuista esineistä tulee näin Jumalan läsnäolon merkkejä maailmassa. Esineiden sisäinen merkkiluonne, niitä tulkitseva Jumalan sana ja kirkon rukous luovat mahdollisuuden sekä esittää uskoa näkyvällä tavalla että vahvistaa sitä. Siunatut esineet toisin sanoen viittaavat Jumalaan niin, että niiden kautta voidaan

”nähdä” niiden Luoja. Jumalan läsnäolon merkkeinä ne ovat samalla uskon näkyvää esittämistä ja uskon vahvistamista.<sup>8</sup>

Ortodoksisen kirkon näkemyksen mukaan ihmisen kautta koko luomakunta on syntiinlankeemuksen jälkeen turmeluksen tilassa ja pahojen voimien temmellyskenttä. Kirkon tehtävä on siunata ja pyhittää se, jotta se voisi jälleen palvella alkuperäistä tarkoitustaan. Tämän näkemyksen mukaan ei ole sellaista luodun todellisuuden aluetta, joka ei tarvitsisi kirkon siunaavaa ja pyhittävää toimitusta. Kristus inkarnaatiossaan ja pyhittävässä toiminnassaan palautti ihmisen ja koko luomakunnan takaisin Jumalan yhteyteen. Kirkko pyrkii toimituksissaan, aineellisten elementtien käyttämisellä ja luonnon materiaalien (sekä ihmisen toiminnan ja sen tuotosten) siunaamisella tekemään näkyväksi koko luomakunnan uudistuneen yhteyden Jumalan kanssa.

Dos. Juhani Forsberg on tarkastellut kysymystä esineiden siunaamisesta esitelmässä, joka on pidetty Suomen ev.-lut. kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon välisissä neuvotteluissa.<sup>9</sup> Forsberg toteaa, että kirkossamme on käytössä myös esineisiin, erityisesti kirkkorakennuksiin ja sen tärkeimpiin esineisiin liittyviä vihkitoimituksia sekä kodin siunaaminen. Näiden toimistusten yhteydessä on korostettu, että olennaista niissä on Jumalan sana ja rukous. Tätä näkökulmaa korostavat teologit ovat usein muistuttaneet, että esineisiin kohdistuvat vihkimiset ja siunaamiset eivät saa aikaan mitään ”esineellistä pyhyttä”. Usein on myös esitetty näkemys, jonka mukaan siunaus tai vihkimys erottaa esineen vain tiettyyn käyttöön, jonka ulkopuolella esimerkiksi kirkko on tavallinen rakennus ja alttari tavallinen pöytä. Ajatus on siis, että erottaminen ei koske esinettä itsessään, vain ainoastaan sen hengellistä tai uskonnollista käyttöä. Perusteluista riippumatta tämä

8 Tässä yhteydessä mielenkiintoinen on katolinen näkemys messusta, jossa korostetaan yhtäältä ylöspäin suuntautuvaa ihmisen palvovaa toimintaa (worship) ja alaspäin suuntautuvaa Jumalan pyhittävää toimintaa. Tämä korostuu erityisesti ehtoollisrukouksessa (prayer of blessing, berakah), jossa ihmisen käyttämät siunaavat sanat saavat aikaan sen, että leipä ja viini muuttuvat Kristuksen ruumiiksi ja vereksi. Ks. lähemmin Walsh 2021.

9 Forsberg 1999.

näyttää usein olevan käytännössä noudatettava asenne suhteessa kirkollisiin tiloihin ja esineisiin.<sup>10</sup>

Forsberg ei pidä tätä ratkaisua hedelmällisenä siunaustoimitusten hengellisen luonteen määrittelemiseksi. Hänen mukaansa niissä tapahtuu vähintään esineiden erottaminen pyhään käyttöön, jolloin niitä ei saa käsitellä niiden käytölle sopimattomalla tavalla. Toiseksi Forsberg korostaa, että niihin liittyvää pyhyyttä ei ole välttämätöntä määritellä minkään erityisen filosofian avulla siten, että olisi ratkaistava syntykö niihin jokin habitus tai kvaliteetti vai ei. Hänen mukaansa asiaa voi lähestyä parhaiten kristillisen symbolin käsitteen avulla, jolloin niihin liittyvän pyhyden ontologisen luonteen voi rauhassa jättää pyhäksi salaisuudeksi.

### **3.3.2 Luodut Jumalan toiminnan kuvina ja välineinä**

Forsbergin ajatuskulkua jatkaen voi todeta, että kristillinen symboli on luterilaisen teologian mukaan nimenomaan reaalisympoli, toisin sanoen se on edustamansa todellisuuden kuva siinä merkityksessä, että tuo todellisuus on ”kuvassa mukana”. Symboli ei vain viittaa johonkin todellisuuteen, vaan tuo sen läsnäolevaksi.<sup>11</sup> Tämä käsitys teologien symbolien luonteesta on yksi syy siihen, miksi luotu todellisuus on luterilaisessa teologiassa tärkeässä asemassa: luomakunta on Jumalan olemuksen kuva ja symboli tässä realistisessa merkityksessä. Käsitys luomakunnasta Jumalan olemassaolon reaalisympolina eli kuvana ei kuitenkaan johda sellaiseen luonnolliseen teologiaan, jossa erityistä ilmoitusta ei lainkaan tarvita, sillä tämä kuva on vain uskon tavoitettavissa.

Luterilaisessa teologiassa ei ole syntynyt luonnon eikä esineiden siunaamisen käytäntöä, koska luomakuntaa ei pidetä sillä tavoin turmeltuneena tai puutteellisenä, että sitä pitäisi erityisesti siunata. Luoduissa on läsnä

10 Ortodoksisessa ja katolisessa perinteessä on vahvana ymmärrys siitä, että pyhiä toimituksia ja jumalanpalvelusta varten pyhitetty tila ikään kuin osallistuu sen toiminnan pyhydestä, jonka palveluksessa se on. Tilan pyhyden ajatuksesta näkyy sakramenttiteologiassa korostuva, eskatologissävytteinen tulkinta: kirkko on paikka, jossa koetaan esimakua Jumalan valtakunnasta. Pyhiin toimitukseen käytetyt esineet on erotettu tiettyyn käyttöön eikä niitä käytetä muuhun. Voimakkaana elää käsitys siitä, että pyhissä toimituksissa pitkäaikaisesti käytetyt paikat ja esineet pyhittyvät aivan erityisesti.

11 Tästä myös Mannermaa 1996.



Jumalan sana siunauksena ja se saa ne elämään ja kantamaan hedelmää. Jumala myös toimii luomakunnan kautta ja siihen sitoutuneena. Luotu todellisuus on se ”väline”, jonka kautta Jumala lahjoittaa sekä ajallisen ja aineellisen että ikuisen ja hengellisen siunauksen. Jumala on olemukseltaan hyvä lahjoittaja ja Jumalan olemuksen mukainen toiminta toteutuu luomakunnan välityksellä, ei sen ohi. Juuri tämä näkemys edellyttää, että luomakunta ei vain ”viittaa” Jumalaan tai ”kerro” hänestä, vaan Jumala itse kätkeytyy luotuun ja toimii siinä. Siunauksen lausuminen ”nykyistää” tämän Jumalan läsnäolon ihmisille.

### **3.3.3 Luontokappaleiden ja esineiden oikea käyttö**

Jumalan puhe on siis lahjoittavaa ja siunaavaa puhetta. Miten tämän kanssa sopii yhteen, että Jumalan puheeseen kuuluu myös laki, joka ei lahjoita mitään eikä siunaa reaalisesti, vaan käskee, vaatii ja syyttää? Kun luterilainen teologia yhtäältä puhuu Jumalan läsnäolosta kaikessa luodussa ja luodun kautta tapahtuvasta lahjoittavasta työstä, se puhuu toisaalta myös luomakunnasta lakina ja vaatimuksena. Ihmisen ”sydämessä” on kirjoitettu luonnollinen laki, joka vaatii asettumaan toisen sijaan ja tekemään tälle niin kuin toivoisi itselleen tehtävän, jos olisi tuon toisen tilanteessa. Vastaavasti koko luomakunta ja myös ihmisen tekemät artefaktit saarnaavat samaa rakkauden käskyä. Luther käyttää esimerkkinä käsityöläisen verstaasta. ”Jos olet käsityöläinen huomaat, että Raamattu, joka opettaa ja saarnaa sinulle, kuinka sinun tulee tehdä lähimmäisesi, on asetettu verstaaseesi, käteesi ja sydämeesi. Katso vain työkalujasi, neulaasi, sormustintasi, oluttynnyriäsi, vaakaasi, mittojasi ja punnuksiasi niin näet tämän säännön kirjoitettuna kaikkeen ja kaikkialla mihin katsot, se on silmiesi edessä. Eikä mikään esine, jota käytät päivittäin, ole niin mitätön, ettei se toista tätä lakkaamatta, jos vain tahdot kuunnella. Tämän asian saarnaa ei siis puutu, sillä sinulla on talossasi paljon saarnaajia, toimintaa, tavaroita, työkaluja ja muuta, jotka jatkuvasti huutavat sinulle: ’Hyvä ihminen, käytä minua lähimmäistäsi kohtaan niin kuin toivoisit lähimmäisesi käyttävän omaa hyvänsä sinua kohtaan!’.”<sup>12</sup>

12 WA 32, 495, 29–496,2.

Käsitys luomakunnasta rakkauden käskyn saarnaajana on ymmärrettävissä vain niin, että sama Pyhä Henki, joka saarnaa kultaista sääntöä lakkaamatta ihmisen sydämessä, opettaa sitä myös koko luomakunnassa ja myös luomakunnasta tehdyissä esineissä. Jumala on siis läsnä jo luodussa ja puhuu sen välityksellä. Tämän saarnan tarkoitus on, että ihminen oppisi käyttämään luotua sen olemuksen ja tehtävän mukaisesti. Koska luotu on olemukseltaan Jumalan lahjaa, sen tulee säilyä sellaisena myös ihmisen käytössä. Uskon yhteydessä rakkauden käsky ei enää ole pelkästään vaativa ja syyttävä laki, vaan kehotus (*exhortatio*) ja kutsu kristilliseen elämään.<sup>13</sup>

### 3.3.4 Siunaaminen ja kirkolliset toimitukset

Ihminen voi vastata Jumalan siunaukseen kiitoksella ja ylistyksellä, mutta hän voi myös välittää Jumalan siunausta eteenpäin. Näin tapahtuu jumalanpalveluksessa ja pyhissä toimituksissa. Siunauksen toteutumista kirkollisissa toimituksissa tarkastellaan laajemmin tämän teoksen muissa artikkeleissa, mutta tässä yhteydessä on aiheellista todeta tiivistäen joitakin olennaisia kirkollisiin toimituksiin liittyviä näkökohtia siunauksesta. Ensiksikin kaste välittää Jumalan elämää antavan siunauksen, osallisuuden jumalalliseen ja iankaikkiseen elämään. Viime kädessä Jumalan siunaus on itse Kristus ja osallisuus hänen persoonaansa, elämäänsä ja työhönsä.<sup>14</sup>

Kaikilla kirkollisilla siunaustoimituksilla on yhteys kasteessa saatuun siunaukseen. Konfirmaatio viittaa kasteen toteuttamiseen ihmiseen omassa elämässä. Avioliiton siunaamisessa ei ole kyse niin kutsutun ensimmäisen siunauksen uudistamisesta, sillä Lutherin mukaan ensimmäinen siunaus on lankeemuksessa menettänyt kauneutensa, eikä sitä voi palauttaa tämän elämän aikana.<sup>15</sup> Avioliiton siunaaminen sisältää edellä kuvatun maallisen ja hengellisen siunauksen. Avioliiton siunaamisessa on siis kysymys Jumalan uudistavan työn ja lahjojen vastaanottamisesta ja niistä kiittämisestä. Kodin siunaaminen koskee kodissa asuvia ja siellä vierailevia ihmisiä. Siunaaminen liittyy myös jokapäiväisen elämän arjen ilmiöihin. Tällaisia ovat esimerkiksi ristimerkin tekeminen, ruoan siunaaminen sekä siunauksen pyytäminen

13 Toisen asemaan asettumisesta ja luodusta todellisuudesta rakkauden käskyn saarnaajana lähemmin Raunio 2015.

14 Ks. esim. WA 40 I, 387–390.

15 Esim. WA 42, 53–54.

kokouksen alussa, työtehtävään ryhdyttäessä tai matkaan lähdettäessä. Tällöin pyydetään Jumalalta sekä hengellistä että ajallista siunausta.

### 3.4 Johtopäätöksiä

Siunauksen teologian peruslähtökohta on, että Jumalan puhe on siunaavaa puhetta. Siunatessaan Jumala tekee sen, minkä lupaa. Siunaus on siis luovaa sanaa, se saa aikaan ja ylläpitää elämää. Siunaus voidaan jakaa ”ruumiilliseen” ja ”hengelliseen” tai ”ajalliseen” ja ”ikuiseen” puoleen, mutta Jumalan luovassa puheessa nämä kaksi puolta ovat yhdessä. Ihmisen ei kuitenkaan ole helppo ottaa kumpaakaan vastaan Jumalan lahjana, tosiasiasa hän ei kykene ottamaan niitä vastaan ilman uskoa.

Siunaustoimituksessa kirkko käyttää Jumalan sanaa välittääkseen siunausta, johon sisältyy sekä ajallinen että ikuinen ulottuvuus. Siunaukseen kuuluu paitsi itse siunauksen lausuminen myös sen vastaanottaminen ja päivittäinen käyttö. Kristitty ottaa siunauksen vastaan omaan elämäänsä uskolla ja rukouksella, lähimmäisen hyväksi hän käyttää sitä rakkaudella. Pohjimmiltaan siunaustoimituksissa on kysymys Jumalan siunauksen pyytämisestä ihmisten elämään, hyvän toivottamisesta siunattaville ihmisille sekä Jumalan lahjojen vastaanottamisesta. Siunausten keskeiset ulottuvuudet voi tiivistää oheiseen taulukkoon.

Jumalan siunaus	Ihmisen siunaus
Jumalan Ikuinen tai hengellinen siunaus, joka välittää Jumalan läsnäolon ja siihen liittyvät lahjat. Synnyttää uskoa ja rakkautta. Perustuu ajatukseen, että Jumalan sana tekee sen, mistä se puhuu.	Rukouksen kaltainen pyyntö Jumalalle, että hän siunaa ikuisella siunauksella.
Jumalan ajallinen siunaus antaa meille luomakunnan ja kaikki sen lahjat. Ihminen vastaa kiitoksella ja ylistyksellä sekä Jumalan lahjojen oikealla käytöllä. Perustuu Jumalan luovaan tahtoon.	Ulkoista hyvän toivottamista. Viittaa siihen, että ajalliset lahjat ovat Jumalan lahjoja, jotka otetaan vastaan kiitoksella, ylistyksellä ja rakkaudella.

Siunaustoimitusten yhtenä haasteena on suomenkielinen käsitteistö, jossa ei aina ole selvää puhutaanko siunaamisesta vai vihkimisestä. Joissakin tapauksissa voidaan myös kysyä, mitä eroa on siunaamisella, vihkimisellä tai pyhittämisellä. Esimerkiksi avioliittoon vihkimisen ja avioliiton siunaamisen ero näyttäisi kiteytyvän toimitukseen liittyvään juridiseen ulottuvuuteen, sillä molemmissa kaavoissa on samanlaiset siunausrukoukset.<sup>16</sup> Hämmennystä saattaa tuottaa myös virkaan vihkimisen ja tehtävään siunaamisen ero. Luterilaisen virkateologian perusteella edellisessä, eli ordinaatiossa, henkilö erotetaan erilliseen hengelliseen ja elinikäiseen virkaan, johon hänelle pyydetään hengellistä lahjaa. Tehtävään asettamisessa on kysymys siunaustoimituksesta, jossa yhdessä seurakunnan kanssa yhtäältä pyydetään Jumalaa siunaamaan tehtävään asetettavaa ikuisella siunauksella ja toisaalta toivotetaan hänelle hyvää.<sup>17</sup>

Kolmas esimerkki käsitteellisestä hämmennyksestä on hautaan siunaaminen. Jos tilaisuudessa on kysymys siunaamisesta, niin mitä silloin siunataan. Vainajan ruumis, hautapaikka vai toimitukseen osallistuvat ihmiset? Eikö tilanteessa ole enemmänkin Jumalan haltuun jättämisestä. Tilaisuudessa Jumalaa pyydetään siunaamaan vainaja ikuisella siunauksella samalla kun läsnä olevat jättävät hyvästit rakkaalle ihmiselle.<sup>18</sup>

Ortodoksisessa ja katolisessa perinteessä esineiden, tilojen ja aineellisten elementtien siunaaminen on yleisempää kuin luterilaisuudessa, vaikka erityisesti tilojen siunaaminen on yleistynyt myös suomalaisessa luterilaisessa perinteessä. Luterilaisessa teologiassa esineitä, rakennuksia ja tiloja ei tarvitse niiden itsensä vuoksi siunata, koska Jumala on niissä jo lahjoittajana läsnä ja pitää niitä sanallaan yllä. Mahdollisia ja perusteltuja ovat sellaiset käyttöönottolaisuudet, joissa otetaan vastaan Jumalan lahjat, kiitetään niistä ja tunnustetaan Jumala kaiken hyvän antajaksi. Niissä on kysymys ihmiselle mahdollisesta verbaalisesta siunauksesta eli uskon tunnustamisesta, kiitoksesta ja ylistyksestä. Tähän liittyen niissä nostetaan esiin se, kuinka luodut ja myös ihmisen luodusta muokkaamat ja valmistamat

16 Samanlainen käsitys sisältyy myös piispainkokouksen vastaukseen kirkolliskokoukselle (1/2020, 5).

17 Tästä lähemmin tähän teokseen sisältyvässä Matti Revon artikkelissa virkaan vihkimisen teologiasta.

18 Tästä tarkemmin tähän teokseen sisältyvässä Jouko M. V. Heikkisen artikkelissa hautaan siunaamisen teologiasta.

esineet kehottavat ja kutsuvat käyttämään niitä oikein. Toimitusten kirjassa lahjojen vastaanottamisen aspekti on jo useimmissa kaavoissa esillä, mutta lahjojen oikeaa käyttöä voisi vielä nostaa esiin.

Esineistä ei itsessään tule tällaisessa tilaisuudessa Jumalan läsnäolon merkkejä, koska ne ovat jo sellaisia. Toisin sanoen niissä ei tapahdu mitään laadullista muutosta. Mutta niistä voi tulla Jumalan lahjoittavan työn merkkejä ihmisille, koska sana ja rukous voivat avata ihmisten silmät näkemään, että ne ovat Jumalan lahjoja. Mutta ihmisen usko Jumalaan kaiken hyvän lähteenä ja lahjoittajana tarvitsee jatkuvasti ”nykyistämistä”, vahvistusta ja tukea. Ehkä kaikkein ongelmallisimassa suhteessa on lipun siunaaminen. Lippu on usein niin vahva merkki tai symboli, että voi olla vaikea yhdistää siihen kristillistä merkitystä. Tämä ei toki ole periaatteessa mahdotonta, mutta vaatii harkintaa, milloin lippu voidaan tällä tavalla siunata. Sama koskee kyllä periaatteessa useita muitakin siunaustoimituksia. Niiden olemassaolo ei suinkaan tarkoita, että niitä on aina pyydettyä syytä käyttää.

Edellä sanotusta seuraa, että kodin siunaaminen ja muut käyttöön ottamisen ja oikeaan käyttöön liittyvät siunaamiset saavat varsinaisen sisältönsä ja merkityksensä yhteydessä evankeliumissa ja sakramenteissa ihmisille annettuun lahjaan, läsnäolevaan kolmiyhteiseen Jumalaan. Niihin kuuluu Raamatun lukeminen ja esirukous, mutta myös yhteys kasteessa ja ehtoollisessa saatuun hengelliseen siunaukseen, Jumalan ja hänen lahjojensa läsnäoloon uskossa. Kaiken muun luodun yhteys Jumalaan avautuu siitä, että hän lahjoittaa itsensä vedessä, leivässä ja viinissä. Kun kristityllä on uskossa itsensä lahjoittava Jumala, hän kykenee ”näkemään” myös sen, että Jumala lahjoittaa itsensä myös kaikessa muussa luodussa. Hengellinen siunaus saadaan ajallisten siunausten kanssa ja niihin yhdistyneenä, ja samalla vain yhteydessä hengelliseen siunaukseen ja hengellisiin lahjoihin. Ajallisesta siunauksesta tulee meille Jumalan siunaus ja ajallisista hyvistä asioista Jumalan lahjoja.

# Kirjallisuus

## **Brüske, Gunda**

2003 "Alles ist an Gottes Segen und an seiner Gnad gelegen". die Wiederentdeckung des Segens als Thema evangelischer Theologie. – Archiv für Liturgiewissenschaft 45, 66–75.

## **Forsberg, Juhani**

1999 Sakramentit ja pyhät toimitukset. – Reseptio 1/1999, 26–32.

## **Frettlöh, Magdalene L.**

2002 Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

## **Greiner, Dorothea**

1999 Segen und segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung. 2. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.

2014 Segen. – Das Luther-Lexikon. Hrsg. von Volker Leppin & Gury Schneider-Ludorff. Regensburg: Bückle & Böhm. 634–635.

## **Hahn, Udo**

2001 Segen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

## **Käsikirjavalioikunta**

2003 Käsikirjavalioikunnan mietintö nro 1.2/2003 kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean ehdotuksesta. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III, Kirkollisten toimitusten kirja (Vihkimykset, virkaan asettamiset ja tehtävään siunaamiset sekä Rukoushetkiä).

## **Laato, Antti**

2003 Siunaus – eksegeettinen analyysi. Asiantuntijalausunto käsikirjavalioikunnalle. Käsikirjavalioikunnan mietintö 1.2/2003.

## **Luther, Martin**

1983–2007 Werke. Weimarer Ausgabe (WA). Weimar: Böhlau.

### **Mannermaa, Tuomo**

1996 Sana ja kuva, eleet ja riitti. Kasualiat julistavina toimituksina. – TA 101, 204–207.

### **Piispainkokous**

2020 Piispainkokouksen vastaus kirkolliskokouksen pyyntöön 6.8.2020. <https://evl.fi/plus/wp-content/uploads/sites/3/2023/10/6-Piispainkokouksen-vastaus-kirkolliskokouksen-pyyntoon-20200806-FINAL.pdf>

### **Raunio, Antti**

2015 Kultainen sääntö, empatia ja toisen asemaan asettuminen – luterilainen näkökulma diakonisen toiminnan lähtökohtiin. – Diakonian tutkimus 3/2015, 230–251.

### **Wagner-Rau, Ulrike**

2000 Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft. Stuttgart: Kohlhammer.

### **Walsh, Liam G.**

2021 The Mass: Yesterday, Today... & Forever. Dublin: Dominican Publications.



# 4 Sielunhoidollisen kohtaamisen teologia kirkollisissa toimituksissa

**Isto Peltomäki & Suvi-Maria Saarelainen**

## 4.1 Johdanto – sielunhoito osana kirkon olemusta ja seurakuntien pastoraalista toimintaa

Kirkon tehtävänä on sieluista huolehtiminen. Kaikki pastoraalinen toiminta pyrkii evankeliumin ilon toteutumiseen ja kärsimyksestä vapautumiseen ja siten sieluista huolehtimiseen.<sup>1</sup> Nykyään sielunhoito kuvataan tavallisesti tilanteena, jossa pappi keskustelee kahdenkeskisesti surevan tai muulla tavoin kärsivän kanssa, ja pyrkii helpottamaan tai auttamaan tämän tilanetta. Nimenomaan tällainen kohtaaminen ymmärretään sielunhoidoksi. Kuitenkin on syytä muistaa kirkon yleisen sielunhoidon tehtävä, jonka tulisi toteutua kaikessa papin työssä ja myös seurakuntalaisten keskinäisissä kohtaamisissa. Yleinen sielunhoito viittaa kirkon ja pappien tehtävään huolehtia ihmisistä ja näiden jumalasuhteesta.<sup>2</sup> Kirkkolaki (KL 11: 3 §) velvoittaa lisäksi

1 Raunio 2021; Peltomäki 2021.

2 Kansanaho 1960.



seurakuntia varautumaan ”henkisen huollon tarjoamiseen kriisitilanteissa”. Tällaiset luonnehdinnat osaltaan muistuttavat myös sielunhoidon ja siihen liittyvän kohtaamisen laajemmasta ymmärryksestä ja lain määrittämistä puitteista.

Kirkolliset toimitukset ovat kirkon ja papin pastoraalisen työn keskeisimpiä tehtäviä. Usein etenkin toimituskeskustelut ovat luonteeltaan samalla sielunhoitotilanteita. Hautaan siunaamista edeltävä toimituskeskustelu on tyypillisesti nimenomaan sielunhoitoa ja myös kaste- ja vihkikeskustelu voivat muodostua varsinaisiksi sielunhoitotilanteiksi, mikäli tulee esiin elämäntilannetta koskettavia tai menneitä raskaita asioita. Kirkollisen toimituksen tai toimituskeskustelun ei kuitenkaan tarvitse olla kirjaimellisesti sielunhoitoa toteuttaakseen kirkon yleistä sielunhoidon tehtävää, johon voidaan viitata *sielunhoidollisuuden* termillä. Toimituskeskustelut voivat olla – ja niiden on syytä olla – luonteeltaan sielunhoidollisia, vaikka ne eivät muodostuisikaan varsinaisiksi sielunhoitotilanteiksi. Toimitukset koskettavat elämän merkityksellisiä taitekohtia. Tämän vuoksi kohtaaminen toimituskeskusteluissa tulisi aina ymmärtää sielunhoidolliseksi. Papin on kussakin toimituksessa otettava huomioon seurakuntalaisten elämäntilanne, pyrittävä eläytymään siihen, osoitettava empatiaa, toimittava välittävästi ja ylipäättään huolehtia ihmisistä – surtava surevien kanssa ja iloittava iloitsevien kanssa.

Artikkelimme käsittelee toimituksissa ja niiden ennen ja jälkeen tapahtuvissa keskusteluissa tehtävän sielunhoidon teologiaa. Esittelemme aluksi kirkkomme nykyistä sielunhoitoa koskevaa teologiaa ja teemme lyhyen katsauksen sielunhoidon teologianhistoriallisiin linjoihin. Lähestymme nykyistä sielunhoidon teologiaa kohtaamisen käsitteen kautta, minkä avulla erittelemme kirkollisissa toimituksissa ja niiden yhteydessä käytävissä keskusteluissa tapahtuvaa kohtaamista ja siihen liittyviä teologisia ulottuvuuksia.

## 4.2 Sielunhoidon historiaa – nykyisen sielunhoidon tausta ja lähtökohdat

Historiallisesti sielunhoito ymmärrettiin nimenomaan kirkon, pappien ja seurakuntalaisten tekemänä yleisenä tehtävänä, josta käytettiin termiä *cura animarum*. Suomen kielellä papin osalta tähän viitattiin yleisesti puhumalla

papista sielunpaimenena. Suomenkielistä sielunhoito-sanaa käytettiin ensimmäisen kerran vasta 1800-luvulla. Sielunhoito vakiintui terminä viimeistään vuonna 1869 voimaantulleessa Suomen kirkon ensimmäisessä omassa, niin sanotussa Schaumannin kirkkolaissa, jossa säädettiin kirkon ja pappien tekemästä sielunhoidosta erityisessä hädässä olevien, hengellisesti raskasmielisten, vankien, ”pahanilkisesti elävien” ja sairaiden auttamiseksi. Hengellinen raskasmielisyys tarkoittanee pitkälti samaa, josta nyt puhutaan masennuksena ja ahdistuneisuutena. Yleisen sielunhoidon idean ja samalla pastoraalisen toiminnan ja sielunhoidon yhtäläisyyden itsestäänselvyyttä lain säätämisen aikaan kuvaa se, että muutoin sielunhoidosta ei säädetty mitään.<sup>3</sup>

Erytisestä sielunhoidosta vuonna 1869 säädetyt pykälät viitoittivat tien 1900-luvun puolivälin jälkeen muotoutuneen sairaala- ja vankilasielunhoitajien profession syntyyn. Erytinen sielunhoito on vakiintunut tehtäväksi, jota hoitavat siihen erillisen koulutuksen saaneet. He muodostavat kollegiaalisen ammattiryhmän, toimivat sopimiensa eettisten käytäntöjen mukaisesti ja kokoontuvat keskustelemaan työalansa tilasta ja tulevaisuudesta. Samalla sairaalasielunhoidossa muodostettuja käytänteitä ja oppeja on alettu ulottaa myös seurakunnissa työtään tekevien pappien käyttöön. Papit ovat oppineet kohtaamaan kärsivät ihmisläheisesti, kunkin tilanteen huomioon ottaen ja uusimpia psykologisia käsityksiä hyödyntäen.<sup>4</sup>

Sielunhoito on 1900-luvun puolivälin jälkeen muotoutunut uskonnollisesti orientoituneesta sielujen ohjaamisesta ihmisten kohtaamiseen, jossa tavoitteena on auttaa ihmistä siten kuin tämä itse toivoo tulevansa autetuksi. Kärsivän hätää pyritään lievittämään sellaisenaan eikä väkisin tulkitsemaan sitä uskonnollisesti ja siten tarjoamaan hätään jotain uskonnollista ratkaisua, kuten rukousta, raamatunlukua tai saarnaa. Samalla sielunhoitoon kuulunut moraalisen ohjaamisen, nuhtelun ja rankaisemisen, siis kirkkokurin, tehtävä on jäänyt pois. Sielunhoito on näin kehittynyt *terapeuttiseksi* eli toiminnaksi, jossa pyrkimyksenä on ihmisen henkisen ja psyykkisen tilan edistäminen. Sielunhoidon terapeuttisuus ei tarkoita

3 Kansanaho 1960; Peltomäki 2020, 65–69, 72–75.

4 Saarinen 2003; Peltomäki 2019b.

psykoterapiaa tai vain psykologiset seikat huomioon ottavaa auttamista, vaan kärsimyksen lievittämisen ensisijaisuutta.<sup>5</sup>

Luterilaisen kirkon historiallista sielunhoidon mallia, jossa sielun ja ihmisen ajateltiin tulevan hoidetuksi papin tekemän pastoraalisen työn ja liturgian kautta, kutsutaan vanhaluterilaiseksi sielunhoidoksi. Sen rinnalle kehittyi 1700- ja 1800-luvuilla Suomessa muotoutuneiden herätysliikkeiden ja niissä omaksuttujen käytäntöjen myötä niin sanottu pietistinen sielunhoito, jossa ihmisen omalle emotionaalिसelle uskonkokemukselle annettiin keskeinen sija. Sen mukaisesti sielunhoito oli henkilökohtaista sielun treenaamista, hartauden harjoittamista, rukousta ja muuta hengellisyyden hoitamista. Molemmissa malleissa yhteistä oli uskon ensisijaisuus: kaikkea ihmisen kärsimystä tulkittiin hengellisenä kysymyksenä ja siten myös papin hätään tarjoama hoito ja lääke oli luonteeltaan hengellistä.<sup>6</sup>

## 4.3 Terapeuttinen lähestymistapa

Muutos syvästi uskonnollisesti orientoituneesta sielunhoidosta 1900-luvun puolivälissä terapeuttiseen lähestymistapaan oli radikaali ja nopea.<sup>7</sup> Muutokseen vaikutti sairaalasielunhoidossa opitut uudet käytänteet, joita erityisesti sairaalasielunhoitaja Irja Kilpeläinen oli muotoilemassa ja sanoittamassa suomalaisille kollegoilleen alan uusimmista, työharjoittelussa Yhdysvalloissa oppimistaan virtauksista.<sup>8</sup> Laajemmin kirkon auttamisen tapojen muutoksen taustalla oli modernit länsimaiset aatevirtaukset ja niiden vaikuttama yhteiskunnallinen muutos. Sekularisoitumisen ja uskonnollisuuden merkityksen vähentymisen myötä uskonnollinen kieli on menettänyt selitysvomaisuutensa siinä mielessä, että surua ja muita kärsimyksen aiheita voisi henkilöstä riippumatta sanallistaa uskonnollisina kysymyksinä ja tarjota avuksi uskonnollista apua. Individualismin ja yksilöä korostavan kehityksen myötä niin sanotusti ylhäältä alaspäin tuleva, ennalta määritelty apu ja varsinkin minkäänlaista kirkkokurillista moraalista ohjausta sisältävä

5 Peltomäki 2019a; Peltomäki 2019b; Saarinen 2021.

6 Kansanaho 1960; Saarinen 2003; Peltomäki 2019b.

7 Peltomäki 2019a.

8 Kilpeläinen 1969.

sielunhoidon tapa koettaisiin nyt hyvin vieraana ja mahdottomana. Sen sijaan, että pappi olisi auktoriteettiasemassa seurakuntalaiseen nähden, pappi on enemmän vierellä kulkija, joka kohtaa kärsivän empaattisesti, kuunnellen ja kunnioittaen.<sup>9</sup>

Terapeuttinen sielunhoito ei tarkoita sielunhoidon muuttamista psykologiseksi avuksi ja uskonnollisuuden sivuuttamista vaan uskonnollisuuden uudenlaista teologista tulkintaa. On väärä käsitys, että terapeuttinen sielunhoito olisi irtaantunut kirkon ydintehtävästä julistaa evankeliumia. Samoin kuin diakoniassa, sielunhoidossa ensisijaisena tehtävänä on ihmisen auttaminen, kärsimyksen lievittäminen, joka sinällään on kirkon mission toteuttamista. Sielunhoidossa evankeliumin julistaminen tapahtuu nimenomaan kärsivän ihmisen hätään vastaamalla ja pyrkimällä lievittämään kärsimystä. Se on rakkauden toteuttamista. Pappi on näin toimiessaan kristillisen rakkauden symboli ja toteuttaja ja siten evankeliumin julistaja.<sup>10</sup> Toisaalta sielunhoidosta ei voi kokonaan unohtaa eksplisiittistä hengellisistä ja uskonnollisista kysymyksistä puhumista silloinkaan, kun autettava ei näytä olevan kiinnostunut uskonnollisista aiheista eikä tulkitse omia kokemuksiaan kristillisinä aiheina. Huolimatta sielunhoidon ensisijaisesta tehtävästä lievittää hätää ja kärsimystä ja siitä, että pappi ei voi tulkita hätää ja kärsimystä uskonnollisesti ihmisen yläpuolelle asettuen, papin on syytä pyrkiä jollain tavalla sanoittamaan keskusteltavia aiheita kristillisin termein. Hengellisyys ei kuitenkaan saa koskaan ohittaa kärsimyksen lievittämisen tehtävää. Käytännössä pappi ei voi toimia tavalla, jota autettava ei koe auttavaksi. Keskustelu terapeuttisen sielunhoidon teologiasta on tavanomaisesti kärjistetty kysymykseksi teologian ja psykologian välisestä suhteesta kristillisessä auttamisessa. Psykologisen tiedon hyödyntäminen ei kuitenkaan asetu ristiriitaan evankeliumin toteuttamisen kanssa.

Terapeuttinen lähestymistapa antaa välineet kohdata toimituskeskusteluihin tulevat ja toimituksiin kokoontuvat henkilökohtaisesti, juuri heidän tilanteestaan kiinnostuneena. Papin on pyrittävä kohtaamaan kukin ihminen yksilöllisesti, tämän elämäntilanne huomioiden ja siihen tarvittaessa, sikäli kuin elämässä on raskaita asioita, empaattisesti suhtautuen. Taito kohdata erilaiset ihmiset erilaisissa elämäntilanteissa korostuu jatkuvasti papin

9 Peltomäki 2019b.

10 Mannermaa 1997; Peltomäki 2019a.

työssä ja on olennainen osa toimitusten hoitamista.<sup>11</sup> Kirkolliset toimitukset koskevat tavalla tai toisella perhettä ja perhesuhteita, jotka moninaistuvat jatkuvasti. Pappi ei voi olettaa, että parisuhteet ovat vain miehen ja naisen välisiä, kaikki lapset on saatu naisen ja miehen välisessä avioliitossa ja vakaassa elämäntilanteessa ja että avioliitot ovat rikkoutumattomia, niiden mukaisesti sukulaisuussuhteet olisivat selviä ja lapsilla olisi vain yksi koti ja perhe. Sen sijaan perheet ovat yhä moninaisempia. Pappi ei voi myöskään olettaa, että kirkollisiin toimituksiin kokoontuvilla ihmisillä olisi elämässään taloudellisesti ja sosiaalisesti vakaa tilanne. Papin on osattava kohdata myös rikkinäisyyttä ja syrjäytyneisyyttä.

Ylipäättään, papin on kohdatessaan ihmisen karistettava omat oletuksensa ja odotuksensa, joihin usein kytkeytyy erilaisia elämää ja perhesuhteita koskevia moraalisia ja normatiivisia odotuksia. Kirkon kannalta on aivan kohtalonkysymys, tuntevatko muissa kuin niin sanottujen perinteisten arvojen mukaisissa perheasetelmissä elävät ja eri tavoin syrjäytyneet itsensä tervetulleiksi kirkollisiin toimituksiin. Kysymys on ajankohtainen ja painava erityisesti kasteen ja kirkollisen avioliiton kohdalla. Kirkollisen hautaan siunaamisen perinne on Suomessa vahva, mutta kasteet ja kirkolliset vihkimiset vähenevät jatkuvasti. Kirkko ei voi myöskään tuudittautua siihen, että hautaan siunaamisen perinne säilyisi vuodesta toiseen vahvana, sillä yhteiskunnalliset muutokset tulevat vaikuttamaan tulevaisuudessa myös hautaan siunaamisen määrään. On vaarana, että kirkko keskiluokkaistuu ja taantuu niin, että vain hyvinvoivat ja perinteisissä perhesuhteissa elävät kokevat olevansa tervetulleita kirkkoon. Tällainen kirkko etäänny kauas Jeesuksen esimerkistä kohdata köyhät, syrjäytyneet ja moraalisten normien takia syrjäytetyt Jumalan valtakuntaan kuuluvina.

## 4.4 Tunteet ja emootiot kohtaamisessa

Kirkolliset toimitukset tapahtuvat hyvin syvällisellä tavalla hetkissä, jolloin ihminen kohtaa elämän suuria tunteita, emootioita. Emootiot ja tunteet ovat varsin kompleksi kokonaisuus. Voidaan kuitenkin luonnehtia, että niillä on

11 Nojaudumme moninaisuuden kohtaamisen osalta John Swintonin (2001) vammaisuutta koskevaan teologiaan ja siihen kuuluvaan inklusiivisen kirkon ideaan.

fyysinen eli kehollinen ulottuvuus sekä kognitiivinen, tietoinen, ulottuvuus. Emootiot ovat osaltaan ihmisen toiminnan ja motivaation perusta. Tunneäly puolestaan ohjaa ihmissuhteita ja tapojamme olla yhdessä, yhteydessä ja viestiä toistemme kanssa. Osaltaan emootioita ohjaavat niin aivokemia kuin hormonoitoimintakin.<sup>12</sup> Teologisessa tutkimuksessa emootiot on liitetty ihmisen jumalasuhteeseen ja uskonnolliseen kokemukseen. On esimerkiksi määritelty, että sydämen syvin tunne ja kokemus on todellinen pyhä affekti. Tämän syvän tunteen kautta ihminen voi olla yhteydessä Jumalaa.<sup>13</sup> Myös Friedrich Schleiermacher sanoitti, että emootioiden kautta ihminen voi saavuttaa välittömän tietoisien tunteiden suhteestaan Jumalaan.<sup>14</sup> Kirkollisten toimitusten äärellä ymmärrämme, että läsnä voivat olla niin ilo kuin suru, toivo ja toivottomuuskin. Sielunhoidollinen kohtaaminen vaatii sielunhoitajalta ymmärrystä myös moninaisten tunteiden ja niiden muodostumisen äärellä.

## 4.5 Toivon ja toivottomuuden olemus

Ymmärtääkseen ihmisen sisäistä maailmaa ja kokemusten todellisuutta, olisi olennaista ymmärtää ihmisen aikaorientoituneisuus. Aikaan orientoituminen on yksi ihmisen olemuksen peruselementti. Se mitä yksilö kokee, ajattelee ja tuntee tässä hetkessä, on saman aikaisesti kudelma yksilön menneisyydestä ja tulevaisuuden kuvista. Ihmisen ymmärrys minuudesta rakentuu kolmen aikaulottuvuuden kautta: menneisyyden, nykyhetken ja tulevan. Ihmisen elämän kokemukset ja aikaisemmat tapahtumat vaikuttavat siihen, miten esimerkiksi elämän vastoinkäymiset näyttäytyvät. Jos yksilölle on syntynyt ajatusmalli, että vaikeuksista voi selvitä, tällaiset mallit saattavat toimia tukena myös erilaisten haasteiden kanssa, jotka tapahtuvat nykyhetkessä: olen selvinnyt haasteista aikaisemminkin, selviän nytkin. Terapiassa ja kohtamiseen sekä keskusteluun perustuvassa ihmisen

12 Nummenmaa 2016.

13 Edwards jaotteli affektit ”epävarmoinhin merkkeihin”, jotka vain vaikuttavat uskonnollisuudelta sekä ”todellisiin”, pyhiin merkkeihin, jotka osoittavat ihmisen todellisen uskonnollisuuden. Ks. Ramsey 1957, 44–48; Noll 2000, 93–97.

14 McGrath 1999, 115, 245–246; Clements 2000, 742–746. Lisää emootioiden teologiasta: Knuuttila 2004; Kärkkäinen 2017.

tukemisessa on hyvin tunnistettu tällaiset toimintamallit, joissa nykyisyyden kokemusta ja elämänhallinnan tapojen muovautumista ymmärretään vahvasti aikaisemman elämän historian perusteella.<sup>15</sup>

Andrew D. Lester huomauttaa, että mikäli ihmisen auttamiseen ja tukemiseen tähtäävissä keskusteluissa ei oteta huomioon yksilön tulevaisuuden näkökulmia, ei ihmistä voida ymmärtää kokonaisuutena. Tulevaisuuden aika antaa merkityksen olemassaolollemme ja tavoitteiden asettamiselle. Jotta toivotonta ihmistä voidaan auttaa, kaikki aikaulottuvuudet on huomioitava. Toivon juuret ovat menneisyyden kokemuksissa, toivo toimii nykyisyydessä ja saa voimansa tulevaisuudesta. Mikäli tulevaisuuden kuviin ja visioihin sisältyy epätoivoa, ahdistusta tai pelkoa – tulevaisuus näyttäytyy tavalla tai toisella epäilyttävältä, ihminen voi kokea toivottomuutta tai ahdistusta, joka vaikuttaa kokemukseen tästä hetkestä.<sup>16</sup> Pappi, joka on läsnä kivun ja kärsimyksen äärellä nähdään usein Jumalan ja seurakunnan edustajana. Toivottomuuden keskellä sielunhoitajan tärkein tehtävä onkin toimia niin sanotusti toivon lainaajana: kun ihmisen omat voimavarat toivoon ovat vähissä, läsnäolollaan sielunhoitaja voi välittää toivoa, rakkautta ja armollisuutta.<sup>17</sup>

Sielunhoidon teologian äärellä on kuitenkin keskeistä muistaa, että aito toivo perustuu totuuteen ja realismiin. Ahdistuksen ja epätietoisuuden äärellä on kiusaus sanoittaa kipua ja epävarmuutta pois. Kriittiseksi kysymykseksi silloin asettuu: kenen ahdistusta sielunhoitaja hoitaa – omaansa vai sielunhoidettavan? Nopeat ratkaisukeskeiset menetelmät voivat tuoda hetken helpotusta, mutta eivät palvele ahdistuksen juurisyiden käsittelyssä eivätkä rakenna toivoa pysyville kantimille. Tilanteessa, jossa tulevaisuus ja toivo näyttävät epävarmalta, sielunhoitajan tärkein ominaisuus on kestää oma sanattomuutensa ja suostua tietämättömyyteen. Yhdessä keitetty tietämättömyys, ahdistus ja kipu muodostavat tällöin realistisen toivon lähteen: Yhdessä jaettu tietämättömyyden hetki luo kokemusta kohtaamisesta ja ymmärretyksi tulemisesta. Kestämiseen rakentuva toivo on paljon enemmän kuin hetkellisesti rakennettu, pian mureneva epärealistinen

15 Lester 1995.

16 Lester 1995.

17 Lester 1995.

toivo.<sup>18</sup> Kulkiessaan toivottoman ihmisen rinnalla viisas sielunhoitaja toimii toivon lainaajana kannattelemalla ihmisen olemassa olevia merkityslähteitä ja kurkottaa varovaisesti kohti realistista tulevaisuuden toivoa yhdessä sielunhoidettavan kanssa.<sup>19</sup>

Kärsimyksen ja toivottomuuden keskellä kristityn ihmisen toivo voi löytyä Jumalasta, joka Jeesuksen Kristuksen kautta tuntee ihmisen kivun: Jumala tulee kärsivää ihmistä kohti. Paavo Kettunen on muotoillut sielunhoidon teologiaa sanoittamalla, että kärsimyksen keskellä kristityn syvin toivo on siinä, että ihminen on kasteessa tullut osalliseksi niin Jeesuksen kuolemasta kuin Kristuksen ylösnousemuksesta. Jeesuksen ristintien kivun ja kärsimyksen kautta Jumala tuntee ihmisen kivun, ahdistuksen ja toivottomuuden. Lohtu kärsimyksen keskellä muodostuu ymmärryksestä, että rakkaudessaan Jumala on luonut ihmisen, vaikka ihminen on olemukseltaan langennut syntien tekijä, Jumala on armossaan antanut ihmisille lunastuksen Jeesuksen kuolemassa ja ylösnousemuksessa. Jumala on kärsivän puoleen katsova ja lohdutusta tarjoava Jumala.<sup>20</sup> Nykyisessä sekularisoituneessa yhteiskunnassa toimiva pappi ilmentää ja eksplikoi toivon teologiaa useimmiten ensisijaisesti toimimalla kristillisen rakkauden mukaisesti ja siten toteuttamalla ja symboloimalla toivon teologian sisältöjä.

## 4.6 Surun ja kuoleman äärellä

Kuoleman läheisyydessä sielunhoitaja on erityisen lähellä toivottomuutta ja menetyksen aiheuttamaa surua. Tämä suru on hyvin erilaista kuolevalle itselleen kuin hänen omaiselleen. Kun yksilö joutuu kohtaamaan oman kuolemansa, hän joutuu kohtaamaan psykologisen kuoleman tabun, oman elämän rajallisuuden: ihminen joutuu pohtimaan, mitä minulle tarkoittaa kuolema ja kuoleminen, mitä uskon kuoleman jälkeen tapahtuvan sekä miten hyvästelen jälkeen jäävät läheiseni. Tutkimukset osoittavat, että

18 Capps 2005; Lester 1995; Saarelainen 2019.

19 Capps 2005; Lester 1995; Saarelainen 2019.

20 Kettunen 2013.



kuolevalle suuri suru ja huoli on nimenomaan omissa rakkaissa, jotka jäävät elämään kuoleman jälkeen.<sup>21</sup>

Hautaan siunaamisen parissa sielunhoidollinen kohtaaminen keskittyy kuitenkin omaisen suruun, surun kohtaamiseen sekä edesmenneen muisteluun. Tällöin on olennaista tunnistaa, että nykyinen surututkimus on kumonnut vallinneet ajatukset surusta vaiheittain etenevänä prosessina. Nykyisin ymmärrys surusta perustuu ajatukseen, että suru ei ole työtä, jonka voi saada valmiiksi.<sup>22</sup> Surevan henkilön prosessille tällaiset mallit, joissa surulle hahmotetaan selkeät ajalliset mallit ja rakenne, voivat olla jopa vahingollisia. Sen sijaan suru tulisi ymmärtää yksilöllisenä prosessina, joka voi ilmetä eri tavoin eri ihmisille. Toisinaan se on intensiivistä ja toisinaan kevyempää – suru on kuin rantaan käyvät aallot. Toisinaan on tyyntä, hetken päästä yllättäen voi jälleen myrskytä. Surun aallokoissa kaikki tunteet ovat normaaleja. Surunkin keskellä saa tuntea iloa, kiitollisuutta ja helpotusta. Mutta yhtä lailla voimakas viha, katkeruus ja aggressiot voivat kuulua prosessiin. Toisinaan kaikki nämä tunteet ovat sekoittuneina toisiinsa sekä syvään kaipaukseen, jonka äärellä ihminen tuntee täydellistä kyvyttömyyttä tarttua arkeen uudelleen. Surun äärellä sielunhoitajan tärkein väline on vuosi toisensa jälkeen sama: suuret korvat, jolla kuunnella. Toivottomuuden äärellä sielunhoitaja toimii myös realismin palauttajana ja auttaa toivottomuuden keskellä rakentamaan ymmärrystä musertuneisuuden äärellä.<sup>23</sup>

Menetyksen tuomassa surussa nykyaikainen tutkimus on myös tunnistanut niin sanotun jatkuvan ihmissuhteen paradigman. Tämä tarkoittaa sitä, että kuoleman ei tarvitse katkaista ihmissuhdetta edesmenneeseen ihmiseen. Kuolema muuttaa surevan ja kuolleen välistä ihmissuhdetta, mutta sen ei tarvitse katketa. Ihmissuhde kuitenkin muuttaa muotoaan kuoleman myötä ja muokkautuu edelleen vuosien saatossa. Suru tulee tällöin ymmärretyksi prosessina, jossa kiintymyssuhde kuolleeseen tulee rakentuneeksi uudelleen ja rakkaus toiseen ihmiseen saa säilyä ja kestää. Aikaisemmin ajateltiin, että kuoleman tulee katkaista kiintymyssuhde, jotta sureva voi palata arkiseen elämään. Nykytutkimus kuitenkin painottaa, että

21 Saarelainen, Vähäkangas & Anttonen 2022; Saarelainen, Vähäkangas & Anttonen 2020.

22 Esim. Valentine 2008.

23 Saarelainen 2021.

ajatus kiintymyssuhteen säilymisestä on monesti hyvin terapeutista ja lohduttavaa. Ihmissuhdetta ei tarvitse pakottaa jatkumaan, sillä kipeimmissä tilanteissa voi lohtua myös tuoda se, että kuolema toimii ihmissuhteen katkaisijana. Menetyksen äärellä ihmiset saavat lohtua hyvin monenlaisista ja erilaisista ajatuksista.<sup>24</sup> Suru kutsuu sielunhoitajaa käymään dialogia sen äärellä, että sureva löytää itselleen ominaiset suremisen rituaalit ja tavat, joilla arki hiljalleen jäsentyy uudenaikaisena.

## 4.7 Ilon ja toivon kirkastuminen

Toivon teologiaa moninaisesti määritellyt Jürgen Moltmann on kuvannut, kuinka toivo kirkastuu vastakohtissa: epätoivon keskellä toivon tärkeys piirtyy erityisellä tavalla ihmisen ymmärrykseen. Juuri epätoivon kokemusten vuoksi ymmärrämme, miksi toivo on tärkeää. Moltmannin ajattelussa korostuu toivon relationaalisuus. Yhtäältä toivoa rakentuu yhteisestä jakamisesta epätoivon keskellä, osaltaan yhteys Jumalaan tuo toivoa. Toivon aikaulottuvuuksista korostuu osaltaan toivo tässä ajassa: toivo ja toiveikkuus *nyt*, kasvavat kokemuksesta, että ihminen tulee hyväksytyksi ja arvostetuksi sellaisena kuin hän on. Näin toivon tulevaisuuden aikaperspektiivi ulottuu myös yli kuoleman, sillä kristityn toivo on luonteeltaan ja perimmältä olemukseltaan myös toivoa iankaikkisuudesta, jossa maallinen kärsimys lakkaa.<sup>25</sup>

Tulevaisuutta rakentava ihmismieli on osaltaan toivon kannalta olennainen asia. Ruard Ganzevoort sanoittaa tulevaisuuden ja toivon näkökulmia ihmisen elämän inspiraation ja syvimpien toiveiden kautta. Tällainen syvä inspiraatio on dynaaminen voima, joka suuntaa ihmisen tekemistä ja toimintaa, antaa olemassaololle syvällistä merkityksellisyyttä. Se, miten oma tulevaisuus yksilölle näyttää linkittyy ihmisen ajatuksiin, tunteisiin, toiveisiin ja pelkoihin. Kun ihmismieli pohtii tulevaa kysymyksellä ”mitä jos?”, paljastuu ajattelussa samanaikaisesti se positiivinen potentia, jota tulevaisuus vielä kätkee, mutta myös ne todellisuuden ulottuvuudet, joista ihminen on vielä epävarma. Toivon olemassaolo kohti tulevaisuutta virittää

24 Jatkuvasta tunnesiteestä ks. Vähäkangas, Saarelainen & Ojalampi 2021; Vähäkangas, Saarelainen & Ojalampi 2022.

25 Esim. Moltmann 2002.

ihmisen positiiviseen odotukseen. Osaltaan mahdollinen epävarmuus tulevaisuudesta kuitenkin sisältää usein apatiaa ja alistuneisuutta siihen, että on itse kyvytön muuttamaan tilannetta. Ihmisen tulevaisuuden suuntautuneisuudessa tällöin tulevat toisiinsa kietoutuneina esiin joko innokas ja merkityksen täyteinen tulevaisuus tai passiivisuutta ja osaltaan eristyneisyyttäkin sisältävä merkityksettömältä tuntuva tuleva.<sup>26</sup> Myös Ganzevoortin ajattelussa toivon ja toiveikkuuden vastaparina esiintyy toivottomuus ja merkityksettömyys: toivo sanoitetaan ja koetaan vastinparinsa toivottomuuden kautta.

Ilon äärelle pysähtyminen sekä kiitollisuuden hetkien tunnistaminen on teologin työn arjessa olennaista. Toimituksissa elämän käännekohtat ja siirtymäriitit esimerkiksi kasteen, konfirmaation ja avioliiton alussa ovat elämän suuria hetkiä. Mary Clark Moschellan teologisessa ajattelussa ilon teologian ydin paljastuu Jumalan armon ja hyvyyden kautta. Elämän kauneus kuin toivokin kasvavat Kristuksen läsnäolosta. Ilon lähteeksi muodostuvat näin luotuisena oleminen, jonka kautta perimmäisellä tavalla konkretisoituu Jumalan hyvyys: Rakkaudessaan ja armossaan Jumala on halunnut luoda ihmisen ja maailman. Ilo perustuu luotuisuuden ihmeeseen sekä hengen hedelmistä rakentuvaan syvälliseen kokemukseen ilosta.<sup>27</sup>

Ihmisen arjessa ilon kokemus on hyvin herkkää. Ilo nousee usein yhteydestä ja jakamisesta, kun ihminen jakaa toiselle henkilölle kokemuksen ilostaan, hän jakaa samalla jotakin itselleen hyvin henkilökohtaista ja tärkeää. Tämän vuoksi ilo on perusolemukseltaan haavoittuvaista. Ilon jakaminen perustuu toiveeseen ja oletukseen siitä, että toinen osaa ja pystyy vastaanottamaan ymmärryksen ilosta. Jos ihminen tulee torjutuksi jakaessaan ilon kokemusta, tulee hänen ilon kokemuksensa haavoitetuksi. Säilyäkseen ja kukoistaakseen ilo vaatii kuulijaltaan myötätuntoa ja halua ilon jakamiseen. Ilon jakaminen vaatii läsnäoloa hetkessä ja pysähtymistä kohtaamisen äärellä.<sup>28</sup>

Moschella kirjoittaa ilosta tietoisena ja valittuna hengellisenä polkuna, jonka kristitty voi valinnallaan omaksua. Tällöin ilon teologiaan astuminen tarkoittaa myös aktiivista vääryyden vastustamista, yhteyden rakentamista

26 Ganzevoort 2013.

27 Moschella 2016.

28 Moschella 2016.

toisiin. Hengellinen polku rakentuu tietoiseen viisauden vahvistamiseen, solidaarisuuden jakamiseen sekä myötätuntoinen kasvattamiseen omassa elämässä. Ilon teologian juuret ovat vapautuksen teologian lähtökohdissa, jossa ihminen on kutsuttu puolustamaan heikommassa asemassa olevia. Ilon teologian arvo ihmiselle itselleen on pyhyden kokemuksen vahvistuminen ja pyhän läsnäolon ymmärtäminen omassa arkisessa elämässään. Ilon toinen keskeinen arvo tulee näkyväksi siinä, että ilo saa ihmisen suuntaamaan oman tekemisen suhteessa toisiin: ilon teologia on syvimmältä olemukseltaan jaettava iloa armon, luotuisuuden ja kauneuden äärellä. Jumala itse on sekä ilon perimmäinen kohde että sen lähde.<sup>29</sup>

Kirkollisissa toimituksissa pappi on läsnä hetkissä, joissa elämän kenties suurimmat ilon hetket tulevat jaetuiksi. Moschellan ilon teologia muistuttaa meitä pysähtymään hetkiin, jossa ilo on läsnä. Ihminen luontaisesti muistaa helpommin elämän varjopuolet ja kivun hetket, ilon teologia kutsuu pysähtymään tietoisesti hetkiin, joissa Jumalan armo ja rakkaus ovat syvästi läsnä. Ilo kutsuu tietoiseen hyvien hetkien sydämeen painamiseen, jotta ihmiset voisivat kasvaa armon kokemuksessa. Ilon teologia antaa näin juuret myös toivolle ja toivon rakentumiselle, joka voi toimia ihmisen voimavarana myös silloin, kun elämä näyttää synkempiä puoliaan.

## 1.8 Lopuksi

Nykyinen sielunhoito on lähestymistavaltaan terapeutista, joka viittaa kärsimyksen lievittämisen ensisijaisuuteen. 1900-luvun puolivälin jälkeen tapahtunut muutos syvästi uskonnollisesti orientoituneesta sielunhoidosta oli radikaali ja kirkon historian jänteellä nopea. Muutos ei kuitenkaan ole tarkoittanut sielunhoidon irtaantumista kirkon perustyöstä, joka on evankeliumin julistaminen. Ihmisen hädän, surun ja murheen kohtaaminen sekä kärsimyksen lievittäminen ovat evankeliumin iloon johdattamista ja Jumalan rakkauden toteuttamista.

29 Moschella 2016. Moschella on tarkastellut iloa empiirisestä tutkimusmateriaalista käsin ja perustanut teoriansa käytännöllisen teologian tutkimukseen. Suomalaisittain ilosta ja sen teologisista juurista on kirjoitettu mm. systemaattisen teologian parissa, ks. Mannermaa 2014.

Seurakuntalaisten kohtaaminen toimituksissa ja niitä edeltävissä toimituskeskusteluissa perustuu terapeutin selunhoidon mukaiselle periaatteelle. Papin on pyrittävä kohtaamaan ihmiset yksilöllisesti heidän elämäntilanteeseensa eläytyen. Tähän kuuluu valmius kohdata moninaisuutta. On karistettava mahdolliset elämisen tapoja ja perheen järjestystä koskevat moraaliset ja normatiiviset oletukset ja odotukset. Toimituksissa pappi ei ole kirkkokurin valvoja, vaan selunhoitaja.

Kirkolliset toimitukset tapahtuvat hyvin usein ihmiselämän käännekohtissa. Näissä käännekohtissa moninaiset emootiot ovat aina läsnä. Ymmärrämme helposti, kuinka ilo ja toiveisuus ovat läsnä kasteessa ja avioliittoon vihkimisessä sekä sen siunaamisessa. Ymmärrämme myös sen, että suru ja toivottomuus ovat läsnä hautaan siunaamisessa. Ihmiselämän ja toimitusten arjessa emootiot voivat kuitenkin olla läsnä paljon moninaisemmin: Suru, kipu ja kärsimys voivat olla läsnä myös kasteessa tai avioliiton ilon äärellä, jos ihmisen aikaisempi menetys nostaa erityisellä tavalla kaipauksen pintaan. Kuoleman läheisyydessä tunnekirjo voi vaihdella erilaisten ääripäiden välillä. Selunhoidollisesti orientoitunut pappi on herkkä kuulemaan ja ymmärtämään tunteiden kirjon elämän taitekohtissa ja luo tilaa niiden kohtaamiselle ja käsittelylle.

# Kirjallisuus

## **Capps, Donald**

2005 The Agent of Hope. – Images of Pastoral Care. Classic Readings. Robert C. Dykstra (toim.) St. Louis, MO: Chalice Press, 188–199.

## **Clements, Keith W.**

2000 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernest. – Modernin teologian ensyklopedia. Toim. Alister E. McGrath. Suom. Satu Norja (hakusanat A-K) ja Kia Sammalkorpi-Soini (hakusanat L-Ö). Helsinki: Kirjapaja, 742–746.

## **Ganzevoort, R. Ruard**

2013 Exploring Practical Theologies of Desire. City of Desires – A Place for God? – Practical Theological Perspectives. Ed. R.R. Ganzevoort & R. Brouwer & B. Miller-McLemore. Münster: LIT, 7–15.

## **Kansanaho, Erkki**

1960 Sielunhoito ennen ja nyt. – Teologinen Aikakauskirja 65, 113–125.

## **Kettunen, Paavo**

2013 Auttava Kohtaaminen I: Sielunhoidon perusteet ja teologia. Helsinki: Kirjapaja.

## **Kilpeläinen, Irja**

1969 Osaammeko kuunnella ja auttaa. Lähimmäiseskeisen sielunhoitomenetelmän opas. Helsinki: Kirjapaja.

## **Knuuttila, Simo**

2004 Emotions in Ancient and Medieval Philosophy. Oxford: Clarendon Press.

## **Kärkkäinen, Pekka**

2017 Emotions and Experience. – The Oxford Encyclopedia of Martin Luther, Osa I. Toim. Derek R. Nelson, Paul R. Hinlicky. New York: Oxford University Press, 436–448.

**Lester, Andrew D.**

1995 Hope in Pastoral Care and Counseling. Louisville, KY: Westminster John Knox.

**Mannermaa, Tuomo**

1997 Sielunhoidon tulkinta ja paikka kirkossa. – Sielunhoidon käsikirja. Toim. Kirsi Aalto, Matti Esko & Matti-Pekka Virtaniemi. Helsinki: Kirjapaja, 14–28.

2014 Pieni kirja Jumalasta. Helsinki: Kirjapaja.

**McGrath, Alister**

1999 Kristillisen uskon perusteet: Johdatus teologiaan. Suom. Satu Norja. Helsinki: Kirjapaja.

**Moltmann, Jürgen**

2002 Theology of Hope. On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology. Lontoo: SCM Press.

**Moschella, Mary Clark**

2016 Caring for Joy: Narrative, Theology, and Practice. Leiden: Brill.

**Noll, Mark A.**

2000 Edwards, Jonathan. – Modernin teologian ensyklopedia. Toim. Alister E. McGrath. Suom. Satu Norja (hakusanat A–K) ja Kia Sammal-korpi-Soini (hakusanat L–Ö). Helsinki: Kirjapaja, 93–97.

**Nummenmaa, Lauri**

2016 Tunteiden neurobiologia. – Suomen lääkäri-lehti 71(10), 725–731.

**Peltomäki, Isto**

2019a Paternalismista terapeutiseen kohtaamiseen. Irja Kilpeläisen sielunhoitokäsitys ja sen merkitys suomalaisessa teologiassa. – Teologinen Aikakauskirja 124, 18–32.

2019b Therapeutic turn: Pastoral care in Finnish Lutheranism before and after the 1960s. – *Studia Theologica*, 73(2), 179–198. <https://doi.org/10.1080/0039338X.2019.1685592>

- 2020 Kärsimys ja rakkaus: Cura animarum mundana. Helsingin yliopisto. <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/321988>
- 2021 Kärsimyksen lievittämisen teologia maallistuneessa yhteiskunnassa. – Sielunhoidon teologia. Toim. Isto Peltomäki, Suvi-Maria Saarelainen & Joonas Salminen (Theologia academica). Helsinki: Kirjapaja, 59–74.

### **Raunio, Antti**

- 2021 Keskinäinen lohdutus – pastoraalisuus kirkkoa määrittävänä piirteenä. – Sielunhoidon teologia. Toim. Isto Peltomäki, Suvi-Maria Saarelainen & Joonas Salminen (Theologia academica). Helsinki: Kirjapaja, 40–58.

### **Saarelainen, Suvi-Maria**

- 2019 Landscapes of Hope and Despair: Stories of the Future of Emerging Adults in Cancer Remission. – Journal of Pastoral Theology 29(2), 67–84. <https://doi.org/10.1080/10649867.2019.1632403>
- 2021 Elämän merkityksellisyyden lähteet ja spiritualiteetti nuorten aikuisten syöpäprosessissa. – Sielunhoidon teologia. I. Peltomäki, S. Saarelainen & J. Salminen (toim.) Helsinki: Kirjapaja.

### **Saarelainen, Suvi-Maria, Vähäkangas, Auli & Anttonen, Mirjasisko**

- 2020 Religious Experiences of Older People Receiving Palliative Care at Home. – Religions 11(7), 336. <https://doi.org/10.3390/rel11070336>
- 2022 Fenomenologinen analyysi elämän loppuvaihetta elävien ikäänntyvien uskonnollisuuden relationaalisista ulottuvuuksista. – Diakonian tutkimus, 1S, 7–26. <https://doi.org/10.37448/dt.113929>

### **Saarinen, Risto**

- 2003 Sielunhoidon teologianhistoriaa. – Teologinen Aikakauskirja 108, 401–421.
- 2021 Suomalaisen luterilaisen sielunhoidon teologianhistoria. – Sielunhoidon teologia. Toim. Isto Peltomäki, Suvi-Maria Saarelainen & Joonas Salminen (Theologia academica). Helsinki: Kirjapaja, 20–39.



**Swinton, J.**

2001 Building a Church for Strangers. – *Journal of Religion, Disability & Health*, 4(4), 25–63. [https://doi.org/10.1300/J095v04n04\\_03](https://doi.org/10.1300/J095v04n04_03)

**Ramsey, Paul. ed.**

1957 Works of Jonathan Edwards 1: Freedom of the Will. New Haven, CT: Yale University Press.

**Valentine, Christine**

2008 Bereavement Narratives: Continuing Bonds in the Twenty-First Century. London: Routledge.

**Vähäkangas, A., Saarelainen, S.-M. & Ojalampi, J.**

2021 The Search for Meaning in Life Through Continuing and/or Transforming the Bond to a Deceased Spouse in Late Life. – *Pastoral psychology*, 1–17. <https://doi.org/10.1007/s11089-021-00979-w>

2022 Ikääntyvien leskien muokkautuva narratiivinen identiteetti puolison kuoleman jälkeen. – *Diakonian tutkimus*, 1S, 50–71. <https://doi.org/10.37448/dt.114830>



# 5 “On meillä aarre verraton” – kirkollisten toimitusten musiikin teologia

**Kati Pirrtimaa & Anna Pulli-Huomo**



## 5.1 Johdanto

Tämä artikkeli keskittyy kristillisen kirkon musiikinteologiaan erityisesti kirkollisten toimitusten musiikin näkökulmasta. Artikkelin käy läpi Raamatun ja kristillisen kirkon historian musiikinteologiset päälinjat sekä luterilaisen reformaation näkemykset. Artikkelissa tarkastellaan viimeisimmän toimitusten kirjan uudistuksen yhteydessä tehtyjä musiikinteologisia linjauksia sekä niiden taustoja. Tämän lisäksi artikkelissa tarkastellaan viime vuosikymmenien aikana eri kirkkojen piirissä tehtyä musiikinteologista tutkimusta sekä musiikinteologisia linjauksia. Lopuksi nostetaan esiin keskeisimmät musiikinteologiset teemat ja se, mitä pitäisi ottaa tulevassa toimitusten kirjan uudistuksessa huomioon. Johtopäätöksissä otetaan myös kantaa siihen, mitä musiikinteologinen tutkimus voi antaa kirkon elämään sekä miten tutkimusta ja kirkkomuusikoiden henkilöstökoulutusta olisi syytä kehittää.

## 5.2 Kristillisen kirkon musiikinteologian juuret

Raamatussa musiikki ja ääni ovat osa kaikkea elämää. Luomiskertomuksen mukaan kaikki saa syntynsä äänen kautta: ”Jumala sanoi: »Tulkoon valo!» Ja valo tuli.” (1. Moos. 1: 3). Äänellään Jumala sai kaiken syntymään siitä, mikä ensin oli autiota ja tyhjää. Jumalan kansa lauloi ylistyslauluja Jumalan suurten tekojen jälkeen ja valitusvirsiä vainojen keskellä. Mooses ja Israelin kansa lauloivat ylistystä profeetta Mirjamin rummuttaessa, pelastuttuaan faaraan käsistä (2. Moos. 14:31–15:21). Psalmeissa on niin ylistyksestä kuin kärsimyksestä nousevia tekstejä ja lukuisia kuvauksia erilaisista soittimisista. Musiikki kuului Jumalan luomislahjana ihmisten elämään. Musiikki oli myös työ ja tehtävä. 1. Moos 4:21 kertoo, että ”Jabalin veli oli nimeltään Jubal ja hänestä tuli ensimmäinen harpun- ja huilunsoittaja.” Musiikki liittyi myös profetoimiseen ja julistamiseen. Profeetta Elisa suostui profetoimaan Josafatille ja Isaraelin ja Edomin kuninkaille, ja sanoi: ”hakekaa soittaja”. Muusikon soittaessa Elisa profetoi (2. Kun. 3:1–18).

Jeesuksen aikalaiset omaksuivat juutalaisen perinteen mukaiset käytännöt myös musiikin ja laulamisen osalta. Vaikka Uusi testamentti ei anna erityistä opetusta musiikista, musiikki, laulu ja soitto ovat esillä niin evankeliumeissa kuin monissa muissa teksteissä. Luukkaan evankeliumin ensimmäisistä luvuista löytyy enkelien ylistyslaulun lisäksi kolme hymniä: Marian, Sakariaan ja Simeonin kiitoslaulut. Pääsiäiskertomuksissa kerrotaan, kuinka Jeesus ja opetuslapset lauloivat aterian päätteeksi kiitosvirren. Tässä oli todennäköisesti kysymyksessä jokin hallel-psalmeista (Psalmit 114–118). Myös apostoli Paavali piti tärkeänä musiikkia ja yhteistä ylistystä: ”Veisatkaa yhdessä psalmeja, ylistysvirsiä ja hengellisiä lauluja, soittakaa ja laulakaa täydestä sydäimestä Herralle.” (Ef. 5:19). Roomalaiskirjeessä Paavali kirjoittaa: ”Usko syntyy kuulemisesta, mutta kuulemisen synnyttää Kristuksen sana.” (Room. 10:17).

Varhaisessa kristillisessä kirkossa musiikkia lähestyttiin antiikin perinteen kautta. Pythagoralaisen musiikinteorian mukaan musiikki noudattaa matemaattista järjestystä ja lukusuhteita, jotka heijastavat kosmista harmoniaa.<sup>1</sup> Kosmoksen soiva järjestelmä (*musica mundana*) on Jumalan lahja,

1 Sariola 2003, 16.

johon ihminen vastaa ylistämällä Jumalaa (*musica humana*). Huolimatta siitä, että Raamatussa mainitaan useita soittimia, varhaisen kirkon piirissä musiikki tarkoitti pääosin ihmisäänin toteutettua musiikkia. Varhaiset kristityt pohtivat myös tunteiden ja ruumiillisuuden positiivisia ja negatiivisia puolia, ja jotkut omaksuivat antiikin filosofian mukaisen kriittisyyden ruumiillisuuteen ja aistillisuuteen. Juutalaisuudessa tällaista jyrkkää eroa ei tehty.<sup>2</sup> Kirkkoisä Augustinuksen (354–430) ajattelun mukaan kaikki kirkkomusiikki, psalmit, hymnit kommunikoivat Isän iankaikkista Sanaa. Sana puolestaan on olemassa ja syntyy ihmisessä sisäsyntyisesti, ääntä tarvitaan sisällön kommunikoimiseen toisille.<sup>3</sup> Augustinuksen mukaan syvä ylistys kumpuaa sanattomana lauluna, joka ennakoii eskatologista tilaa, jossa taivaallinen kuoro ylistää lakkaamatta Jumalaa.<sup>4</sup> Sanat, sävel, ja niiden yhdistyminen lähestyvät mystiikkaa.

Reformaattori Martin Luther (1483–1546) rakensi musiikkikäsitteensä keskiaikaisen tradition pohjalle. Lutherin ajattelu keskittyi keskiaikaisia edeltäjiään enemmän käytännön musiikkiin, soittamiseen ja laulamiseen.<sup>5</sup> Luther toisti varhaisten kirkkoisien ajatusta, jonka mukaan ”laulettu Sana herkistää kuulijan puhuttua paremmin ottamaan sanoman vastaan.” Lutherin ajattelussa musiikki ilmenee neljänä eri asteena. Ensimmäisenä on ääni ylipäätään, toisena lintujen laulu ja muut eläinten äänet. Kolmantena tasona on ihmisääni ja neljäntenä ihmisen säveltämä ja esittämä musiikki. Musiikkia säveltäessään ja esittäessään ihminen toteuttaa Jumalan antamaa tehtävää viljelemisestä ja varjelemisesta. Musiikin ja tunteiden yhteys on Lutherin ajattelussa keskeinen. Tunnetuin ja siteeratuin Lutherin musiikkia koskeva lausuma on: ”Rakastan musiikkia, koska se on Jumalan lahja, ei ihmisen. Se ilahduttaa mielen, karkottaa Paholaisen ja luo viatonta iloa. Musiikkia harjoitettaessa väistyvät viha, himo ja ylpeys”<sup>6</sup>. Lutherin mukaan ”teologian ohella vain musiikki pystyy saamaan aikaan rauhaa ja iloista mieltä, niin että Paholainen pakenee musiikin ääntä miltei yhtä kiireesti kuin teologian sanaa.”<sup>7</sup> Luther toteaa myös: ”Jos haluat tehdä masentuneesta

2 Jolkkonen 2013.

3 Annala 2009, 76–79.

4 Annala 2009, 84.

5 Sariola 2003, 17.

6 WA 50, 368–374.

7 WA, Briefwechsel V, 639.

iloisen, röhkeästä sävyisän; jos haluat rohkaista epäröivää ja nöyryyttää ylpeää tai tehdä jotain muuta vastaavaa, mikä palvelee siinä paremmin kuin tämä korkea, kallis ja jalo taide?”<sup>8</sup> Luther ottaa edeltäjiään vakavammin huomioon musiikin ja tunteiden välisen yhteyden. Musiikilla on tunne-elämän uudistumisessa tärkeä osuus: se voi vahvistaa uskoa, lohduttaa murheellista ja rauhoittaa levotonta.

Lutherin musiikkikäsitys kattaa sekä niin kutsutun maallisen että hengellisen musiikin, se on luonteeltaan avoin ja monipuolinen. Kuten muitakin Jumalan lahjoja, musiikin lahjaa voi käyttää hyvin tai huonosti. Luther pohti myös hyvän ja huonon musiikin eroja. Hänen mukaansa hyvälle musiikille on ominaista ilo ja se, että se koituu Jumalan kunniaksi ja lähimmäisen parhaaksi. Ylistäessään ihminen vastaa musiikin avulla evankeliumin hyviin uutisiin.<sup>9</sup> Huono musiikki puolestaan palvelee tarkoituspieriä, joissa ihmistä orjuutetaan ja sorretaan, se ei siis ylistä Jumalaa eikä palvele lähimmäistä. Musiikin tuottama ilo ei ole Lutherille vain mielentila vaan Pyhän Hengen lahja, mikä osoittaa musiikin teologisen painoarvon Lutherin ajattelussa.<sup>10</sup> Uskomisen ei siis ole vain tietämisestä, vaan tiedon soveltamista affektiivisesti. Tässä soveltamisessa lukeminen, kuuleminen ja laulaminen eli evankeliumin kokeminen ovat merkityksellisiä.<sup>11</sup>

Reformaation jälkeistä ajanjaksoa pidetään usein luterilaisen kirkkomusiikin kulta-aikana. Valistuksen aikana 1700-luvulla filosofiassa alkoi korostua musiikin autonomisuus, sen olemus ilman julistustehtävää.<sup>12</sup> Samaan aikaan pietismin vaikutuksesta 1600-luvun jumalanpalvelusten rikas musiikillinen traditio murentui vähitellen. Jumalanpalveluksesta tuli ensi sijassa hengellinen tilaisuus, jonka tavoitteena oli kasvattaa seurakuntalaisten moraalia ja siveyttä. Musiikin ja sisällön yhteys hämärtyi ja musiikki sai yhä enemmän juhllisuutta, arvokkuutta ja hartautta tukevia funktioita.<sup>13</sup> 1800-luvulla vahvistui eri elämänalueiden jako maallisiin ja hengellisiin, tämä jako ulottui koskemaan myös musiikkia.<sup>14</sup> Tätä kautta juma-

8 WA 50, 371.

9 Anttila 2013, 201.

10 Anttila 2013, 201–202.

11 Anttila 2013, 202.

12 Sariola 2003, 20.

13 Sariola 2003, 28.

14 Gelineau 1992, 502.

lanpalvelusmusiikin ihanteena alettiin pitää vakautta ja arkaaisuutta, johon ympärillä tapahtuvat muutokset eivät vaikuttaneet. Nämä ajattelutavat ja ihanteet muovasivat niin jumalanpalvelusta kuin käsitystä kirkkoon sopivasta musiikista huomattavasti.

Ekumeenisen liikkeen ja liturgisen uudistusliikkeen myötä 1900-luvun alkuvuosina alkoi vähitellen löytyä uusia musiikillisia näkökulmia. Psalmilaulu koki uuden tulemisen. Liturgisen uudistusliikkeen kautta alkoi erityisesti pohdinta seurakunnan osallisuudesta jumalanpalveluksessa. Globaalisti eniten vaikutusta jumalanpalveluksen uudistumiseen oli Vatikaanin toisella konsiililla vuosina 1962–65 ja sen liturgisella asiakirjalla *Sacrosanctum concilium*.<sup>15</sup> Konstituutio pyhästä liturgiasta määrittää myös katolisen kirkon käsityksen musiikin asemasta osana liturgiaa. Sen mukaan kirkon musiikkiperinne muodostaa mittaamattoman aarteen.<sup>16</sup> Kirkkomusiikin tarkoituksena on Jumalan kunnia ja uskovien pyhitys. Asiakirjassa annetaan huomattava painoarvo yhteiselle laululle, opetukselle ja kuorojen kehittämiselle.<sup>17</sup> Uruilla on erityisasema seurakunnan soittimena, mutta myös muita soittimia voidaan käyttää, jos ne soveltuvat pyhään käyttöön ja edistävät uskovien rakentumista. Rituaalien toteutuksessa on kulttuurista vaihtelua, myös musiikin on oltava merkityksellistä koolla olevalle yhteisölle ja ymmärrettävää kussakin kulttuurissa.<sup>18</sup> Lisäksi paikallisten musiikkiperinteiden säilymistä ja nivomista osaksi liturgiaa on syytä tukea.<sup>19</sup>

Musiikki muovautuu ja on muovautunut kontekstuaalisesti ja rikkaasti. Pohjois-Amerikan luterilainen kirkko (ELCA) on vuonna 2002 määritellyt jumalanpalveluksen musiikkia koskevat seuraavat teologiset periaatteet.<sup>20</sup>

### Musiikin luonne

- Musiikki on Jumalasta
- Ihmisääni on jumalanpalveluksen ensisijainen instrumentti
- Seurakunnan laulu on keskeistä
- Musiikillinen ilmaisu vaihtelee

15 Sacrosanctum concilium 1962

16 Sacrosanctum concilium 1962, § 112.

17 Sacrosanctum concilium 1962, § 114; § 115.

18 Gelineau 1992, 502.

19 Sacrosanctum concilium 1962, § 120; § 119.

20 Renewing Worship 2 2002, 23–46.

- Seurakunnan laulu luo muistoja ja ruokkii uskoa
- Musiikki vaikuttaa koko ihmiseen

#### Musiikki palvelee ja muovaa

- Musiikki palvelee Jumalan Sanaa
- Musiikki palvelee sakramentteja
- Musiikki muovaa ja ympäröi rukousta

#### Musiikki tukee ja johtaa

- Seurakunnan laulua pitää johtaa
- Kuoro palvelee yhteisöä
- Soittimia ja teknologiaa tulee käyttää viisaasti
- Musiikki vaatii taitoa

#### Musiikki uudistaa ja yhdistää

- Musiikki palvelee kirkon ykseyttä
- Musiikki ilmaisee kulttuurista moninaisuutta
- Musiikki yhdistyy paranemiseen ja eheyteen
- Musiikki palvelee Jumalan missiota
- Musiikki julistaa oikeutta ja armoa

Näiden periaatteiden sovellusohjeessa M-13E<sup>21</sup> todetaan, että kirkollisten toimitusten musiikin suhteen tulee noudattaa vastaavia periaatteita. Periaatteet kuvaavat hyvin sitä teologista ja käytännöllistä laajuutta, mihin kirkon musiikki liittyy. Ääni ja musiikki ulottuvat kaikkialle ja Jumala on luonut kaiken soimaan. Kirkon musiikki on osa kirkon olemusta ja Jumalan luomistyön lahjaa. Samoin kuin Jumalan Hengen kautta maailma muovautuu jatkuvasti uudestaan, myös musiikille on ominaista muutos ja uuden löytäminen. Musiikki koskettaa enemmän tunnetta kuin järkeä, koska Pyhä Henki vaikuttaa ihmisen koko olemukseen.<sup>22</sup>

21 Renewing Worship 2 2002, 41.

22 Gelineau 1992, 497.

## 5.3 Kirkkomusiikin teologia Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa 2000-luvun taitteessa

Liturgisen uudistusliikkeen aloittama jumalanpalvelusuudistus tiivistyi Suomessa kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean<sup>23</sup> työskentelyn myötä. Käsikirjakomitean dokumentit, välimietintö *Jumalan kansan juhla* sekä käsikirjakomitean mietinnön *Perustelut*, taustoittavat sitä musiikin teologiaa, johon vuoden 2000 Kirkkokäsikirja sekä vuoden 2003 Kirkollisten toimitusten kirja perustuvat.

Välimietinnön musiikinteologisena johtoajatuksena oli, että musiikki on Jumalan luomistyön kautta saatu lahja. Laulu ja soitto ovat vastausta Jumalan hyviin tekoihin. Niiden avulla seurakunta huutaa Jumalan puoleen, anoo armoa, kiittää, ylistää ja palvoo. Toiseksi välimietintö nosti musiikin tehtävän kuuluttaa Jumalan tekoja. Kolmanneksi mietinnössä huomioitiin yhteisen laulun merkitys seurakuntayhteyden ilmentäjänä ja rakentajana: ”Yhteen ääneen laulaen seurakunta on havaittavasti ilmaissut syvintä olemustaan Kristuksen ruumiina.”<sup>24</sup> Vertauskuvassa Kristuksen ruumiista seurakunnan erilaiset jäsenet omine lahjoineen ja tehtävineen muodostavat yhden ruumiin. Yhdessä laulaen kukin omalla tavallaan ja äänellään seurakunta muodostaa yhteisen laulun, mikä ilmentää yhteistä Kristukseen uskovien ruumista.

Jumalanpalvelus määriteltiin Jumalan pelastavan läsnäolon juhlaaksi. Jumala on Isänä, Poikana ja Pyhänä Henkenä jumalanpalveluksessa läsnä. Koko jumalanpalvelus on Jumalan pelastustekojen muistamista eli anamneesia. Anamneesissa ei vain palauteta mieleen menneitä, vaan jumalanpalveluksessa Jumalan suuret teot nykyistyvät siinä tilanteessa, jota seurakunta jumalanpalveluksessa elää. Näin ollen Kristus on sanassa ja sakramentissa todellisesti läsnä. Merkityksellistä musiikin näkökulmasta on, että sanassa ja sakramentissa läsnä oleva Kristus koskee myös luettua, saarnattua ja laulettua sanaa. Näin koko jumalanpalvelus eri elementtiensä kautta julistaa Jumalan sanaa kohdaten läsnä olevan seurakunnan.<sup>25</sup> *Perus-*

23 Perustelut 1997, 11,13–14.

24 Jumalan kansan juhla 1988, 148–150.

25 Perustelut 1997, 43–44.



*telut* jatkoi välimietinnön jo esiin nostamaa näkökulmaa, jossa Jumala on läsnä Jumalan luoman aineellisen todellisuuden välityksellä: ”Pelastavaa tuo läsnäolo on silloin, kun Jumalan sana liittyy luotuun todellisuuteen.”<sup>26</sup> Kaikki musiikki on Raamatun mukaisesti Jumalan luomaa. Käsikirjakomitea nostikin erilaisten tyylien, kestävyysajan, ajanmukaisuuden ja emotionaalisen koskettavuuden sijaan jumalanpalveluksen musiikin lähtökohdaksi sisältölähtöisyyden. Perusteluissa määriteltiin sisältölähtöisyyden merkitsevän ”sitä, että laulu ja soitto saa sisällön synnyttämän, siitä versovan muodon.”<sup>27</sup> Tekstin ja sen sävelmän tulisi tukea sisältöä ja viestiä yhteistä asiaa kunkin ajan ja kulttuurin kontekstin mukaisesti. Sisällöistä versovassa laulussa on myös tunne-elämää koskettava ulottuvuus.<sup>28</sup>

Käsikirjakomitea otti *Perustelut*-mietinnössä kantaa myös jumalanpalvelukseen sopivasta musiikin tyylistä. Lähtökohtana oli jälleen Raamattu: ”Seurakunta on laulanut psalmeja, ylistysvirsiä ja hengellisiä lauluja yhteiseksi parhaaksi. (Ef. 5: 19–20.)”<sup>29</sup> Käsikirjakomitea rohkaisikin monimuotoiseen vokaali- ja soitinmusiikin toteutukseen, jonka perustana on jumalanpalveluksen erilaiset sisältölähtöiset merkitykset.<sup>30</sup>

Jumalanpalvelusuudistustyön ohessa 1900-luvun viimeisinä vuosikymmeninä Suomessa ilmestyi varsin paljon kirkkomusiikin teologiaan liittyvää kirjallisuutta aiempien vuosien saksalaisten esikuviansa jäljissä. Keskeisimpänä vaikuttajana olivat tuolloinen Lapuan hiippakunnan piispa Yrjö Sariola<sup>31</sup>, mutta monet muutkin, kuten musiikin ja jumalanpalveluselämän kouluttaja Osmo Vatanen<sup>32</sup>, Kirkon jumalanpalvelus- ja musiikkitoiminnan johtaja Kai Vahtola<sup>33</sup> ja professori Erkki Tuppurainen<sup>34</sup> olivat tällä alueella aktiivisia.

Sariolan ajattelussa on keskeistä musiikin yhteisöllinen luonne. Kirkon musiikin tavoitteena on koota yhteisö yhteen ylistämään, kiittämään ja

26 *Perustelut*, 1997, 77.

27 *Perustelut* 1997, 77.

28 *Perustelut* 1997, 76–78.

29 *Perustelut* 1997, 81.

30 *Perustelut* 1997, 81.

31 Sariola 1996.

32 *Kirkkomusiikin käsikirja* 2003, 101–158; 267–300.

33 *Kirkkomusiikin käsikirja* 2003, 175–206; 219–228.

34 *Kirkkomusiikin käsikirja* 2003, 37–60.

rukoilemaan. Sariolan mukaan musiikkia ei tule käyttää eristäytymisen ja erottelun välineenä.<sup>35</sup> Sariolan mukaan laulettu musiikki vaikuttaa olevan ensisijaista soitinmusiikkiin verrattuna, ja kuoromusiikki ensisijaista soololauluihin verrattuna. Sariola tuntuu kavahtavan musiikin ”esitysluonnetta”, joka ei hänen mielestään tue sisältölähtöisyyttä eikä yhteisöllisyyden periaatteita.<sup>36</sup> Soitinmusiikin tehtävänä on Sariolan mukaan toimia sanattoman meditaation välineenä kiitokseen ja ylistykseen sekä juhlallisen tunnelman luomiseen.<sup>37</sup>

Keskusteluun kirkollisten toimitusten osalta liittyivät myös kanttori Mikael Helenelund ja Turun arkkihiippakunnan jumalanpalvelus- ja musiikki-sihtööri Mika Mäntyranta *Kirkkomusiikin käsikirjan* kirkollisten toimitusten musiikkia käsittelevässä artikkelissaan.<sup>38</sup> Vuonna 2003 julkaistussa artikkelissa otetaan kantaa musiikin valintaan liittyviin käytännöllisiin ratkaisuihin toimituksen sisällöstä käsin. Artikkelin lähestyy aihettaan pääasiassa toimitusten jumalanpalvelusluonteen näkökulmasta. Helenelund ja Mäntyranta korostavat, ettei kyseessä ole musiikin tyylilajikysymys, vaan viittaavat kolmeen kriteeriin: liturgiseen, musiikilliseen ja pastoraaliseen kriteeriin musiikin sopivuudesta.<sup>39</sup> Artikkelissa korostetaan musiikin sisältölähtöisyyden näkökulmaa: musiikin tulee olla sopuoinnussa sen kanssa, mitä se ilmaisee ja välittää, musiikin pitää jäsentyä kokonaisuuteen ja sen tulee saumattomasti nivoutua toimituksen sisältöön ja kulkuun. Musiikin roolina ei kirjoittajien mukaan ole olla vain tunteiden kuvailua ja täytettä. Kirjoittajat nostavat myös yhdeksi kriteeriksi kysymyksen musiikin laadusta.<sup>40</sup> Vaikka artikkelissa erotetaan toisistaan musiikkityyli ja laatuksymys, korostetaan siinä sitä, kuinka musiikin tulee olla ammattimaisesti toteutettua ja siten laadukasta. Erityisesti klassista musiikkia pidetään artikkelissa arjen yläpuolelle nostavana ja pyhyyttä luovana musiikkina. Aikakauden ilmapiiriä kuvannee myös toteamus siitä, että tunteellinen musiikki voi peittää toimituksen pyhän luonteen.<sup>41</sup> Tästä syntyy käsitys, että tunteellisuus ja musiikin

35 Ahopelto 2017, 23.

36 Ahopelto 2017, 47–48.

37 Ahopelto 2017, 50.

38 *Kirkkomusiikin käsikirja* 2003, 301–310.

39 *Kirkkomusiikin käsikirja* 2003, 303–304.

40 *Kirkkomusiikin käsikirja* 2003, 307.

41 *Kirkkomusiikin käsikirja* 2003, 309.

kokeminen olisivat vastakkain toimituksen pyhyden kanssa. Artikkelissa painottuu vahvasti käytännön kysymys siitä, voidaanko toivottuja kappaleita soittaa toimituksessa, ovatko ne tilaisuuteen sopivia. Artikkelin näyttävyyden erinomaisena kuvauksena 2000-luvun keskeisistä keskusteluteemoista, jotka koskevat kirkollisten toimitusten musiikkia.

2010-luvun taitteessa Kirkon jumalanpalveluselämän toimikunta päätti laatia kokonaiselvityksen seurakuntien musiikkielämästä. Tässä selvityksessä *Musiikin asema kansan kirkon todellisuudessa - Selvitys kirkon musiikkitoiminnan kokonaisuudesta* pohdittiin myös musiikin teologiaa. Lähtökohdiana selvityksen teologiseen tarkasteluun oli Luterilaisen maailmanliiton niin kutsuttu Nairobin raportti vuodelta 1996<sup>42</sup>, jossa jumalanpalveluksen todettiin olevan kontekstuaalinen, transkulttuurinen, kulttuurienvälinen ja vastakulttuurinen. Nämä teemat ulotettiin käsittämään myös jumalanpalveluksen musiikki.

Ylösnoussut Kristus yhdistää kristityt eri puolilla maailmaa, kirkon musiikissa on paljon yhteistä ja tunnistettavaa. Kristus syntyi tiettyyn kulttuuriin tiettyinä aikoina, ja kirkon musiikkia toteutetaan aina aikaan, paikkaan ja tiettyyn kulttuuriin sidottuna. Vastakulttuurisena myös musiikki vastustaa sellaisia arvoja, jotka orjuuttavat ja turmelevat luotua. Olemukseltaan kulttuurienvälisenä musiikin kautta voidaan jakaa kaikkien kulttuurien aarteita niin ekumeenisesti kuin kulttuurienvälisesti.

Kirkon musiikki on transkulttuurista. Ylösnoussut Kristus, jota me palvomme ja jonka kautta me Pyhän Hengen voimasta tunnemme Kolmiyhteisen Jumalan, ylittää kaikki kulttuurit. Hänen ylösnousemisen salaisuus on transkulttuurisuuden lähde. Kristillisessä jumalanpalveluksessa on sellaista, mikä on yhteistä yli kulttuurirajojen. Siitä voidaan eri puolilla tunnistaa, että kyse on kristillisen seurakunnan kokoontumisesta.

Kirkon musiikki on kontekstuaalista. Jeesus, jota me palvomme, syntyi maailmaan tietyn kulttuurin keskelle. Hänen lihaksitulemisensa mysteerissä on esikuva ja valtuutus kristillisen jumalanpalveluksen kontekstualisoinnille. Jumala kohdataan maailmamme paikallisissa

42 Nairobin raportti 1996.

kulttuureissa. Kontekstualisointi on välttämätöntä kirkon sanoman välittämisessä, jotta evankeliumi voisi juurtua yhä syvemmin paikalliskulttuurien keskelle.

Kirkon musiikki on vastakulttuurista. Jeesus Kristus tuli muuttamaan kaikki kansat ja kulttuurit. Jokaisessa kulttuurissa on ihmisyyttä edistävien osatekijöiden lisäksi asioita, jotka ovat synnillisiä, epäinhimillisiä ja vastakkaisia evankeliumin arvoille. Siksi ne tulee altistaa keskustelulle, kritiikille ja muutokselle.

Kirkon musiikki on kulttuurienvälistä. Jeesus on kaikkien kansojen Vapahtaja. Tämä tarkoittaa, että hän toivottaa kulttuurien aarteet tervetulleeksi palvelukseensa. Musiikin, taiteen ja jumalanpalveluksen muiden elementtien jakaminen yli kulttuurirajojen rikastuttaa koko kirkkoa ja vahvistaa kirkon ykseyttä. Tämä jakaminen voi olla sekä ekumeenista että kulttuurienvälistä.<sup>43</sup>

Selvitys pohtii musiikin sisältölähtöisyyttä ja dynaamista vastaavuutta seuraavasti:

Sisältölähtöisyyden periaate ei tarkoita sitä, että tietyillä sisällöillä ja merkityksillä olisi aina samanlainen ulkoinen muoto. Sama asiasisältö voi eri aikoina ja eri kulttuureissa saada monenlaisia muotoja ja erilaisia toteutustapoja. Ilmaisulla tulee aina olla suhde kontekstiin. Ratkaisevaa on, mitä musiikki puhuu asianomaiselle, ts. että ihmiset tuntevat tavoitellun merkityksen musiikin sisällössä ja sen ulkoisessa muodossa. Tämä ns. dynaamisen vastaavuuden periaate on lausuttu julki edellä mainitussa Luterilaisen maailmanliiton asiakirjassa. Periaatetta on noudatettu muun muassa raamatunkäännöstyössä.

Dynaaminen vastaavuus kirkon musiikissa merkitsee vapautumista tyyllillisistä kahleista. Merkityksensä menettää mm. kysymys, onko jokin tietyn tyylinen (barokki, gospel) musiikki oikeaa tai väärää jumalanpalvelusmusiikkia. Sen sijaan tulee pohtia sitä, onko jokin

43 Musiikin asema kirkon todellisuudessa 2011, 9.

jumalanpalveluksen osan ratkaisu kyseisen kohdan sisältöä avaava, sen merkityksen mukainen ja sanoman kokonaisuutta rakentava, vai onko musiikilliset rakennusaineet haettu muiden kuin sisällöllisin perustein. Dynaamisen vastaavuuden periaate rohkaisee persoonalliseen luovuuteen, jossa aidosti etsitään musiikillisia keinoja ja ratkaisuja ilmaista Jumalan sanan ja uskonelämän sisältöjä.

Dynaaminen vastaavuus haastaa myös keskusteluun siitä, millaisia merkityksiä ihmiset arkipäivässään musiikista hakevat ja löytävät. Onko kirkon musiikilla yhtymäkohtia siihen musiikkikieleen ja musiikkimakuun, joka seurakuntalaisille on tuttua? Onko niillä yhtymäkohtia kirkon sanomaan ja sisältöön? Onko seurakunnan jumalanpalveluksessa ja kirkon muussa toiminnassa mahdollista löytää musiikillinen kieli, joka pitää aidosti ja yksinkertaisesti uskon sanomaa esillä?<sup>44</sup>

## 5.4 Kirkollisten toimitusten nykyiset dokumentit ja musiikki

Nykyisin käytössä oleva Kirkollisten toimitusten kirja hyväksyttiin kirkolliskokouksessa vuonna 2003. Kirja määrittelee kirkolliset toimitukset osaksi seurakunnan jumalanpalveluselämää. Ne ovat tilannesidonnaisia ja niillä on oma erityisluonteensa.<sup>45</sup> Rubriikeissa todetaan niin kasteen, avioliittoon vihkimisen kuin hautaan siunaamisen osalta, että musiikin valinnassa tulee ottaa huomioon toimituksen jumalanpalvelusluonne.<sup>46</sup> Avioliittoon vihkimisen ja hautaan siunaamisen kohdalla todetaan lisäksi, että musiikista vastaa kanttori.<sup>47</sup>

Kirkollisten toimitusten kirjan musiikkia koskevat ratkaisut perustuvat Jumalanpalvelusten kirjan musiikin uudistusperusteisiin. Keskeisenä sisältönä perusteluissa on toimitusten musiikin sisältölähtöisyyden periaate, jolloin

44 Musiikin asema kirkon todellisuudessa 2011, 10.

45 Kirkollisten toimitusten kirja, 1. osa 2003, 8–9.

46 Kirkollisten toimitusten kirja, 1. osa 2003, 15, 137, 197.

47 Kirkollisten toimitusten kirja, 1. osa 2003, 137, 197.

musiikki on sopusoinnussa sen asian kanssa, mitä se ilmaisee ja välittää. Sisältölähtöisyys ilmenee perustelujen mukaan muun muassa musiikin näkemisenä ihmiselle annettuna lahjana kolmiyhteisen Jumalan pelastavan läsnäolon pohjalta: siinä, miten musiikin avulla punoutuvat yhteen avunpyyntö, ylistys ja Jumalan tekojen julistaminen sekä siinä, kuinka musiikki on ihmisen mielen syvien tunteiden kieli ja tulkki. Käsikirjakomitea ohjeistaa perusteluissaan ottamaan toimitusten musiikin valinnassa huomioon sen, että Jumalan ilmoitus on monipuolisesti esillä, samoin kuin sen, että etsitään aitoja ilmaisumuotoja seurakunnan rukoukselle, kiitokselle ja ylistykselle.<sup>48</sup>

Kirkollisten toimitusten oppaassa *Sinä olet kanssani* vuodelta 2006 toistuvat käsikirjakomitean perustelut siitä, että jumalanpalvelusuudistuksen yhteydessä määritetyt linjaukset jumalanpalvelusmusiikista soveltuvat myös kirkollisiin toimituksiin. Näin ollen toimitusten musiikin tulee sopia toimituksen hengelliseen sisältöön ja vastata seurakuntalaisten toiveisiin. Oppaassa korostetaan edelleen musiikin sisältölähtöisyyttä ja jumalanpalvelusluonnetta. Lisäksi pidetään esillä seurakunnan yhteisen virren merkitystä ja kannustetaan psalmien kertosäkeiden käyttöön toimituksissa mahdollisuutena vahvistaa seurakuntalaisten osallisuuden kokemusta.<sup>49</sup>

Piispainkokous julkaisi vuonna 2013 *Kohti pyhää* -dokumentin, jonka lähtökohtana on uskontodialogi kirkollisissa toimituksissa. 2020-luvun hengellisyyden moninaistuvassa kontekstissa tämä dokumentti nostaa esille varteenotettavia huomioita. Dokumentti ohjeistaa ottamaan huomioon erilaiset toiveet kirkollisten toimitusten yhteydessä, mikäli toiveet 1) kunnioittavat kirkollisten toimitusten jumalanpalvelusluonnetta, 2) eivät ole ristiriidassa kirkkotilan pyhyiden kanssa sekä 3) ovat sopusoinnussa luterilaisen uskonkäsityksen ja kristillisen perinteen kanssa.<sup>50</sup> Dokumentti jatkaa: "Iloinen tunnustautuminen omaan uskoon yhdistettynä kunnioittavaan ja kiinnostuneeseen asenteeseen toisen uskontoa kohtaan on toimivin asenne kohdattaessa toisin uskovia lähimmäisiä. Aggressiiviset tai ennakkoluuloiset asenteet eivät kuulu todistukseen Kristuksesta ja hänen rakkaudestaan."<sup>51</sup> Yhteenvetona *Kohti pyhää* -dokumentti toteaa: 1) kirkolliset toimitukset

48 Perustelut 2001, 12.

49 *Sinä olet kanssani* 2006 (2. p. 2009), 19–21.

50 *Kohti pyhää* 2013, 11.

51 *Kohti pyhää* 2013, 12.

ovat osa kirkon jumalanpalveluselämää, 2) kirkossa tapahtuva toiminta ei saa olla suunnattu kirkkomme uskoa vastaan ja 3) kaiken tulee tapahtua lähimmäisen rakkauden periaatteen vallitessa.<sup>52</sup>

## 5.5 Kirkollisten toimitusten musiikki murroksessa

Suomalainen kirkkomusiikkikulttuuri lähti vahvasti eriytymään kahteen eri suuntaan 1960-luvulta alkaen, kun syntyi alun perin nuorisomusiikkina tunnettu musiikin laji. Ensimmäinen *Nuoren seurakunnan veisukirja* ilmestyi vuonna 1967, ja siihen käännettiin lauluja suomeksi niin saksasta kuin englannista. Ensimmäiset suomalaiset gospel-bändit, kuten *Pro Fide* ja *Livingstone*, syntyivät 1970-luvulla ja 1980-luvulla sävellettiin useita gospel-messuja, kuten *Afrikkalainen gospelmessu* ja *Hiljaisuuden messu*. Suomi-gospelin suuret nimet Jaakko Löytty, Pekka Simojoki ja Anna-Mari Kaskinen vakiinnuttivat asemansa.<sup>53</sup> Vuonna 1988 käynnistyi *Tuomasmessu* Helsingissä.

Gospel-musiikin kehitys Suomessa säilyi varsin pitkään sivussa kirkkomuusikoiden ja kanttoreiden työkentästä, ja niin sekä kirkkomuusikoiden koulutus että pääjumalanpalvelusten ja kirkollisten toimitusten musiikki säilyivät klassisena ja perinteisenä. Toimitusten musiikkia koskeva keskustelu kanttorikunnan sisällä keskittyi siihen, mitä musiikkia toimituksissa voidaan soittaa ja mitä ei. Herätysliikkeiden asema eri puolilla Suomea vaikutti myös toimitusten musiikkiin liittyviin valintoihin. Vasta 2000-luvun alkuvuosina ryhdyttiin perehtymään enemmän siihen, miten erilaisia pop-kappaleita voidaan sovittaa uruille kirkollisiin toimituksiin sopiviksi, ja toimitusten musiikkivalikoima laajeni vähitellen. Tähän vaikutti muun muassa Suomessa paljon käytetty ruotsalainen hautajaismusiikkikokoelma *Lux Aeterna*<sup>54</sup>, jossa on useita sovituksia pop-kappaleista uruille. Sosiaalisen median kautta laajentunut keskustelu eri puolilla Suomea toimivien kanttorien kesken on myös muokannut näkökulmia erityisesti 2010-luvulla.

52 Kohti pyhää 2013, 14.

53 Toivio 2004, 20–21.

54 Bengtsson 1991.

Kanttorikunta jäi musiikkikulttuurin murroksen yhteydessä pohdintoi-  
neen varsin yksin. Koulutuksessa tai henkilöstökoulutuksessa tähän ei juu-  
rikaan saatu tukea eikä ajantasaista musiikinteologista tutkimusta ollut.  
Tarvetta näihin kysymyksiin liittyvään henkilöstökoulutukseen ei myöskään  
noussut esiin. Tästä seurasi, että yksittäiset ratkaisut eri tilanteissa eri  
puolilla Suomea poikkesivat toisistaan huomattavasti riippuen paikallisen  
kanttorin näkemyksistä ja osaamisesta.

Anne-Mari Grundsténin väitöstutkimus *Hautausmusiikki ja sen valinta Suomen evankelis-luterilaisen kirkon suomenkielisissä seurakunnissa* kuvaa kanttorien näkemyksiä erityisesti siunausten musiikkivalinnoista.<sup>55</sup> Vuosina 2009–2010 toteutetun kyselyn vastauksissa kanttorit perustelivat toimi-  
tusten musiikkiin liittyviä päätöksiä tilaisuuden jumalanpalvelusluonteella.  
Käsitteellä viitattiin tutkimuksen mukaan ”pieneen jumalanpalvelukseen”,  
minkä perusteella toimitusten musiikilla on rukous- ja ylistysluonne ja se  
liittyy kiinteästi toimituksen teksteihin. Lisäksi musiikki tuo esiin uskon  
ylösnousemukseen, minkä vuoksi maallinen musiikki on voitu rajata pois  
hautaan siunaamisista. Jumalanpalvelusluonteen omaavaan musiikkiin  
yhdistettiin myös ilmaisut ”harras”, ”vähemmän maallinen”, ”hengelliset  
sanat”, ”sidottu perinteeseen ja virsikirjaan” sekä ”tiettyyn kaavaan sopi-  
va”. Tutkimuksen vastaajien kokemus 2010-luvun alussa oli, että musiikin  
painopisteen tulisi olla julistuksessa ja hiljentymisessä.<sup>56</sup> Vastausten perus-  
teella kanttorien käsitys jumalanpalvelusluonteesta oli heille tärkeä, mut-  
ta vaikeasti määriteltävä. Musiikkivalintoihin vaikuttivat erityisesti omaan  
kokemukseen ja näkemykseen perustuvat ratkaisut.

Grundsténin tutkimuksessa on paljon esimerkkejä sävellyksistä, jotka on  
tuolloin 2010-luvun alussa koettu maallisiksi ja sopimattomiksi toimituk-  
siin, kuten Petri Laaksosen *Täällä Pohjan tähden alla* tai Katri Helena *Mun  
sydämeni tänne jää*. Vuonna 2023 tilanne vaikuttaa olevan täysin erilainen  
ainakin suuressa osassa Suomea, esimerkkinä mainitut laulut ovat jo vuo-  
sia olleet osa normaalia hautajaismusiikkiohjelmistoa. Reilun kymmenen  
vuoden aikana on tapahtunut edellä jo kuvattu sosiaalisen median mur-  
ros, jonka myötä *Kirkkomuusikot ja urkurit* -Facebook-ryhmä on tarjonnut  
laajemman foorumin keskusteluun toimitusten musiikista. Sosiaalisen

55 Grundstén 2017.

56 Grundstén 2017, 165.



median keskustelupalstojen, kuvien, videoiden ja suoratoistopalveluiden myötä myös omaisten ja hääparien musiikkitoiveiden kirjo on laajentunut huomattavasti.

## 5.6 Keskeisiä musiikinteologisia teemoja

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon musiikinteologisessa ajattelussa on lähdetty siitä, että musiikki on Jumalan luomislahja, ja että kirkon musiikki noudattaa samoja lainalaisuuksia ja tapoja kuin kaikki muukin musiikki. Kirkon musiikilla ei ole omaa luonnettaan tai teoriaansa, joka erottaisi sen muusta musiikista. Musiikki on musiikkina autonomista, mutta aina suhteessa kontekstiinsa, eikä sinänsä irrallinen osa ympäristöstään. Jumalanpalveluksen ohjaava periaate on ollut musiikin sisältölähtöisyys. Musiikki siis julistaa, saarnaa, välittää Jumalan Sanaa ja pelastustekoja. Sisältö saa soivan muodon.

### 5.6.1 Jumalanpalvelusluonne ja sisältölähtöisyys

Jumalanpalvelusluonne on ollut keskeinen käsite 2000-luvun alkuvuosina pohdittaessa kirkollisten toimitusten musiikkia. Sen määritelmää ei ole kuitenkaan dokumenteissa selkeästi ilmaistu. Kirkollisten toimitusten kohdalla jumalanpalvelusluonne on toisinaan ylitulkittu tarkoittamaan sitä, että toimituksen pitäisi muodoltaan ja toteutukseltaan muistuttaa pääjumalanpalvelusta. Jumalanpalvelusluonne tarkoittaa kuitenkin enemmän *ordon* rakenteen yhteneväisyyttä ja yhteistä juurta: kokoontuminen, Sana, sakramentti/toimitus, lähettäminen. Kirkollisen toimituksen musiikin tulee välittää pyhää, mutta myös tarjota väylä ihmisten yhteyden ja yhteisten kokemusten jakamiseen. Toimituksessa koolla oleva seurakunta on täysi seurakunta.

Toinen kirkollisten toimitusten musiikkia 2000-luvun alkupuolella määritellyt käsite on ollut sisältölähtöisyys. Musiikki ilmentää ja toteuttaa sille jumalanpalveluksessa ja toimituksessa kuuluvaa sisältöä, Sanaa, rukousta ja evankeliumia. Musiikki voi julistaa ja välittää uskon pyhiä salaisuuksia. Se välittää myös mysteeriä, pyhää. Musiikki voi ohjata ihmistä kohti Jumalaa ja kohtaamaan Jumalan. Tätä tehtävää toteuttaa niin instrumenttimusiikki kuin sanoja sisältävä musiikkikin. Musiikki välittää siis omalla tavallaan

kirkon oppia, dogmaa. Jos musiikin ajatellaan välittävän pelkästään oppia, päädytään kuitenkin helposti ajatteluun, jossa kaikessa jumalanpalvelusmusiikissa tai kirkollisten toimitusten musiikissa on sisältönä oltava, kolmiyhteinen Jumala Jumala, pelastus ja sovitus. Näin toisinaan kuuleekin sanottavan kirkkomuusikoiden välisissä keskusteluissa. Tällöin käsitys musiikin merkityksestä jää kuitenkin varsin kapeaksi ja kysymys instrumenttimusiikin asemasta kirkon musiikkina vaikeutuu.

### 5.6.2 Tunne ja kokemus

Luterilaisen musiikin kulta-aikaan 1500–1600-luvuilla liittyi sisällön ja toteutuksen saumaton yhteys. Kuten jo aiemmin on todettu, tähän liittyvät monella tapaa myös tunnekokemukset, kuten kokemus ilosta ja lohdusta. Musiikkikulttuurin muututtua ja monipuolistuttua viime vuosikymmeninä valtavasti, on usein oltu huolissaan tunnekokemuksista ja niistä elämyksistä sekä tunteista, joita musiikista etsitään.

Englantilainen teologian professori Jeremy Begbie nostaa teoksessaan *Theology, Music and Time*<sup>57</sup> neljä musiikin tapaa, miten musiikki on yhteydessä maailmaan: musiikki on elävää toimintaa, se tapahtuu fyysisessä maailmassa, se on väistämättä ruumiillista ja sillä on vahva yhteys ihmisen tunne-elämään.<sup>58</sup> Musiikki on Jumalan luomisessa antama lahja. Uskonnollisissa rituaaleissa sillä on keskeinen sija ja merkitys. Se avaa väylän sanojen taakse, mystiikkaan ja kokemukseen. Sen avulla voi iloita, surra, tulla lohdutetuksi ja kokea vahvaa yhteyttä toisten kanssa.

Musiikin yhteydestä tunteisiin on käyty rajanvetoa alkuseurakunnan ajoista lähtien. Kautta aikain on haettu tasapainoa pyhyyttä ja jumalallisuutta välittävän kokemuksen ja vääränlaiseksi ajatellun aistillisuuden kokemisen välillä. Erilaisten soittimien sopivuutta jumalanpalvelukseen on pohdittu eri aikoina ja ympäröivästä kulttuurista riippuen: 300-luvulla keskusteltiin lyyran soitosta ja 1970-luvulla sähkökitarasta. Ilmeisesti tunteisiin liittyvät kysymykset ovat jossain määrin joka-aikaisia, ja seurakunnan jumalanpalvelukseen sopivista soittimista ja lauluista on tehty eri aikoina hyvin erilaisia ratkaisuja. Olisi tarpeen, että keskusteluissa päästäisiin

57 Begbie 2000, 271.

58 Saliers 2007, 12.

eteenpäin asetelmasta, jossa joudutaan pohtimaan yksittäisen kappaleen, soittimen tai musiikkityylin sopivuutta tai ei-sopivuutta. Tunteiden myönteisestä merkityksestä ja tasapainoisen tunne-elämän tärkeydestä ihmisen kokonaisvaltaisen hyvinvoinnin kannalta on puhuttu viime vuosina huomattavan paljon. Myös kirkollisiin toimituksiin liittyvässä musiikkikeskustelussa tunteiden myönteisen merkityksen näkökulma olisi hyödyllinen. Musiikkiin ja tunteisiin liittyvässä keskustelussa vaikuttaa toisinaan myös siltä, että tunnekokemusta ja viihteellisyyttä pidetään rinnakkaisina. Tunnekokemus on kuitenkin usein enemmän sidoksissa musiikin merkitykseen ja ihmisen elämänhistoriaan kuin viihtymiseen ja viihteellisyyteen liittyviin kysymyksiin.<sup>59</sup>

### 5.6.3 Merkityksellisyys

Musiikki kantaa mukanaan monenlaisia merkityksiä ja linkittyy ihmisen elämän taitekohtiin. Kuullessaan lapsuudesta tutun laulun ihminen palaa usein hyvin kokonaisvaltaisesti muistoihinsa. Jokin tietty kappale voi liittyä suvun perinteisiin vuosikymmenienkin taakse. Yhtä lailla musiikki liittyy usein elämän taitekohtiin ja merkityksellisiin hetkiin niin yksilön kuin perheiden ja sukujen elämässä. Jostakin kappaleesta saattaa tulla merkittävä selviytymisväline, ”voimalaulu”, jonka avulla päästään elämänkriisistä eteenpäin. Toisaalta tietyt kappaleet voivat liittyä myös elämän kipeisiin vaiheisiin niin vahvasti, että niiden kuuleminen aktivoi traumaattisen kokemuksen muistot. Paitsi yksittäisen ihmisen elämäkokemuksiin, musiikki liittyy myös ihmisryhmien ja kokonaisten kansojen kokemuksiin. Spirituaalien merkitystä Amerikan orjien ja heidän jälkeläisten taistelussa kohti oikeudenmukaisempaa yhteiskuntaa ei voi vähätellä.<sup>60</sup> Samalla tavalla suomalaisen perinteeseen ja maan historian kriisinhetkiin kuuluvat esimerkiksi *Suomalainen rukous* tai *Narvan marssi*.

Näistä syistä kirkolliseen toimitukseen musiikin valinta tehdään usein hyvin huolellisesti ja kappaletoihiveisiin liittyy paljon erilaisia, ääneen lausuttuja ja lausumattomiakin taustatekijöitä. Tämä edellyttää toimituksen

59 Saliers 2007, 60.

60 Saliers 2007, 48–49.

kanttorilta ymmärrystä musiikin merkityksestä, kontekstin tuntemusta sekä pastoraalista osaamista ihmisten elämän käännekohtien ammattilaisena.

#### **5.6.4 Laatu**

Suomalaisessa kirkkomusiikkikeskustelussa nousee usein esiin ajatus musiikin laadusta. Suomalaiset kirkkomuusikot ovat kansainvälisesti vertailtuna poikkeuksellisen hyvin koulutettuja, ja kirkkojärjestys takaa kaikkiin seurakuntiin ammattimaisesti työskentelevän kirkkomuusikon. Keskustelussa painottuukin toisinaan ajatus laadusta nimenomaan professionaalisesti toteutettuna ja ohjattuna musiikkina. Lutherin ajatus hyvästä ja huonosta musiikista liittyy kuitenkin ensisijaisesti siihen, voiko musiikkia käyttää lähimmäisen palvelemiseen. Hyvä musiikki rakentaa lähimmäisen hyvää, huono ei. Hyvä musiikki rakentaa ja vahvistaa yhteisöä, huono musiikki toimii ihmistä orjuuttavien ja sortavien valtarakenteiden palveluksessa. Lutherin laatuajattelun voidaankin ajatella tukevan pyrkimyksiä, jossa seurakunnan musiikintekeminen laajenee ammattilaisvoimin toteutettua musiikkia monipuolisemmaksi. Samalla se toimii myös tukena kirkon musiikin profeettallisen äänen vahvistamiselle, oikeuden ja armon äänelle.

#### **5.6.5 Pyhyys**

Musiikilla on suuri voima. Musiikki voi rauhoittaa mieltämme tai stimuloida energiaa. Musiikki vaikuttaa tunteisiin ja kokoaa ihmisiä yhteen. Kuten mikä tahansa voima, myös musiikkia on syytä käyttää vastuullisesti ja tunnistaen siinä olevan vallan ja voiman. Kristillisessä kirkossa valta näyttäytyy Kristuksen esimerkin mukaisesti murtumisen ja heikoksi tulemisen kautta.<sup>61</sup> Jos musiikki tuodaan esiin omassa voimassaan niin että se ohittaa ja ylittää yhteisön, se on ottanut ylivallan. Jumalanpalveluksessa musiikki asettuu muiden elementtien rinnalle, ja kokonaisuudesta muodostuu osiensa summaa suurempi. Musiikki kokoaa yhteen yhteisön tiettyyn aikaan, paikkaan ja hetkeen. Sanaan ja sakramenttiin yhdistettynä musiikki avaa syvemmän näkökulman armonvälineisiin. Samalla tavalla musiikin monimuotoisuus asettaa musiikin kontekstiinsa yhteisön moninaisuuden kanssa. Musiikki

61 Mummert 2007, 39.

murtautuu jumalanpalveluksen ytimeen, kolmiyhteisen Jumalan kutsuun, se julistaa, ruokkii ja lähettää elämään tässä maailmassa.<sup>62</sup>

Musiikkia voidaan myös pitää rukouksena, kuten muusikko-pastori-runoilija Thomas H. Troeger esittää.<sup>63</sup> Musiikin kautta voidaan kiittää, iloita, surra, kaivata, pelätä, saada lohdutusta, virkistystä ja yhteenkuuluvuutta. Musiikki voi kohottaa, innostaa ja tuoda rauhan, se voi toimia Hengen työn välikappaleena.<sup>64</sup> Musiikki on kaiken uskonnollisen toiminnan ytimessä. Kristillisessä kirkossa jumalanpalvelus on rituaalinen kohtaaminen Jumalan kanssa, kolmiyhteinen Jumala on läsnä Jeesuksessa Pyhän Hengen kautta. Musiikki on yksi rituaalin kielistä, joka voi herättää kokemuksen Jumalan läsnäolosta ja välittää pyhyttä.<sup>65</sup>

### 5.6.6 Osallisuus

Seurakunnan yhteistä laulua on kautta vuosisatojen pidetty tärkeänä yhteisön muodostumisen ja kristittyjen yhteyden kannalta. Kirkkoisä Johannes Krysostomoksen (347–407) mukaan yhteisessä laulussa seurakunta on tasa-arvoinen, ja elämään yleensä kuuluvat epätasa-arvoisuudet katoavat.<sup>66</sup> Kaikkiin kirkollisiin toimituksiin kuuluukin yhteinen virsi. Virsilaulu ja virsiosaaminen on kuitenkin viime vuosikymmeninä vähentynyt, ja yhä useammin joudutaan pohtimaan sitä, onko virsi välttämätön osa toimitusta. Yhteinen virsi tai laulu ovat seurakunnan osallisuuden ja yhteisöllisyyden kannalta merkittäviä. Osallisuuden kokemus muodostuu myös monista muista tekijöistä kuin seurakunnan yhteisestä laulusta. Olisikin pohdittava, miten näitä muita musiikillisia osallisuutta tukevia toimintatapoja voitaisiin vahvistaa ja kehittää myös kirkollisten toimitusten musiikin kohdalla.

Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa virsikirja on kirkolliskokouksen hyväksymä virallinen, jokaisessa seurakunnassa käytettävä kirja. Muualla maailmassa näin ei yleensä ole, vaan seurakunta valitsee itse käyttämänsä laulukokoelman. Suomalaisen kanttorikunnan virsiosaaminen kasvaa luterilaisesta näkökulmasta ja kaiken kansainvälisen materiaalin

62 Mummert 2007, 42.

63 Troeger 2013.

64 Troeger 2013, 13.

65 McGann, Mary E. 2002, 67.

66 Gelineau 1992, 495.

tuntemus on mahdotonta. On kuitenkin todettava, että kanttorikunta tarvitsee laajempaa ymmärrystä ja osaamista ekumeniasta ja eri kulttuurien musiikkiperinteestä. Monikulttuuriset ja monitunnustuskuntaiset toimitukset yleistyvät jatkuvasti, ja silloin tarvitaan sekä osaamista että pastoraalista harkintakykyä erilaisten traditioiden yhteen liittämiseksi.

## 5.6 Johtopäätökset

Musiikkikulttuuri on muuttunut viime vuosikymmeninä merkittävästi sosiaalisen median, suoratoistopalveluiden (esimerkiksi YouTube ja Spotify) ja verkossa olevien nuottipalveluiden (MuseScore ja imslp.com) kautta. Tämä on vaikuttanut huomattavasti kirkollisten toimitusten musiikkivalintoihin liittyviin toiveisiin. Ne ovat aiempaa paljon moninaisempia. Seurakunta kokoontuu aina tietyssä ajassa ja paikassa, eivätkä erilaiset kulttuuriset muutokset voi olla vaikuttamatta siihen, miten teologiaa käytännössä eletään todeksi, toteutetaan ja sovelletaan. Voidaan kysyä, kuinka hyvin musiikinteologia on viime vuosikymmenien musiikkikulttuurin muutoksissa onnistunut olemaan kontekstuaalista.

Vuoden 2000 kirkkokäsikirjan ja vuonna 2003 hyväksytyyn toimitusten kirjan julkaisemisen jälkeen varsinaista musiikinteologista tutkimusta ei ole Suomessa Miikka E. Anttilan väitöskirjan<sup>67</sup> lisäksi juurikaan julkaistu. Musiikinteologinen tutkimus on jäänyt viimeisen 20 vuoden aikana paikalleen. Tätä voidaan pitää valitettavana, ottaen huomioon kuinka suuria muutoksia musiikkikulttuurissa ja -teollisuudessa on globaalisti uuden vuosituhannen alkuvuosikymmeninä tapahtunut. Kanttorit ovat jääneet yksin ratkomaan toimitusten musiikkiin liittyviä kysymyksiä ilman asiaan liittyvää keskustelua tai henkilöstökoulutusta.

Nähdäksemme jatkossa tulee luoda ja vahvistaa rakenteita, jotka mahdollistavat kirkkomusiikin teologian syventämisen ja tutkimuksen kirkossamme monella eri tasolla ja jatkuvasti. Keskustelua on käytävä seurakunnissa, keskushallinnossa, oppilaitoksissa sekä näiden yhteisissä foorumeissa. Olisi varmistettava, että kirkossamme seurataan myös sisarkirkkojemme kehitystä ja ekumeenista keskustelua aiheesta. Myös

67 Anttila, 2011.

kirkollisten toimitusten musiikkiin liittyvää henkilöstökoulutusta on syytä lisätä ja sen sisältöjä kehittää. Tällä voitaisiin varmistaa se, että myös kirkkomusiikin teologia ja kirkollisten toimitusten musiikinteologia on tulevaisuudessakin kontekstuaalista.

Jatkossa olisi tärkeää paneutua aiempaa syvemmin sekä jumalanpalvelusluonteen että sisältölähtöisyyden käsitteisiin ja niiden taustoihin, ja tätä kautta löytää nykyistä laajempi ymmärrys musiikin luonteesta ja merkityksestä kirkollisissa toimituksissa. Viime vuosina osallisuus ja yhteisöllisyys ovat olleet jumalanpalveluksen kehittämässä keskeisiä teemoja. Ne tulisikin ottaa erityisellä tavalla huomioon myös tulevassa kirkollisten toimitusten kirjan uudistamisprosessissa. Osallisuuden ja yhteisöllisyyden pohtiminen toisi tärkeän lisän myös kirkollisten toimitusten musiikin kokonaisuuteen. Myös kontekstuaalisuuden ja transkulttuurisuuden nostaminen uudella tavalla myös kirkon jumalanpalveluselämään ja erityisesti toimitusten musiikkiin voisi tuoda tervetulleita, uusia näkökulmia musiikinteologiseen keskusteluun.

Musiikki Jumalan lahjana on rikas traditio ja sillä on luovuttamaton paikka osana kirkollisia toimituksia. On tärkeää sekä tuntea kirkkomme oma traditio että elää sitä todeksi ja olla samalla avoin kansainvälisille virikkeille ja kulttuurin muutoksille. Tällä tavoin voidaan mahdollistaa, että kirkollisten toimitusten musiikki puhuttelee ja koskettaa niin tämän ajan ihmisiä kuin tuleviakin sukupolvia.

# Lyhenteet

WA D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe.

## Kirjallisuus

### **Ahopelto, Joonas**

2017 Jumalan kunniaksi ja mielen rakennukseksi – Yrjö Sariolan musiikin teologia. Pro gradu. Joensuu: Itä-Suomen yliopisto.

### **Annala, Pauli**

2009 Mikä saa kirkkoisän kyyneliin? Hengellinen musiikki Augustinuksen teologiassa. – Jumalanpalveluselämä muutoksessa. Toim. Heikki Kotila. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

### **Anttila, Miikka E.**

2011 The Innocent Pleasure: A Study on Luther's theology of music. Diss. Helsinki: Helsingin yliopisto.

2013 Luther's Theology of Music - Spiritual Beauty and Pleasure. Theologische Bibliothek Topelmann, volume 161. Berliini: De Gruyter.

### **Begbie, Jeremy S.**

2000 Theology, Music and Time. Cambridge Studies in Christian Doctrine, Series Number 4. Cambridge: Cambridge University Press.

### **Bengtsson, K**

1991 Lux Aeterna. Orgelmusik för begravningsgudstjänst och meditation. Tukholma: Gehrmans musikförlag AB.

### **Gelineau, J, SJ**

1992 Music and singing in the Liturgy. Study of the Liturgy. Toim. Cheslyn Jones, Edward Yarnold SJ, Geoffrey Wainwright, Paul Bradshaw. London: Oxford University Press.



### **Grundstén, Anne- Marie**

2017 Hautausmusiikki ja sen valinta Suomen evankelis-luterilaisen kirkon suomenkielisissä seurakunnissa. Diss. Helsinki: Taideyliopiston Sibelius-Akatemia.

### **Jolkkonen, Jari**

2013 Martti Luther – ensimmäinen musiikkiterapeutti? Musiikki ilon ja toivon lähteenä luterilaisuudessa. Esitelmä 12.4.2013. <https://www.piispajarijolkkonen.fi/puheet/martti-luther-ensimmainen-musiikki-terapeutti-musiikki-ilon-ja-toivon-lahteenaluterilaisuudessa/> (viitattu 15.6.2023).

### **Jumalan kansan juhla**

1992 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean välimietintö. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinnon Sarja A 1992:1. Helsinki: Kirkkohallitus.

### **Kirkkomusiikin käsikirja**

2003 Kirkkomusiikin käsikirja. Toim. Lasse Erkkilä, Ulla Tuovinen, Erkki Tuppurainen. Helsinki: Kirjapaja.

### **Kirkollisten toimitusten kirja**

2003 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III, ensimmäinen osa, hyväksytty kirkolliskokouksessa 8. marraskuuta 2003. Piekämäki: Kirjapaino Raamattutalo.

### **Kohti Pyhää – Uskontojen kohtaaminen kirkollisissa toimituksissa**

2013 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon julkaisuja 2, Kirkko ja toiminta. Helsinki: Kirkkohallitus.

### **Luther, Martin**

1536/1539 Werke. Kritische Gesamtausgabe 50. Band. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger. 1883-.

1529–1530 Werke. Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel, fünfter Band. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger. 1930-.

### **McGann, Mary E**

2002 Exploring music as worship and Theology - research in liturgical practice. American Essays in Liturgy. Minnesota: The Liturgical Press.

### **Mummert, Mark**

2007 Musical Power: Broken to the Center. Centripetal Worship: The Evangelical Heart of Lutheran Worship. Toim. Timothy J. Wengert. Minnesota: Augsburg Fortress.

### **Musiikin asema kansan kirkon todellisuudessa**

2011 Musiikin asema kansan kirkon todellisuudessa - Selvitys kirkon musiikitoiminnan kokonaisuudesta. KJM:n toimikunnan työryhmän raportti. (julkaisematon).

### **Nairobi Statement on Worship and Culture**

1996 Contemporary Challenges and Opportunities. Lutheran World Federation's Study Team. Geneve: Luterilainen maailmanliitto.

### **Perustelut**

1997 Kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean mietinnön perustelut. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinto Sarja A 1997: 5. Helsinki: Kirkkohallitus.

### **Perustelut**

2001 Kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean mietinnön perustelut. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinto Sarja A 2001: 2. Helsinki: Kirkkohallitus.

### **Renewing Worship 2**

2002 Principles for Worship. Evangelical Lutheran Church in America. Minnesota: Augsburg Fortress.

### **Sacrosanctum concilium**

1962 Konstituutio pyhästä liturgiasta. <https://katolinen.fi/sacrosanctum-concilium/> (viitattu 5.6.2023).

**Saliers, Don E.**

2007 Music and theology. Horizons in theology. Nashville: Abingdon Press.

**Sariola, Yrjö**

1986 Jumalan kunniaksi ja mielen rakennukseksi – musiikin teologian peruskysymyksiä. Helsinki: SLEY-kirjat.

2003 Kirkkomusiikki ja musiikin teologia. – Kirkkomusiikin käsikirja. Toim. Lasse Erkkilä, Ulla Tuovinen, Erkki Tuppurainen. Helsinki: Kirjapaja.

**Sinä olet kanssani**

2006 Sinä olet kanssani – Kirkollisten toimitusten opas. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2006:4. 2. p 2009. Jyväskylä: Gummerus kirjapaino.

**Toivio, Heikki**

2004 Voiko sen sanoa toisinkin – Uusimuotoisten jumalanpalvelusten merkitys Suomen evankelis-luterilaisen kirkon jumalanpalveluselä-mässä 1966–1999. Diss. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjalli-suusseura.

**Troeger, Thomas H.**

2013 Music as prayer. New York: Oxford University Press.



## 6 Luterilaisten ja ortodoksisien pyhien toimitusten ruumiillinen semiotiikka

– Kasteen, mirhavoitelun ja konfirmaation, synnintunnustuksen, avioliittoon vihkimisen ja hautauksen ”sanaton teologia”

**Johan Bastubacka**

Rituaalisessa aktissa ihminen valellaan vedellä tai upotetaan veteen, voidellaan mirhalla tai siunataan käten päällepanemisella. Synnintunnustuksen tekijä polvistuu ja peitetään epitrakiililla (stolaa vastaava paramentti), kun päästösanat julistetaan. Avioliittoa solmittaessa lähestytään alttaria tai kruunataan puolisoiksi, juodaan samasta viinimaljasta ja suudellaan seurakunnan edessä. Hautauksessa multaa (hiekkaa) heitetään vainajan päälle tai arkulle ja ortodoksisessa hautauksessa vainajan rinnalla olevaa ikonia suudellaan jne. Kaikki nämä merkit yhdessä rakentavat liturgisten merkkien ja merkitysten verkostoa, joka ilmenee ruumiillisissa merkeissä ja kokemuksissa, piirtyy kehollisiin muistoihin ja näistä muodostuvaan ruumiillisen kokemuksen teologiaan. Näitä kokemuksia tarkastelen ja sanoitan tässä artikkelissa.



Ortodoksinen lapsen kaste. Kastajana isä Harri Peiponen.  
Kuva: Eija Honkaselkä/Kuopion ortodoksinen seurakunta.



Luterilainen lapsen kaste. Kuva: Aarne Ormio/Kirkon kuvapankki

## 6.1 Johdanto

Tarkastelen liturgisen semiotiikan ruumiillisuuteen, erityisesti haptiikkaan ja liikkeeseen liittyviä ulottuvuuksia ja niitä analyttisiä ideoita, joita rituaalien tutkimuksessa voidaan käyttää erityisesti Charles Sanders Peircen<sup>1</sup> ja Stanley J. Tambiahin (Peircen semiotiikan pohjalta) esittämien ajatusten mukaisesti.<sup>2</sup> Keskityn liikkeeseen ja kosketukseen, myös välineelliseen tai välitteiseen kosketukseen, millä tarkoitan sitä, että kosketuksen kohteena tai välikappaleena on jokin aine tai esine.

Kyse on rituaalien<sup>3</sup> ja siis tässä tapauksessa valittujen nykysuomalaisten luterilaisten ja ortodoksisten pyhien toimitusten tarkastelusta ikonisuuden, indeksisyyden ja symbolisuuden käsitteiden kautta: miten asioita tekemällä kuvataan ja visualisoidaan, miten kohdataan ja tullaan kosketetuiksi, ja miten viestitään sopimuksellisten symbolien kautta.<sup>4</sup> Tarkastelen toimitusten ruumiillis-performatiivista semiotikkaa. Koska kaikki ihmisen ruumiillinen sosiaalinen toiminta käsittää usein moninaisia ja lähes huomaamattomia eleitä, liikkeitä ja kehollisia merkkejä, keskityn seuraavassa nimenomaan tilassa tapahtuvaan liikkeeseen ja haptisiin merkkeihin. Tutkimuskysymyksenä on, miten toimituksissa toteutuu liikkeen ja kosketuksen sanaton viestintä, mitä ja miten nämä merkit merkitsevät.

Tutkimuksen kohteina ovat ”seurakuntalaisen tavanomaiset siirtymäriitit” ja lisäksi vielä katumus / yksityinen rippi. Sairaana voitelua (öljynpyhitystä) ja sen luterilaisia vastineita en tarkastele. Näistä valituista toimituksista – kasteesta, mirhavoitelusta tai konfirmaatiosta, synnintunnustuksesta ja -päästöstä sekä avioliittoon vihkimisestä ja hautauksesta – on sekä luterilaisuudessa että ortodoksisuudessa erilaisia liturgisia vaihtoehtoja ja variaatioita. Nämä riippuvat toimituksen kohteen iästä (lapsikaste tai aikuiskaste,

1 Peirce 1955, erit. 74–119.

2 Tambiah 1979.

3 Tambiahin (1979, 119) mukaan rituaali on ”kulttuurisesti konstruoitu symbolisen kommunikaation muoto.” ”Ritual is a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition).”

4 Ks. Peirce 1955, 102–103; Tambiah 1979, 119: ”...and in the third sense of indexical values – I derive this concept from Peirce – being attached to and inferred by actors during the [ritual] performance”.

aikuisen tai pikkulapsen hautaus), sosiaalisesta asemasta (esim. pappuus, kirkon jäsenen mahdollinen toinen tai kolmas avioliitto) tai toimituksen ajankohdasta (esimerkiksi pääsiäisajan hautaus). Niinpä keskityn seuraavassa nimenomaan lapsen kasteeseen, lapsen mirhavoiteluun, 15-vuotiaan nuoren konfirmaatioon ja ensimmäiseen avioliittoon vihkimiseen, synnintunnustukseen sekä aikuisen seurakuntalaisen hautaukseen.

Ortodokseilla näiden toimitusten lisäksi Euhologionissa esiintyy vielä lukuisia muita toimituksia erityisesti lapsen varhaiseen elämään ja äitiyteen liittyen, mutta niitä ei tässä voida käsitellä.<sup>5</sup> Luterilaisen vihkimisen osalta tarkastelen vain käsikirjan ensimmäistä vihkikaavaa. Hautauksen osalta tarkastelen aikuisen maallikon hautausta muuna kuin pääsiäisaikana. Tämä seikka on olennainen ortodoksista toimitusta tarkasteltaessa. Luterilaisen hautauksen osalta tutkimuksen kohteena on vain toimitusten kirjan I hautauskaava ei-poissaolevalle vainajalle. Ortodokseille kaste, mirhavoitelu, katumus ja avioliitto ovat sakramenteja, luterilaisille tässä käsitellyistä toimituksista ainoastaan kaste.<sup>6</sup> Käsitelen tässä artikkelissa lyhyesti myös sakramentaalisuuden käsitettä suhteessa toimitusten ruumiillisuuteen.

Lähdeaineistona toimivat omat muistoni, kokemukseni ja havaintoni vuosien varrelta, mutta ennen kaikkea käytössä olevat kirjalliset lähteet: Euhologion ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirjaan sisältyvä kirkollisten toimitusten kirja sekä joukko muita tekstejä, joissa ohjeistetaan tai selitetään luterilaisia ja ortodoksia pyhiä toimituksia seurakuntalaisille. Kiinnitän erityistä huomiota rubriikkeihin ja rubriikeissa siihen, miten liikettä ja kosketusta ohjeistetaan. Tutkimuksen fokus on siis jossakin määrin teoreettinen, kun tarkastelen normatiivis-ohjeistavia seikkoja: ohjeethan eivät aina toteudu käytännössä sellaisinaan. Toisaalta ne voivat kuvastaa käytäntöjä ja muovata käytäntöjä ja olla itse niiden muovaamia.

5 Euhologion 1974, erityisesti "Rukous lapsivuoteessa olevan äidin puolesta", "Lapselle kahdeksantena päivänä nimeä annettaessa", "Rukoukset neljäntenäkymmenentenä päivänä lapsen syntymän jälkeen", "Rukous keskenmenon tapahduttua", sekä vielä muut rukouspalvelukset, mm. epitimioihin sekä avioliittoon ja kuolemaan liittyen.

6 Luterilaisen kirkon pyhät toimitukset: kaste ja ehtoollinen. Luterilaisuudessa sakramenteja on vain kaksi, mutta pyhiä toimituksia on paljon enemmän. Näin siitä huolimatta, että ev.-lut. kirkon sivulla on kirjallisuusluettelossa mainittu dokumentti, joka antaa ymmärtää asian toisin; Sakramentit eli mysteerit.

Tutkimuksen teoreettisen viitekehyksen muodostavat liturgisen teologian perusideat alkaen Prosper Akvitanialaisen tunnetusta lausumasta "... Tarkastelkaamme/On syytä tarkastella (myös) papillisten rukousten sakramentteja, jotka ovat apostolien välittämiä ja jotka toimitetaan/joita noudatetaan yhtäläisesti kaikkialla maailmassa, jokaisessa katolisessa seurakunnassa/kirkossa, niin että rukoilemisen laki asettaa/määrittää uskomisen."<sup>7</sup> Rukouksen laki siis asettaa Akvitanialaisen mukaan uskomisen lain. Tästä periaatteesta käsin voidaan johtaa liturgianteologista keskustelua siitä, miten ja missä määrin liturginen toiminta voidaan katsoa uskon lähteeksi ja primääriksi teologiaksi. Alexander Schmemmann kirjoitti jo 1970-luvulla valittaen kastetoimituksen privatisoitumista ja sen merkityksen hapertumista:

...the transformation of baptism into private ceremony, it's ceasing to be the very heart of the Church's liturgy and piety. ...how deeply divorced from true spirit and tradition of the Church is our modern dogmatical and canonical consciousness, how radically ignorant it is of the old principle *lex orandi lex test credendi*, 'the norm of prayer is the norm of belief'.<sup>8</sup>

Schmemmann samalla kertoo määritteli liturgisen teologian tehtävää ja valitti tradition pirstoutumista ja maallikoiden syrjäytymistä liturgisesta elämästä:

The goal of Liturgical theology, as its very name indicates, is to overcome the fateful divorce between theology, liturgy and piety – a divorce which... has had disastrous consequences for theology as for liturgy and piety. It derived liturgy of its proper understanding by the people, who begun to see in it beautiful and mysterious ceremonies in which, while attending them, they take no real part. It deprived theology of its living source and made it into intellectual exercise for

7 "...obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab apostolis tradita, in toto mundo atque in omni catholica Ecclesia uniformiter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi." *Patrologia Latina* [Latin Patrology], 051, 1846, 209–210. Kiitän suomenkielisestä käännöksestä FT Outi Kaltiota.

8 Schmemmann 1974, 10.



intellectuals. ...Theology has begun as an inspired reflection on the liturgy, as the revelation of its meaning.<sup>9</sup>

Schmemannin mukaan on siis tärkeää, että liturginen teologia on (dogmaattisen) teologian, liturgian ja spiritualiteetin yhteenliittymien tunnistamista ja tarkastelua. Teologia on lähtökohtaisesti liturgista, ja liturginen teologia tarkastelee jo perinteiseksi muodostuneella tavalla palvelusten (ja myös toimitusten) merkkejä ja traditioita, niiden merkitysulottuvuutta.<sup>10</sup> Nämä pohdinnat ovat puolestaan sukua semiotiikan kiinnostukselle siihen, miten merkit ja myös liturgiset merkit toimivat ja muodostavat liturgisen toiminnan perustaa, kokonaisuutta ja toiminnan merkitysulottuvuutta. Liturgiahan ei ole vain sanoja, vaan myös tekoja, tiloja, kuvia, esineitä, ääniä ja musiikkia, liikettä ja eleitä, makuja ja hajuja – ja kaikkien näiden yhteisvaikutusta ihmisessä.

## 6.2 Ruumiillinen semantiikka – Mitä toimituksissa tehdään?

### 6.2.1 Kaste

Kaste on pesemistä, vedellä valelemista ja/tai veteen upottamista. Kasteessa vesi koskettaa ja pesee, ympäröi ja sulkee sisäänsä. Kasteessa ruumiilliset merkit molempien uskonnollisten yhteisöjen toiminnassa merkitsevät Kristuksen ja Kirkon yhteyteen tulemistä.

**Luterilainen kaste** tapahtuu tavallisesti kodin olohuoneessa, mutta myös kirkossa.<sup>11</sup> ”Teologisesti kirkko tai kappeli on kasteen ensisijainen paikka. Kotikaste taas korostaa perhettä lapsen ensimmäisenä hengellisenä kotina.”<sup>12</sup> Kirkollisten toimitusten opas ohjeistaa myös, että ”kaste toimitetaan kuorista kastemaljan ääreltä. Seurakunta voi istua kuorissa tai kirkon

9 Schmemann 1974, 12.

10 Ks. esim. Schmemann 2003, 16–27.

11 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 15 toteaa KJ 2:16:een viitaten, että ”Kaste toimitetaan kirkossa, kappelissa, kotona tai muualla, sen mukaan kuin pappi ja kastettavan vanhemmat siitä sopivat.” Uudessa, 1.7.2023 voimaan tullessa, kirkkojärjestyksessä (675/2023) asia ilmaistaan hieman toisin (KJ 3: 9 §).

12 Sinä olet kanssani. Kirkollisten toimitusten opas 2006, 33.

etupenkissä.”<sup>13</sup> Lapsi kannetaan kastepukuun puettuna kastemaljan luokse. Kirkollisten toimitusten oppaan mukaan ”pappi, vanhemmat ja kummit asettuvat maljan ympärille.”<sup>14</sup> Maljan ympärillä voi seistä myös muita, erityisesti lapset mainitaan.<sup>15</sup>

Toimituksessa lapsen ylitse piirretään kaksi ristin merkkiä, lapsen pää varellaan kolmesti vedellä Kolminaisuuden nimeen ja lapsi siunataan käten päällepanemisella. Kastekynttilä sytytetään ja ojennetaan (vanhemmille). Ihmiset kokoontuvat kastemaljan ja kastettavan ympärille. Lasta puhutellaan, katsotaan ja kosketetaan. Lapsi otetaan syliin ja toisinaan ojennetaan myös papin syliin kasteen ajaksi. Siunaukseen liittyy lempeä kosketus, toisinaan papin, kummien ja vanhempien sekä sisarusten yhteinen käsien ojentaminen siunaamaan kastettua lasta. Pappi voi käyttää ristinmerkkiä sekä alkusiunauksessa että loppusiunauksessa, ja hänen tulee käyttää ristinmerkkejä lasta siunatessaan.

Pappi tekee ristinmerkin lapsen otsaan ja rintaan ja lausuu:

*Ota pyhä ristinmerkki otsaasi + ja rintaasi + todistukseksi siitä, että ristiinnaulittu ja ylösnoussut Jeesus Kristus on sinut lunastanut ja kutsunut opetuslapsekseen.*

Pappi jatkaa:

*Armollinen Jumala on Poikansa Jeesuksen Kristuksen tähden vapauttanut sinut synnin, kuoleman ja pahan vallasta. Antakoon hän sinulle voimaa joka päivä kuolla pois synnistä ja elää Kristukselle.*

TAI

Pappi lausuu:

13 Sinä olet kanssani 2006, 150. Opas mainitsee (s. 151) myös ”kastamaton” selettämättä tämän paramentin käyttöä.

14 Sinä olet kanssani 2006, 37.

15 Sinä olet kanssani 2006, 37.

*Armollinen Jumala. Sinä yksin pelastat kaikesta pahasta. Vapauta NN (etunimet) pimeydenvallasta. Kirjoita hänen nimensä elämän kirjaan ja johdata häntä valossasi.*

Pappi tekee ristinmerkin lapsen otsaan ja rintaan ja lausuu:

*Ota pyhä ristinmerkki otsaasi + ja rintaasi + todistukseksi siitä, että ristiinnaulittu ja ylösnoussut Jeesus Kristus on sinut lunastanut ja kutsunut opetuslapsekseen.<sup>16</sup>*

Ruumiilliset merkit toteutuvat näin monella tavalla: lähestymisessä, yhteen tulemisessa, ympärillä olemisessa, lapsen kantamisessa sylissä, siunauksen kosketuksessa, ja lopulta kokoontumisen hajaantumisessa. Huippukohta on itse kastaminen, lapsen pään valeleminen vedellä.

Pappi valaa vettä lapsen päähän kolme kertaa ja lausuu:

*NN (etunimet), minä kastan sinut Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen.*

Pappi panee kätensä lapsen pään päälle. Hän voi pyytää vanhempia ja kummeja tekemään samoin.<sup>17</sup>

Käytännössä lapsen pää myös kuivataan valelun jälkeen.<sup>18</sup> Kastamisen jälkeen on mahdollista toteuttaa välineellistä ja suoraa haptiikkaa. Pappi voi ottaa kiinni kasteupuvusta ja lausua: "Apostoli Paavali sanoo: 'Kaikki te, jotka olette Kristukseen kastettuja, olette pukeneet Kristuksen yllenne.'" (Gal. 3:27). Kastekeynttilä voidaan ojentaa vanhemmille Joh. 8:12 sanoin, ja pappi voi ottaa lapsen syliinsä lausuen: "Pyhässä kasteessa NN (etunimet)

16 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 20–21.

17 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 29. Sinä olet kanssani (2006, 43) toteaa, että upotuskaste kuului luterilaiseen reformaatioon. "Upotuskasteelle ei ole periaatteellisia esteitä. Se ei kuitenkaan ole valelukastetta vaikuttavampi tai täydellisempi."

18 Sinä olet kanssani 2006, 43.

on otettu Kristuksen ja kirkon ja X:n seurakunnan jäseneksi...”<sup>19</sup> Rubriikki toteaa myös, että pappi antaa lapsen takaisin vanhemmille tai kummeille.<sup>20</sup>

Kosketus on kasteessa suoraa ruumiillista kosketusta ja välillistä aineellista kosketusta: kosketetaan vedellä. Keskipisteessä on lapsi, joka itsessään on liturginen merkki, jota lähestytään ja kosketetaan liturgisin merkein. Siunaavat kädet koskettavat. Kastepukua voidaan koskettaa, ja pappi voi ottaa lapsen syliinsä.

**Ortodoksinen kastetoimitus** alkaa kirkon ovelta nimenannolla ja eksorkismilla jatkuen sitten voitelulla ja kasteella, pukemisella ja hiusten leikkaamisella. Mirhavoitelu toimitetaan välittömästi kasteen yhteydessä. Liike-elementtejä ja kosketuselementtejä on useita. Kastettava lapsi kulkee matkan kirkon ovelta kastemaljan eteen, sitten malja kierretään kolmesti kasteen jälkeen.

Lasta puhutellaan, siunataan useilla ristinmerkeillä ensin nimenannossa (ja nimenannossa myös papin käden päällepanemisella) ja sitten eksorkismeissa.<sup>21</sup> Eksorkismeihin kuuluu myös lapsen päälle kolmesti puhaltaminen ja kysymysten aikana länteen (tai pois)päin kääntyminen<sup>22</sup>:

Pappi puhaltaen kolmesti kastettavaa kohti siunaa ristinmerkillä hänen otsansa, suunsa ja rintansa lausuen:

*Karkota hänestä jokainen paha ja saastainen henki, joka on kätkeytynyt ja pesiytynyt hänen sydämeensä (3), eksytyksen henki, pahuuden henki, epäjumalanpalveluksen ja kaiken ahneuden henki, valheen ja kaiken epäpuhtauden henki, joka kiusaajan opetuksen mukaan vaikuttaa. Ja tee hänet Kristuksesi pyhän lauman oikeaksi lampaaksi, Kirkkosi kalliiksi jäseneksi, valtakuntasi pojaksi (tyttäreksi) ja perilliseksi, niin että hän vaellettuana käskyjesi mukaan kasteen sinettiä murtamatta ja kastepukua tahraamatta saavuttaisi pyhien autuuden Sinun valtakunnassasi ainosyntyisen Poikasi armosta, laupeudesta ja ihmisrakkaudesta. Hänen*

19 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 30. Syliin ottamiseen liitetään raamatunkohta Mark. 9:37.

20 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 30.

21 Euhologion 1974, 14–21.

22 Schmemmannin (1974, 30) mukaan lännestä itään kääntyminen on kääntymistä kohti paratiisia ja käsien kohottaminen antautumisen merkki.

*ja kaikki pyhän, hyvän ja eläväksi tekevän Henkesi kanssa Sinä kiitetty olet nyt ja aina ja iankaikkisesta iankaikkiseen. Amen.*

Pappi (kääntää lasta sylissään pitävän kummin länteen ja yleensä pois päin (1 ja lausuu:

---

1) Kreikkalaisen käsikirjan mukaan kastettava kohottaa kätensä.

---

*Luovutko kiusaajasta ja kaikista hänen toimistaan ja sanansaattajistaan, kaikesta hänen palvelemisestaan ja korskeudestaan? (3)<sup>23</sup>*

Ennen kastetta lapsi voidellaan öljyllä, öljyä vuodatetaan myös pyhitettyyn kasteveeteen. Kastevesi pyhitetään, ja osana vedenpyhitystä alttariristi upotetaan siihen. Lapsen otsa, rinta, selkä, korvat, kädet jalat voidellaan ristin merkein.<sup>24</sup> Lapsi paljastetaan kastetta varten ja puetaan kasteen jälkeen. Kastaminen tapahtuu useimmiten upottamalla kastettavan kasvot itään päin (kohti alttaria). Lapsen hiuksia leikataan ristinmuotoisesti. Kasteristi laitetaan kaulaan.<sup>25</sup>

Liturgisin merkein kosketetaan suoraan ja välillisesti useita kertoja: siunaavalla kädellä, puhaltamalla, öljyllä, vedellä, hiuksia leikkaamalla. Kuten kaikissa toimituksissa, toimituksen kohde tulee itse ruumiilliseksi merkiksi, jossa liturgiset merkit toteutuvat. Merkit valmistavat, johdattavat, koskettavat ja kastevedessä ja kastepuvussa ottavat sisälleen toimituksen kohteen. Sekä risti että kastettava upotetaan samaan veteen. Keholliset merkit liittyvät kaikki yhteen ja muodostavat semanttisen verkon, joka tekee toiminnot merkityksellisiksi suhteessa toinen toisiinsa.

Kasteen todistajat seisovat ja ovat tavallisesti lähellä kastettavaa, usein luterilaisessa kasteessa kastemaljan ympärillä. Kummin tai kummien rooli on kantaa lasta tai seistä lapsen vierellä.

Molemmat kastetoimitukset merkkeineen kertovat ilman sanoja, että toiminnan sisältönä on sisään tuleminen, yhteyteen tuleminen, kutsuminen, liittyminen, puhdistaminen, yhteydessä oleminen, elämän alun hauraus

23 Euhologion, kaste, 3. eksorkismi.

24 Euhologion 1974, 31.

25 Euhologion 1974, 29–32.

ja avuttomuus sekä turvan ja yhteyden antaminen. Toimituksessa käytännölliset asiat ovat teologisia, liturgisia tekoja, jotka rakentavat toimituksen teologista merkitystä silloinkin, kun niitä ei sanallisesti eksplikoida. Merkit merkitsevät yhtäältä tunnistettavina ja toisaalta outoina, uusina ja arkipäivälle vieraina: ne ovat sekä käytännöllisiä tekoja että transsendenteja uskon merkkejä yhtä aikaa.

## 6.2.2 Mirhavoitelu ja konfirmaatio

**Luterilaisessa konfirmaatiossa**, sellaisena kuin se toimitetaan kollektiivisesti jumalanpalveluksessa 15-vuotiaille, korostuu toimituksen yhteisöllinen ruumiillisuus. Konfirmoitavat saapuvat yhdessä muodostelmassa alttarin eteen, tunnustavat uskonsa lausumalla yhdessä seurakunnan kanssa uskontunnustuksen ja polvistuvat ottamaan vastaan siunauksen, joka annetaan jokaiselle erikseen. Liikkeiden samanaikaisuus ja albojen peittävä ja visuaalisesti yhdenmukaistava valkoisuus ovat voimakkaita yhteisöllisiä visuaalisia merkkejä: konfirmoitava sulautuu valkopukuiseen joukkoon, tulee kirkossa osaksi kirkkoa, sen jäseneksi.

Alkumusiikin aikana ristikulkue saapuu kuoriin.<sup>26</sup>

Konfirmoitavat siirtyvät alttarin ääreen.<sup>27</sup>

Konfirmoitavat polvistuvat alttarin ääreen siunattaviksi kätenpäällepanemisella. Siunaamisessa voi olla mukana avustajia (esimerkiksi kummi).

Siunaamisen aikana voidaan laulaa virsi 236.

*L Ottakaa vastaan siunaus.*

*L [NN (etunimi),]*

*Herramme Jeesuksen Kristuksen armo, Jumalan rakkaus ja Pyhän Hengen osallisuus olkoon sinun kanssasi.*

Saatuaan siunauksen konfirmoitu voi lausua aamenen ja tehdä ristimerkin.

26 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 82.

27 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 93.

Konfirmoidut palaavat paikoilleen joko siunaamisen, kehotussanojen (kohta 16) tai virren (kohta 17) jälkeen.<sup>28</sup>

Luterilaisessa konfirmaatiossa kosketus muodostaa toimituksen huippukohtan. Alttarille polvistutaan kerran (tai kahdesti) toimituksen aikana, ja kun pappi (yhdessä avustajan/avustajien kanssa) laskee kätensä nuoren päälle, siunaaminen tulee keholliseksi merkiksi ja jättää kosketusmuiston. Kirkollisten toimitusten opas esittää, että nuorten siunaaminen voidaan toteuttaa myös siten, että he saapuvat jonossa ja polvistuvat kukin vuorollaan alttarikaiteelle siunattaviksi.<sup>29</sup>

Polvistumista seuraa aina nouseminen. Alttaria lähestytään ja alttarilta lähdetään. Konfirmoidut nuoret osallistuvat yhdessä ehtoolliseen.<sup>30</sup> Toimituksen keskipisteenä on alttari: liturginen merkki, jonka edessä polvistutaan, jota lähestytään, mutta jota ei kosketeta. Keholliset merkit osoittavat sanattomasti paikan merkityksen, ja kehon muistiin piirtyy polvistuminen juuri tähän paikkaan kuuluvana ruumiillisena merkinä.

Musiikin aikana ristikulkue poistuu samassa järjestyksessä kuin tullessa. Seurakunta voi liittyä kulkueeseen.<sup>31</sup>

Näin konfirmaation hallitsevat liike-elementit ovat kulkueet kirkkoon ja kirkosta, alttarille ja alttarilta. Konfirmaatiomessu, B-vaihtoehto, ei sisällä edellisestä kuvauksesta poikkeavia liike- tai kosketuselementtejä.<sup>32</sup>

**Ortodoksinen mirhavoitelun sakramentti** toimitetaan tavallisesti vastakastetulle heti kasteen yhteydessä ja näin ollen tavallisesti kirkkosalissa. Kummi pitelee lasta sylissään. Kastepuku siunataan ja puetaan vastakastetun ylle. Sen jälkeen pappi voitelee kastetun sakramentaalista mirhavoidetta sisältävällä siveltimellä tehden voiteella ristinmerkit otsalle, silmille, sieraimille,

28 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 95.

29 Sinä olet kanssani 2006, 60. Tällaista käytäntöä en ole koskaan nähnyt toteutettavan.

30 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 98–105.

31 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 106.

32 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 107–123.

suulle, molemmille korville, rinnalle, käsille ja jaloille. Samalla pappi aina lausuu jokaisen voiteluaktin tehdessään: ”Pyhän Hengen lahjan sinetti.”<sup>33</sup>

Seurakunta vastaa jokaiseen voiteluun: ”Amen”. Voitelua seuraa papin, kastetun ja kummin toteuttama kastemaljan kolminkertainen circumambulatio. Samalla lauletaan ”Niin monta kuin teitä on Kristukseen kastettu”.<sup>34</sup> Lopuksi pappi leikkaa kolmesti kastetun hiuksia Kolminaisuuden nimeen.<sup>35</sup> Lapsi on nyt täysivaltainen kirkon jäsen, joka voi osallistua ehtoolliselle heti seuraavana sunnuntaina.

Aikuista jo kastettua mirhavoideltaessa voideltava seisoo kirkossa yleensä liturgian sanaosassa (ennen evankeliumia) analogin edessä kummin kanssa, lausuu uskontunnustuksen, ja ottaa vastaan mirhavoitelun otsalle, silmille, sieraimille, suulle, molemmille korville, rinnalle, käsille ja paljaille jaloille. Seurakunta osallistuu lausumalla aamenet. Kaularisti siunataan ja asetetaan voidellulle kaulaan. Voideltu kirkon jäsen osallistuu eukaristiaan heti samassa liturgiassa.

### 6.2.3 Rippi ja katumuksen mysteeri

**Luterilainen rippi** ei ole sidottu tapahtuvaksi missään tietyissä paikassa tai käyttäen erityisiä esineitä tai paramenteja, joskin käsikirjan rubriikin mukaan ”rippi otetaan vastaan kirkossa tai muussa sopivassa paikassa”.<sup>36</sup> Ristinmerkki ja polvistuminen on mahdollista, mutta ei odotusarvoista tai välttämätöntä. Ristinmerkki voidaan tehdä 1) alkusiunauksessa, 2) synninpäästösanojen yhteydessä ja 3) loppusiunauksessa. Sen tekijä on aina ripin vastaanottaja, joka voi olla pappi tai maallikko.<sup>37</sup> Toimitus voidaan toteuttaa myös ”vapaamuotoisesti”<sup>38</sup>, ilman käsikirjan antamaa rakennetta.

Käytännössä luterilaiseen synnintunnustukseen kuuluu tietty ruumiillinen läheisyys. Toimitusta ei esitetä toteutettavaksi anonyymisti rippituolissa tai verkossa, vaan toimittajaa oheistetaan olemaan keskusteluyhteydessä, käytännössä samassa tilassa ja ohjeen esittämänä ensisijaisesti kirkossa.

33 Euhologion 1974, 35.

34 Euhologion 1974, 34–40.

35 Euhologion 1974, 41–43.

36 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 265; Sinä olet kanssani 2006, 98.

37 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 265–271.

38 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 265.



Sisältääkö tai voiko toimitus sisältää lisäksi jonkin haptisen elementin, ei selviä rubriikeista. Toimituksen ohjeistus ei millään tavalla kehota kosketamaan, mutta ei myöskään sitä kiellä.

Ripittäytyvä voi tunnustaa syntinsä myös omin sanoin. Ripin vastaanottaja voi lukea synnintunnustuksen ripittäytyvän kanssa tai hänen puolestaan. Ripittäytyvä voi polvistua.<sup>39</sup>

Kirkollisten toimitusten oppaan mukaan ”ripittäytyvä polvistuu, mikäli se on mahdollista, ja ripin vastaanottaja seisoo hänen edessään tai rinnallaan.”<sup>40</sup>

Eleiden osalta polvistuminen osoitetaan syntejä tunnustavalle ja ristinmerkit ripin vastaanottajalle. Ripittäytyjän polvistumiseettä vastaa kolme siunaavaa ristinmerkkiä. Missä kohden polvistuneen esitetään nousevan seisomaan tai istumaan, ei selviä ohjeista.<sup>41</sup>

#### 1. Ripin vastaanottaja:

*Herramme Jeesus Kristus on sanonut opetuslapsilleen: »Jolle te annatte synnit anteeksi, hänelle ne ovat anteeksi annetut.»*

*Jeesuksen Kristuksen palvelijana julistan, että sinun syntisi annetaan sinulle anteeksi Isän ja (+) Pojan ja Pyhän Hengen nimeen.*

Ripittäytyvä:

*Aamen.*<sup>42</sup>

**Ortodoksisessa katumuksen mysteeriössä** (sakramentissa) toimitus tapahtuu yleensä kirkossa, tavallisesti kirkkosalin etuosassa ja usein soleal-la (korotetulla osalla) ikonostaasin läheisyydessä. Useissa ortodoksisissa paikalliskirkoissa on tapana käydä synnintunnustuksella joka kerta ennen

39 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 265.

40 Sinä olet kanssani 2006, 100.

41 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 265–271.

42 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 268.

eukaristiaan osallistumista. Näin ei ole Suomen ortodoksisessa kirkossa.<sup>43</sup> Pappi ottaa vastaan ripin yleensä muutoin, ja mysteeri alkaa alkusiunauksella, rukouksella ja keskustelulla. Sen aikana usein istutaan. Rubriikit eivät verkon materiaalissa mainitse keskustelua, mutta se kuulunee lähes välttämättömänä toimituksen kulkuun, paitsi silloin, kun mysteeri toimitetaan kirkossa katekumeenien liturgian aikana. Vuoden 1974 Euhologionissa rubriikit opastavat keskusteluun: "Ja rippi-isä kyselyään häneltä kaikesta tarkasti sanoo näin: 'Minulle arvottomalle tunnustuksen tehnyt hengellinen lapseni...'"<sup>44</sup> Laaja psalmi- ja rukousaines lyhennetään (usein) pastoraalisesti.

Tämän jälkeen syntinsä tunnustanut polvistuu,  
ja pappi peittäen epitraakililla hänen päänsä  
lausuu:

*Herra, meidän Jumalamme, joka  
lahjoitit Pietarille ja syntiselle  
naiselle syntien päästön kyynelten  
tähden, ja vanhurskautit rikkomuksensa  
tuntevan publikaanin,  
ota vastaan palvelijasi (NIMI)  
tunnustus, ja anna hyvänä ja  
ihmisiä rakastavana Jumalana  
anteeksi, mitä hyvänsä hän on  
tehnyt, tahallaan tai tahattomasti,  
sanalla tai ajatuksella. Sillä  
vain sinulla on valta antaa synnit  
anteeksi, ja me ylistystä kohotamme  
sinulle, aluttomalle Isällesi, ja  
kaikkein pyhimmälle, hyvälle ja  
eläväksi tekeväälle Hengellesi, nyt  
ja aina ja iankaikkisesta iankaikkiseen.  
Amen.*<sup>45</sup>

43 Piispojen ohjeistus on 1970-luvulta asti siirtänyt ripittäytymisen käytännössä erikseen toteutettavaksi, rippi-isän harkintaa korostaen, usein paastonaikoina. Ks. Kirkon sakramentit eli mysteerit.

44 Euhologion 1974, 64.

45 Euhologion s.a. 8 (16). Ks. toinen variaatio Euhologion 1974, 65.

Ripittäytyjä polvistuu (analogin ja) papin eteen päästörukouksen ajaksi. Pappi laskee epitraakilin ripittäytyjän päälle ja lausuu päästösanat. Niiden jälkeen ripittäytyjä nousee ja suutelee analogilla olevia ristiä ja evankeliumikirjaa. Heikkoa sairasta varten toimitus on jo lähtökohtaisesti lyhennetty.<sup>46</sup> Toimituksen oleelliset haptiset elementit ovat siis seuraavat: polvistunut peitetään epitraakililla, pappisuuden merkillä. Polvistuminen on laskeutumista. Polviltaan noustaen, langennut nousee, ja suutelee ristiä ja evankeliumikirjaa. Näistä ruumiillista merkeistä muodostuu sanaton kokonaisuus, joka muovaa olennaisesti mysteerin ymmärtämistä ja ilmaisee nonverbaalisti sen sisällön.

## 6.2.4 Avioliittoon vihkiminen

**Luterilaisessa avioliittoon vihkimisessä** avioliitto voidaan solmia kirkossa tai muussa paikassa.<sup>47</sup> Kirkossa vihittäessä vihkipari astuu yhdessä sisään kirkkosaliin ja kulkee kohti alttaria – morsian toisinaan isän tai muun (mies) henkilön saattamana. Sulhanen ja morsian joko kulkevat yhdessä alttarin eteen tai kohtaavat kirkon keskikäytävällä ja jatkavat siitä yhdessä kohti alttaria.

Vihkiminen on matka yhdessä kuoriin ja kohti alttaria, jonka edessä pysähdytään (alttarikaiteen) ja vihkivän papin eteen. Morsian seisoo alttarista katsoen oikealla (liturginen pohjoinen) ja sulhanen vasemmalla. Morsiuspari seisoo usein vihkiryijyn päällä.<sup>48</sup> Vihkimisen aikana seisotaan vierekkäin käsi kädessä ja rinnakkain, morsiamen kantaessa saapuessa ja lähtiessä kukkakimppua.

Vihittävät asettuvat alttarin (vihkijän) eteen siten, että morsian on sulhasen vasemmalla puolella.<sup>49</sup>

46 Pyrrö 2008.

47 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 137. Sinä olet kanssani (2006, 69) esittää, että ”vihkipaikan valinnassa on kuitenkin otettava huomioon toimituksen jumalanpalvelusluonne.” Esimerkiksi kotia ei suositella.

48 Sinä olet kanssani 2006, 70.

49 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 137, avioliittoon vihkiminen.

Avioliittoon vihkimisessä pappi seisoo alttarin edessä ja vihittävät alttarikaiteen edessä. Pappi voi harkintansa mukaan kääntyä rukousten aikana kohti alttaria.<sup>50</sup>

Seurakunta voi seisoa kohtien 8–11 [kysymykset, sormusrukous, lupaukset ja vahvistaminen] aikana.<sup>51</sup>

Tavallisesti seurakunta seisoo myös parin saapuessa kirkkoon ja lähtiessä kirkosta. Sulhasen ja morsiamen sukulaiset ja ystävät seisovat ja istuvat tavallisesti omilla puolillaan kirkkosalia.<sup>52</sup> Pari polvistuu alttarin (ja käytännössä usein myös papin) edessä, seisoo yhdessä, kuuntelee puheen ja tekstit, lausuu lupaukset, antaa sormuksen tai sormukset toinen toiselleen, suutelee toisiaan ja polvistuu siunattaviksi ennen poistumistaan.

Sulhanen antaa papille sormuksen (sulhanen ja morsian antavat papille sormukset). Vihittävät voivat polvistua.

Pappi lausuu pitäen sormusta (sormuksia) koholla...

S Aamen.

Pappi antaa sulhaselle sormuksen, ja tämä panee sen morsiamen vasemman käden nimettömään. Jos käytetään kahta sormusta, pappi antaa vihittävälle sormukset ja nämä panevat ne toistensa vasemman käden nimettömään.

...Jos vihittävät toivovat, toimitus voi ennen sormuksen (sormusten) panemista sormeen jatkaa siten, että sulhanen pitää morsiamen kanssa sormusta (sormuksia) ja lausuu...<sup>53</sup>

50 Sinä olet kanssani 2006, 150.

51 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, avioliittoon vihkiminen, 147–148.

52 Sinä olet kanssani 2006, 71.

53 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, avioliittoon vihkiminen, 148.

Kirkollisten toimitusten opas täydentää sormusten antamisen kuvausta kertomalla, että sormus tai sormukset voidaan myös vastaanottaa kaasolta tai bestmanilta. Vihittävät ovat sormusta tai sormuksia antaessaan toisiinsa päin kääntyneinä.<sup>54</sup>

### Aviopoluisoiden siunaaminen

Vihityt voivat polvistua.<sup>55</sup>

Kirkollisten toimitusten opas lisää, että ”pappi voi siunatessaan kohottaa kätensä (tai asettaa kätensä vihittävien olkapäille tai pään päälle) ja tehdä ristinmerkin.”<sup>56</sup>

Yleensä sulhaselle ojennetaan vihkiraamattu.<sup>57</sup> Toimituksen liike- ja haptiset ulottuvuudet ovat tulemista, saapumista, seisomista, yhteen liitettyjä käsiä, sormuksen antoa, polvistumista ja lähtemistä. Myös papin siunaavien käsien kosketus voidaan kokea. Läheisin kosketus ja intiimein osa toimitusta on suudelma vihkivän papin ja kaikkien vihkimistä todistavien edessä. Lopussa Aaronin siunausta lausuvaa pappia ei enää ohjeisteta asettamaan käsiään vihittävien päälle.<sup>58</sup> Päätösmusiikin alkaessa vihkipari kääntyy seurakuntaan päin ja kävelee ulos kirkosta.<sup>59</sup>

**Ortodoksisessa avioliiton sakramentissa** vihkiminen alkaa tavallisesti kihlauspalveluksella. Kihlauksessa kirkon ovella tai lähellä eteistilaa<sup>60</sup> kihlattavat pitävät käsissään tuohuksia ja pappi asettaa sormukset kihlattavien oikean käden nimettömään.

54 Sinä olet kanssani 2006, 73–74.

55 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, avioliittoon vihkiminen, 150.

56 Sinä olet kanssani 2006, 75.

57 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 153.

58 Sinä olet kanssani 2006, 76.

59 Sinä olet kanssani 2006, 76.

60 1970-luvun Euhologionin (1974, 82) mukaan ”Jumalallisen liturgian jälkeen papin ollessa alttarissa kihlautuvat tulevat pyhäkön etuhuoneeseen, nainen vasemmalle. Pyhän pöydän oikeapuoleiselle laidalle on asetettu heidän sormuksensa. Tultuaan kirkon eteiseen pappi siunaa heidän päänsä kolmesti ristinmerkillä, antaa heille sytytetyt kynttilät ja johdettuaan heidät kirkkoon suitsuttaa ristinmuotoisesti.”

Sitten pappi ottaa sormukset, ja ojentaa niistä miehelle toisen sanoen:

*Jumalan palvelija (NIMI) kihlataan  
Jumalan palvelijattarelle  
(NIMI) Isän ja Pojan ja Pyhän  
Hengen nimeen. Amen. (3)*

Ja pappi siunaa sormuksella hänen päänsä. Sitten ottaen toisen sormuksen hän sanoo:

*Jumalan palvelijatar (NIMI) kihlataan  
Jumalan palvelijalle (NIMI)  
Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen  
nimeen. Amen. (3)*

Tämän jälkeen hän siunaa sormuksella heidän päänsä, ja asettaa sormukset heidän oikeaan käteensä (perinteen mukaan tapahtuu tässä sormusten vaihto).<sup>61</sup>

Avioliiton sakramenttia varten vihittävät siirtyvät suitsutinta kantavan papin jäljessä kirkon etuosaan tai keskelle, missä he seisovat analogin edessä. Vihkipari kuuntelee tekstit ja vastaa vihkikysymyksiin, ja sitten pappi liittää heidän kätensä yhteen ja kruunaa heidät aviopariksi. Pappi suorittaa kruunauksen, ja kruunuja (seppeleitä) kannatellaan vihittyjen päiden päällä. Toimituksessa on havaittavia paljon erilaisia mikroliikkeitä, erityisesti kumarruksia ja ristinmerkkejä: "Siunaa heidän avioliittonsa..." – vastauksena vihkipari kumartaa papille tai oikeastaan papin ilmaan piirtämälle ristin merkeille eli siunausakteille.

*...Sinä, Valtias, laske nytkin kätesi  
pyhästä asunnostasi, ja liitä yhteen  
(tässä pappi yhdistää vihittävien kädet)*

61 Pyrrö 2008, 4–5. Euhologion 1974, ks. s. 85.

*palvelijasi (NIMI) ja palvelijattaresi  
(NIMI), sillä sinä yhdistät  
miehen ja naisen. Yhdistä heidät  
yksimielisyydessä, kruunaa heidät  
yhdeksi, ja anna heille iloa  
hyvistä lapsista.  
Sillä sinun, Isä, Poika ja Pyhä  
Henki, on herruus, ja sinun on  
valtakunta, voima ja kunnia, nyt  
ja aina ja iankaikkisesta iankaikkiseen.  
Kuoro: Amen.*

Pappi ottaa kruunut, ja kruunaa ensin yljän  
(samalla kolmesti [tarkoittaa kruunulla ristin merkin tekemistä] siu-  
naten) sanoen:

*Jumalan palvelija (NIMI) kruunataan  
Jumalan palvelijattaren  
(NIMI) kanssa, Isän ja Pojan ja  
Pyhän Hengen nimeen. Amen. (3)*

Sitten hän kruunaa morsiamen (myös kolmesti)  
sanoen:

*Jumalan palvelijatar (NIMI)  
kruunataan Jumalan palvelijan  
(NIMI) kanssa, Isän ja Pojan ja  
Pyhän Hengen nimeen. Amen. (3)*

Kun kruunut on asetettu vihittävien päähän,  
hän lausuu kolmesti:

*Herra, meidän Jumalamme,  
kruunaa heidät kunnialla ja arvonannolla. (3)<sup>62</sup>*

Vihityt kuuntelevat pyhien kirjoitusten lukukappaleet, juovat yhteisestä  
maljasta (tässä ei ole kysymys eukaristiasta) ja kiertävät kolmesti analogin.

Pappi antaa heille yhteisestä maljasta kolmesti,  
ensin miehelle ja sitten naiselle, kuoron laulaessa:

62 Pyrrö 2008, 12–13. Ks. myös Euhologion 1974, 95–96.

*Minä kohotan pelastuksen maljan,  
ja huudan avukseni Herran  
nimeä. (Ps.116:13)*

Tämän jälkeen pappi yljän ystävän [perinteisesti morsiamen kruunua kannattelee morsiamen naispuolinen ystävä] kannattaessa kruunuja taluttaa heitä analogion ympäri kolmesti laulettaessa tropareja...<sup>63</sup>

Loppusiunausta varten vihkipari siirtyy papin jäljessä analogilta solealle pyhän oven eteen, missä tapahtuu loppusiunaus ja kuunnellaan papin pitämä puhe. Puheen vihkipari kuuntelee pyhän oven edessä seisten, suoraan pyhän pöydän (alttarin) edessä. Pappi ojentaa vihkiparille Raamatun ja ikonin, aviopari suutelee ikonostaasin ikoneita (sulhanen kristusikonia ja morsian Jumalanäidin ikonia), pari pitelee toisiinsa päin kääntyneinä toisiaan käsistä ja lopuksi suutelee toisiaan. He astuvat alas solealta, pyhä ovi suljetaan, ja onnittelut seuraavat kirkkosalin etuosassa.

Tilallis-haptiset liturgiset merkit muodostavat koko toimituksen kantavan rakenteen. Sanallinen ilmaisu enemmän tukee ja ohjeistaa, nyansoi ja värittää liikkeen ja gestiikan muodostamaa kokonaisuutta. Oleellista on saapuminen kirkkoon sisälle, tuohusten pitelemine, sormusten vaihtaminen, astuminen analogin eteen kirkkosalin keskelle, käsien yhteen liittämisen, kruunaus, kruunujen kannatteleminen, yhteisestä maljasta juominen ja analogin kiertäminen kolmesti ja sitten astuminen alttarin eteen. Näin toimituksessa korostuu yhdessä sisään astuminen, pyhän toiminnan paikan lähestyminen yhdessä, ja yhteenliittyminen erilaisin ruumiillisin merkein: samanaikaisilla synkronoiduilla liikkeillä, käsien kosketuksella ja aineellisilla merkeillä.

Esineellinen haptiikka käsittää tuohuksia, sormuksia, kruunuja ja viinimaljan sekä analogin, joka kierretään. Ikonostaasin ikoneita suudellaan. Materia ja esineet ovat oleellisissa tehtävissä. Morsiuspari kantaa vihkituohuksia käsissään, analogilla ovat evankeliumikirja, ja sen ohessa kruunut ja malja. Vihkiraamattu ja ikoni annetaan lopuksi vihkiparille. Vihkikruunu morsiamella on tunnettu myös läntisessä kristikunnassa, ja kruunuhäät

63 Pyrrö 2008, 18–19; Euhologion 1974, 101–102.



ovat tuttu käsite myös varhaisemmassa paikallisessa luterilaisessa perinteessä läntisessä Suomessa, erityisesti Pohjanmaalla.<sup>64</sup>

## 6.2.5 Hautaus

**Luterilainen hautaan siunaaminen** tapahtuu tavallisimmin Suomessa erityisessä hautausmaakappelissa, mutta se voidaan toimittaa useissa eri paikoissa.<sup>65</sup> Vainaja on yleensä alttarin edessä suljetussa arkussa<sup>66</sup>, jonka kannen päälle on asetettu kukkalaite. Yleensä vainaja on arkussa valmiiksi kappelissa ihmisten kokoontuessa. Vainajan pää on asetettu alttariin päin (kasvot kohti liturgista länttä).<sup>67</sup> Ihmiset istuvat ja seisovat penkkiriveillä. Vainajan sijainti tilassa on papin ja seurakunnan välissä.<sup>68</sup>

Hautaan siunaamisen toimittaa pappi kirkossa, siunauskappelissa, sairaalan kappelissa, haudalla tai vainajan kotona, sen mukaan kuin omaiset sopivat siitä papin kanssa (Kj 2:22).

...Jos kukat lasketaan kirkossa, se voidaan tehdä ennen virttä (kohta 1) tai siunauksen (kohta 13) jälkeen. Jos kukat lasketaan siunauksen alussa, sen edellä voi olla virsi tai muuta musiikkia.

Kun vainajaa viedään saatossa hautaan, saattojoukon edellä voidaan kantaa kulkueristiä. Kulkueessa voidaan laulaa virttä.<sup>69</sup>

64 Ks. esim. Paulaharju 1932, 254–285, 269: ”Kruunuhäitä pitivät yhtähyvin piiat ja rengit kuin hyvät talonperilliset. Mutta kun oikein aimoo talo pani toimeen kruunuhäät, niinne olivat oikeat härmäläiset häät, joista ei puuttunut mitään, ei hyvää syötävää ei juotavaa eikä hyvää tappeluakaan. Koko talo oli laitettu, pesty ja siivottu, ja isotupa oli hääpukees.”

65 Ks. Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 197, 1. rubriikki.

66 Sinä olet kanssani (2006, 87) antaa kuitenkin ohjeet vainajan katsomisesta ja suosittaa käytettäväksi ”Läheisen kuoltua -rukoushetken aineistoa.”

67 Sinä olet kanssani 2006, 87.

68 Sinä olet kanssani (2006, 151) mukaan ”hautaan siunaaminen johdetaan arkun äärestä”. Teksti antaa papille ohjeita alttaritilassa liikkumisesta siunaamisen aikana.

69 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 197. Nykyään Kj 3: 13 §.

Hautaustoimituksessa seurakunta pääosin istuu. Uskontunnustuksen ja siunaamissanojen aikana seistään. Siunaaminen tapahtuu siten, että pappi asettaa joko pienellä kauhalla tai käsin hiekkaa arkun päälle vainajan pääpuolelle lausuen siunaamissanat:

Siunaussanat voidaan lausua haudalla (kohta 16).

*P Ylösnouseeseen Jeesukseen Kristukseen uskoen nousemme toimittamaan (toimitamme) NN:n (koko nimi) siunaamisen.*

TAI

*P Uskossa kolmiyhteiseen Jumalaan siunaamme NN:n (koko nimi) odottamaan ylösnousemuksen päivää.*

Pappi heittää kolme kertaa hiekkaa arkulle (hiekkalla voidaan tehdä ristinmerkki) ja sanoo:

*NN (etunimet),  
maasta sinä olet tullut,  
maaksi sinun pitää jälleen tulla.  
Jeesus Kristus, Vapahtajamme, herättää sinut viimeisenä päivänä.<sup>70</sup>*

Papin toteuttamat keholliset merkit ovat subtiileja: astumista esiin, ristin merkkejä, hiekan laskemista arkulle, seisomista arkun ja alttarin välissä, olemista paikalla, olemista välittävänä toimijana.

Toimituksen suurimmat liike-elementit ovat seurakunnan toteuttamia: kokoontuminen kappeliin arkun läheisyyteen, kukkien laskeminen usein kaksi kertaa (ensin kappelissa ja sitten peitetyn haudan päälle)<sup>71</sup>, ja vaina-

70 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 221. Siunaamissanat ja mullan heitto on papin mahdollista suorittaa myös haudalla. Sinä olet kanssani 2006, 92. "Tästä tavasta on peräisin ohje, jonka mukaan pappi heittää kolme kertaa hiekkaa arkulle." Tällöin papin tekemä mullan heitto on siis aloittanut haudan peittämisen.

71 Myös Sinä olet kanssani (2006, 87) oheistaa kukkien laskua eri vaiheissa siunaustilaisuutta.

jan kantaminen hautaan saattojoukon seuratessa kulkueena, sekä lopulta kokoontuminen haudan ympärille. Haudan peittäminen.<sup>72</sup>

Päätösmusiikkina voi olla virsi ja/tai muuta sopivaa musiikkia. Sen aikana hautajaissaatto voi lähteä liikkeelle.<sup>73</sup>

Hautajaissaatto muodostuu tavallisesti siten, että lähimmät omaiset seuraavat lähinnä vainajaa ja laskevat ensimmäisinä kukkatervehdyksensä. Liturgisena tapahtumana hautaus on täynnä välineellistä haptiikkaa. Kukkia pidellään ja kukilla kosketetaan arkkuja, joka muodostuu vainajan visuaaliseksi edustajaksi. Vainaja on arkussa, ja arkku tuo vainajan peitetysti läsnäolevaksi. Arkkuja kosketetaan tavallisesti vain silloin, kun sitä kannetaan, ja siunaava pappi koskettaa sitä välillisesti arkulle laskemallaan hiekalla. Tavallisimmin hiekasta muodostuu arkun päälle ristin merkki.<sup>74</sup>

Kun kukkalaitteet on asetettu haudalle, voidaan laulaa virsi (esimerkiksi 363 tai 377).<sup>75</sup>

Kirkollisten toimitusten opas antaa myös ehdotuksen kulkueesta haudalle seuraavassa järjestyksessä: suntio tai haudankaivaja (ristinkantaja), pappi ja kanttori, arkku (huom. ei ”vainaja”), lähiomaiset ja muu saattoväki.<sup>76</sup>

Toimituksessa arkun ja vainajan luo tullaan, mutta sitten arkku viedään haudalle, lasketaan hautaan<sup>77</sup>, jätetään hautaan, vainaja hyvästellään, arkku peitetään. Haudalta lähdetään. Tuleminen muuttuu jättämiseksi ja lähtemiseksi. Vainaja jää – vainaja on poissa. Koko toimituksen ajan mukana kulkeneet kukat jäävät. Niistä muodostuu olennainen osa rituaalia ja

72 Peittäminen tarkoittaa yleensä sitä, että hautaan lasketun arkun päälle laitetaan jonkinlainen kansi (ja sen päälle kukat) odottamaan varsinaista henkilökunnan hoitamaa peittämistä. Jossain saattaa olla tapana, että omaiset lapiovat hiekan hautaan, mutta se on erittäin harvinaista.

73 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 228.

74 Kirjoittaja on myös kohdannut tavan, jossa arkulle muodostui hiekasta kolme pientä peräkkäistä kekoa. Sinä olet kanssani (2006, 75) esittelee myös arkkupeitteiden tai ryijyn käyttöä.

75 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 229, viimeinen rubriikki.

76 Sinä olet kanssani 2006, 88.

77 Hautaan laskemisen yhteydessä omaiset usein vielä heittävät hautaan kukkia tai multaa. Ks. Sinä olet kanssani 2006, 93.

ihmisten toimintaa kuoleman edessä. Hiekan kosketus ihmisen kädessä (jos hiekkaa heitetään hautaan) ja hiekan kosketus arkkuun jäävät muistoksi tapahtumasta. Nykyään on yleistynyt tapa, että arkku jää toimituksen päätyttyä kappeliin. Kun saattoväki on poistunut, henkilökunta huolehtii arkun jatkokuljetuksesta (yleensä tuhkattavaksi). Joskus saattajat kantavat arkun autoon, joka kuljettaa vainajan tuhkattavaksi.

**Ortodoksinen hautauspalvelus** tapahtuu tavallisesti kirkossa. Periaatteessa palvelus alkaa euhologionin mukaan jo vainajan kodissa. Siellä pappi ja diakoni menevät vainajan luo ja toimittavat rukouspalveluksen.<sup>78</sup> Vainaja on avoimessa arkussa puettuna ja otsallaan nauha, johon on kirjoitettu rukousveisu.

Puetun vainajan ylle laskostetaan ohut kateliina ja otsalle nauha, johon on kirjoitettu tai painettu Pyhän Kolminaisuuden veisun sanat 'Pyhä Jumala, pyhä Väkevä, pyhä Kuolematon, armahda meitä'. Myös kasvoille asetetaan ohut liina.<sup>79</sup>

Kun kaikki on valmista, siunaa pappi lähdön ja alamme laulaa: Pyhä Jumala, Pyhä Väkevä, Pyhä Kuolematon, armahda meitä. Ja niin menemme kirkkoon pappien ja diakonien kynttiläin ja suitsusastiain kanssa kulkiessa edellä. Kirkkoon saavuttua asetetaan vainaja keskelle.<sup>80</sup>

Vainaja kannetaan siis kirkkoon sisälle palveluksen alussa ja asetetaan useimmiten kirkkosalin keskelle avoimessa arkussa katafalkille kasvat kohti alttaria (liturgista itää). Ihmiset seisovat kirkon takaosassa arkun lähellä. Vainajan sijainti tilassa on näin pääosin papin ja seurakunnan välissä, joskin pappi myös lähestyy vainajaa, asettuu hänen vierelleen ja puhuttelee häntä.

Pappi vainajan luona kuuluvalla äänellä (toiset läsnä olevat papit lukevat rukouksen salaisesti): *Henkien ja kaiken elollisen Jumala...*<sup>81</sup>

78 Euhologion s.a., hautauspalvelus; Euhologion 1974, 150–154.

79 Kuolema ja hautaan siunaaminen.

80 Euhologion s.a., hautauspalvelus.

81 Euhologion s.a., hautauspalvelus; Euhologion 1974, 167.

Ja kukin pappi [jos pappeja on useampi] vuorollaan siunaa vainajan lausuen ääneen: **Sillä Sinä, Kristus meidän Jumalamme olet...**<sup>82</sup>

Pappi seisoo vainajan vieressä antaa tälle palveluksen kuluessa kaksi synninpäästöä. Seuraavassa toinen näistä synninpäästöistä:

*...Sinä, kaikki hyvä Kuningas, minun vähäisen ja arvottoman kautta anna anteeksi palvelijallesi (nimi) kaikki, mitä hän ihmisenä on tässä elämässä rikkonut ja kaikki se, mitä hän on sanoin, teoin ja mielessään syntiä tehnyt, päästä hänet jokaisesta pahansuopuuden tuomasta tai muutoin saamastaan, piispan tai muidenkin asettamasta siteestä hänen langettuaan kateuden ja pahan vaikutuksesta. Ainoa hyvä ja ylen laupias, salli hänen sielunsa tulla niiden pyhien joukkoon, jotka aikojen alusta ovat Sinulle kelvanneet, ja hänen ruumiinsa palauta luomaasi luontoon. Sillä Sinä olet iankaikkisesti kiitetty ja ylistetty. Amen.*<sup>83</sup>

Vainajan puhuttelemisen vainajan vieressä seisoo on merkittävä osa palveluksen ruumiillista tilalottuvuutta. Palveluksessa seistään palavat tuohukset kädessä, ja seurakunnan suurin liike on palveluksen loppuosassa kulkeminen arkun vierelle. Ensin pappi lähestyy kahdesti vainajaa ja lopulta koko läsnäoleva seurakunta lähestyy vainajaa ja tulee arkun äärelle vuoron perään jättämään jäähyväiset.

Hautaustoimituksen loppupuolella tuohukset sammutetaan [tai laiteetaan tuohustelineeseen] ja omaiset jättävät tuonilmaisiiin siirtyneelle arkun äärellä viimeiset jäähyväiset lukemalla hiljaa mielessään rukouksen hänen sielunsa puolesta, pyytämällä häneltä hiljaisuudessa anteeksi ja siunaamalla häntä ristinmerkillä. Vainajan rinnalla olevaa ikonia suudellaan. Monet haluavat myös hyväillä vielä kerran rakkaan omaisen poskea tai kättä. Jos nämä tavat eivät tunnu luontevilta,

82 Euhologion 1974, 168.

83 Euhologion s.a., hautauspalvelus. Jos palveluksessa on läsnä piispa, hän lukee toisen kahdesta synninpäästön sisältävästä rukouksesta, ks. Euhologion 1974, 168–171.

saattoväkeen kuuluvat voivat hyvästellä vainajan yksinkertaisesti seisomalla hetken arkun äärellä.<sup>84</sup>

Hyvästien jälkeen pappi siunaa vainajan arkkuun ristinmuotoisesti laitettavalla hiekalla. Tämän jälkeen arkku suljetaan. Kukat voi laskea arkulle tässä vaiheessa tai jäähyväisten yhteydessä. Sään salliessa ne voidaan laskea myös haudalle.<sup>85</sup>

Palveluksen päätyttyä kirkossa siirrytään kulkueena papin ja veisaajien jäljessä (tavallisesti, ellei ole kysymys tuhkauksesta) hautausmaalle, jossa kuljetaan saattona haudalle.

### III. Haudalla

Vainajaa hautaan laskettaessa pappi lukee samat rukoukset kuin vainajan kotona.

Tämän jälkeen pappi ristinmuotoisesti valaa arkulle lampukan öljyä sanoen:

*Puhdista minut isopilla, että minä puhdistuisin, pese minut, että minä lunta valkeammaksi tulisin (Ps. 51: 9).*

Sitten hän ottaa multaa ja pudottaa sitä ristin muotoon arkulle sanoen:

*Herran on maa ja kaikki mitä siinä on, maanpiiri ja ne, jotka siinä asuvat (Ps. 24: 1). Sillä maasta sinä olet, ja maaksi pitää sinun jälleen tuleman (1 Moos. 3: 19).*<sup>86</sup>

Vainaja siis kannetaan kirkkoon, asetetaan kirkkosalin keskelle kasvot alttariin päin, vainajaa puhutellaan, kosketetaan, hänen rinnalleen asetettua ikonia suudellaan (välillinen haptiikka, joka tosin kohdistuu myös ikoniin suoraan), ja pappi asettaa vainajan päälle ristinmuotoisesti hiekkaa. Vainaja

84 Kuolema ja hautaan siunaaminen.

85 Kuolema ja hautaan siunaaminen.

86 Euhologion, hautauspalvelus; Euhologion 1974, 174.

hyvästellään. Arkku suljetaan. Vainaja kannetaan arkussa kirkosta ja lasketaan hautaan. Pappi siunaa haudan. Kukkia lasketaan. Vainaja jätetään hautaan.

## 6.3 Ikoninen, indeksinen ja symbolinen liturgisten toimitusten teologia

Näin toimituksissa toteutuu liikkeen ja kosketuksen sanaton viestintä, mutta miten nämä merkit merkitsevät? Ne merkitsevät olemalla ruumiillisia merkkejä, visuaalisia merkkejä, kokemuksellisia merkkejä ja samalla symbolisia merkkejä.

Ruumis tulee liturgiseksi merkiksi: toimitukset tuottavat paitsi liturgista toimintaa myös liturgisia kehoja tai liturgisia ruumiita. Liturgiset merkit yhdistävät ihmisiä toisiinsa, papistoa kirkkokansaan ja kirkkokansaa papistoon, ja niiden uskotaan ennen muuta yhdistävän ihmistä transsendenttiin Jumaluuteen. Toimitukset ovat täynnä liikettä, haptiikkaa ja gestiikkaa. Näistä muodostuu toimituksen kantava nonverbaali rakenne, johon verbaaliset ja musikaaliset elementit liittyvät.

Kasteessa tuodaan yhteyteen, kosketetaan, pestään tai upotetaan, ja ortodoksisuudessa myös voidellaan ja puetaan. Ortodoksinen mirrhavoitelu on kehollisena merkinä voiteen kosketuksen seitsemänkertainen kokemus – paljaalle iholle. Pyhä Henki voitelee ja koskettaa. Luterilainen konfirmaatio esittää kasteen vaikutuksen valkopukuisten joukon kokoontumisena alttarin äärelle. Kuva on eskatologinen. Synnintunnustuksessa ja katumuksen sakramentissa suostutaan kohtaamiseen papin kanssa, nöyryytään tunnustamaan erilaisin kehollisin merkein ja otetaan vastaan anteeksianto – ortodoksisessa toimituksessa epitrakiilin alle polvistuneena. Ristiä ja Evankeliumia suudellaan.

Sekä luterilainen että ortodoksinen avioliittoon vihkiminen esittävät sukupuolten yhteen liittymisen sosiaalisena ja uskonnollisena tapahtumana, jossa yhteen liittyminen on siunattavaa ja tulee siunatuksi. Intiimi kahden ihmisen parisuhde avautuu sosiaalisena ja uskonnollisena speaktaakkelina kokoontuneelle seurakunnalle. Toimituksen haptiikka on korostunutta. Kosketus kuuluu vihkimiseen, ja erityisesti ortodoksisessa vihkimisessä myös erilaiset esineet toimivat haptisina välineinä. Molemmissa toimituksissa

sormus muodostaa pysyvän kosketuksen ja samalla ruumiillisen muiston vihkimisestä.

Hautaamisessa kokoontuminen ja vainajan kanssa oleminen tai ortodokseilla myös vainajan puhuttelemine ja koskettaminen (myös välillisesti) muodostavat toiminnan merkitysrakenteen – yhdessä vainajan hyvästelemisen ja jättämisen kanssa. Toimitusten ruumiilliset merkit ja toiminnot erottavat kuolleen elävistä ja siirtävät hänen tuonpuoleiseen tai ”tuonilmaisiin”. Suru ja kaipaus saavat merkkinsä hyvästelyssä. Samalla koko liturginen tapahtuma piirtää visuaalis-tilallisen kuvan elämän ja kuoleman suhteesta Jumalan Valtakuntaan, uskottuun taivaalliseen todellisuuteen.

Toimitukset ovat siis läpeensä ikonisia: ne esittävät ja luovat kuvia siitä, miten liturginen toiminta on merkityksellistä kuvaamisen ja havaitun, ajatellun tai uskotun kaltaisuuden kautta.<sup>87</sup> Kuvaaminen on kaltaisuuden havaitsemista ja kokemusta tai mahdollisuutta tuohon kokemukseen. Kuvaaminen ja kuvattuna oleminen ovat molemmat visuaalisten assosiaatioiden verkossa olemista. Rituaalisessa toiminnassa – ja tässä tapauksessa kirkollisissa toimituksissa – ihmiset osallistuvat näiden liturgisten kuvien tekemiseen ja toteuttamiseen, tulevat osaksi kuvattua, astuvat rituaalissa sisälle teologisten kuvien maailmaan.

Samalla toimitukset ovat indeksikaalisia, ne koskettavat, vaikuttavat ja ovat vaikutuksellisia merkkejä, jotka kohdataan, joita kosketetaan, ja jotka koskettavat.<sup>88</sup> Liturgiset merkit ovat uskoille merkkejä sekä Jumalan toiminnasta että ihmisen toiminnasta. Merkeillä on tunnevaikutuksia, jotka näkyvät siinä, miten merkkejä tehdään. Merkit ilmaisevat tunteita

87 Peirce 1955, 102 “An Icon is a sign which refers to the Object that it denotes merely by virtue of characters of its own, and which it possesses, just the same, whether any such Object actually exists or not. It is true that unless there really is such an Object, the Icon does not act as a sign; but this has nothing to do with its character as a sign. Anything whatever, be it quality, existent individual, or law, is an icon of anything, in so far as it is like that thing and used as a sign of it.” On huomattava, että Peircen kuvaama ikonisuus on olennaisesti eri asia kuin ortodoksinen ikonikäsité. Ortodoksisesta ikonikäsitéestä ks. Bastubacka 2021.

88 Tässä ajattelen erityisesti Tambiahin (1979, 125–126) esittämiä ajatuksia, esim. “Ritual is not a ‘free expression of emotions’ but a disciplined rehearsal of ‘right attitudes’.” Ks. myös s. 133 “The coding of emotive elements in ritual speech... and the supplementary use of paralinguistic features such as kinetic movements and gestures, whether conventionally required or unconsciously manifested, are familiar indices that reveal the emotional attitudes of the officiants and participants.”



ja herättävät tai tuottavat tunteita. Ristiessään itsensä ortodoksisen tapaan ihminen koskettaa otsaansa, rintaansa ja olkapäitään ja kumartaa kehoonsa ja eteensä piirtämäänsä ristiä.<sup>89</sup> Luterilaiset ohjeet ristinmerkin käyttöön opastavat sekä pappia että seurakunnan jäsentä: "...rauhallisesti ja selkeästi ja riittävän laajana..." "...trinitaarisen siunauksen yhteydessä, vastaanottaessaan synninpäästön ja evankeliumin lukemisen alkaessa..."<sup>90</sup>

Kasteen hetkellä liikituksen ja onnen kyynel nousee silmään. Yhdessä olo luo vahvan yhteisyyden tunteen konfirmaatiossa. Synninpäästöä vastaanotettaessa helpotuksen tunne voi läpäistä koko ruumiin. Häissä avioparin onnen ilmaisu koskettavat. Hautajaisissa ahdistaa ja itkettää, ja kaiken keskellä voi olla turtunut tai levollinenkin olo.

Pyhien toimitusten indeksikaalisuus<sup>91</sup> on siis niiden merkitsemistä sekä faktisesti koettuna kehollisena toimintana että ruumiillisina tunteina, mutta samalla myös kristityille Jumalan toimintana aineellisten merkkien kautta. Tambiahin mukaan voidaan ja tuleekin puhua indeksisistä symboleista ja indeksisistä ikoneista, sillä merkkien erilaisissa ominaisuuksissa yhdistyvät kaltaisuus ja eksistentiaalinen side esitettyyn merkkiin.<sup>92</sup>

Usko Jumalan toimintaan aineellisten merkkien kautta tekee toimituksista kristillisesti teologisia ja sakramentaalisia. Tämä ikonis-indeksikaalinen ominaispiirre on oleellinen osa liturgisten merkkien indeksistä ymmärtämisestä. Jumala koskettaa, pyhyys koskettaa, tullaan taivaallisen todellisuuden koskettamiksi: koetaan Isän rakkaus, pelastutaan ja liitytään Kristukseen, saadaan Pyhän Hengen lahjat ja tullaan siunatuiksi, saadaan synnit anteeksi,

89 Ks. Pyykkönen, Hannu & Pyykkönen, Petja S.A; Kasala 2006, 5.

90 Sinä olet kanssani 2006, 156.

91 Peirce 1955, 102 "An Index is a sign which refers to the Object that it denotes by virtue of being really affected by that Object. It cannot, therefore, be a Qualisign, because qualities are whatever they are independently anything else. In so far as the Index is affected by the Object, it necessarily has some Quality in common with the Object. It does, therefore, involve a sort of Icon, although an Icon of a peculiar kind; and it is not the mere resemblance of its Object, even in these respects which makes it a sign, but it is the actual modification of it by the Object."

92 Ks. Tambiah 1979, 153–154. "Thus the value of the concepts of indexical symbol and indexical icon for us is that they will enable us to appreciate how important parts of a ritual enactment have a symbolic or iconic meaning associated with the cosmological plane or content, and at the same time how those same parts are existentially or indexically related to participants in the ritual, creating, affirming, or legitimating their social positions and powers."

liitytään rakkaudessa aviolyhteyteen, ja lopulta saatetaan ja tullaan saate-  
tuiksi rukouksin tuonpuoleiseen.

Kolmas merkitsemisen ulottuvuus, joka liittyy toimitusten ikonisuuteen ja indeksikaalisuuteen, on niiden symbolisuus. Symboli-käsitteellä en tässä tarkoita mitä tahansa havaittua samankaltaisuutta tai yleistä metaforisuutta, vaan Peircen hahmottavalla tavalla merkin olemista sopimuksellisilla ja tavallisesti juuri yhteisöllisesti sopimuksellisilla tavoilla.<sup>93</sup> Ristin merkki merkitsee, koska se on paitsi ikoninen merkki kerran olleesta teloitusvälineestä myös sopimuksellinen uskonnon merkki sekä merkki uskonnollisesta toiminnasta, siunaamisesta ja/tai rukouksesta. Sopimuksellisia merkkejä joudutaan usein selittämään.

Näin kirkollisiin toimituksiin liittyy jo rubriikeissa ja erilaisissa ohjeissa paljon symboleja selittävää tulkintamateriaalia: yhteinen malja tarkoittaa tätä, kruunut tarkoittavat tätä, hiuksia leikataan koska... Kastepuku on valkoinen, koska...<sup>94</sup> Mutta sekä luterilaisissa että ortodoksisissa pyhissä toimituksissa tärkeimmät symboliset merkit jätetään tavallisesti selittämättä tai niitä avataan kasuaalipuheissa. Väitän, että tämä johtuu pääsääntöisesti siitä, että usein merkit selittävät itse itseään tai paremminkin selittyvät osana toimitusten kokonaisuutta. Kehollinen toiminta on jo kognitiota ja muovaa kognitiota. Keho ja mieli ovat yhdessä, ja ihmisen kehollinen toiminta on jo perusteissaan metaforien lähde.<sup>95</sup> Siksi voitelemista ei selitetä tapahtumahetkellä. Se on merkityksellinen voitelutekna, voidelluksi tulemisena. Merkkikokemus on merkitystä.

Merkki on ruumiissa ja merkitys on primääristi kehollisessa kokemuksessa ja sitten sekundäärisesti teon teologisessa reflektiossa, joka voidaan ilmaista sanoin, esimerkiksi: "Pyhän Hengen lahjan sinetti".<sup>96</sup> Toisaalta myös

93 Peirce 1955, 102–103 "A Symbol is a sign which refers to the Object that it denotes by virtue of a law... ...There must, therefore, be existent instances of what the Symbol denotes, although we must here understand by 'existent,' existent in the possibly imaginary universe to which the Symbol refers."

94 Näitä selittäviä tekstejä on runsaasti kirkollisten toimitusten oppaassa, *Sinä olet kanssani* 2006. Ks. esim. selittävä teksti albasta ja kastekynttilästä s. 44.

95 Perusmetaforan (primary metaphor) käsitteestä ks. Grady 1997, 26 "...I will refer to many primary metaphors, each of which by definition involves a binding of this kind between distinct concepts (i.e. primary source and target concepts), arising from primary scenes like those above, and the correlations that characterize them." Perusmetaforien ruumiillisuudesta ks. Grady 1997, 6–7, 162–174. Ks. myös Lakoff & Johnson 1999, 50–54.

96 Euhologion 1974, 35.

puhe, jonkin asian lausuminen jossakin tietyssä tilanteessa tietyille ihmisille on ruumiillinen teko. Puheaktit ovat myös performatiiveja. Myös sanoilla tehdään tekoja.<sup>97</sup> Sanat ja teot liittyvät toisiinsa pyhissä toimituksissa niin, että molemmat koetaan tai uskotaan vaikuttavina.

Kuinka paljon liturgisten toimitusten merkkejä tulee selittää, on kulttuurinen ja normatiivinen kysymys, ja voidaan myös kysyä, kuinka tai millä tavoin niitä myös voidaan selittää. Voiteleminen tai kastaminen tai hautaaminen ei ole varsinaisesti rationaalista toimintaa sellaisena kuin se arkiajattelussa tavallisesti ymmärretään. Ruumiilliset teot puhuvat omaa kieltään, aistien ja kokemuksen kieltä. Ne merkitsevät omilla ikonisilla ja indeksisillä tavoillaan joka tapauksessa, ja niihin liittyvät symboliset sopimukset merkityksistä. Ei ole mitenkään loogisen ”järkevää” valella lasta rituaalisesti vedellä tai voidella mirhalla tai laskea kukkia kuolleen haudalle. Mutta mitä rituaalin logiikka voisi olla muuta kuin omalla tavallaan ihmiselle kaikkein merkityksellisintä kokemusten ilmaisua sanattomilla merkeillä, merkeillä, jotka irtoavat arkisista yhteyksistään ja saavat uusia, ainutkertaisia merkityksiä samanaikaisesti yhteisön uskonilmaisissa ja ihmisen elämäntilanteessa? Liturgisia tekoja tekevät ja kokevat ihmiset sekä omaksuvat yhteisiä että muodostavat omia diskursiivisia merkitysrakenteitaan elämäntilanteidensa ja kokemustensa pohjalta. Merkin suhde merkittyyntä on aina samalla myös sen suhdetta interpretanttiin, ja interpretanttien, tulkinnosten, moninaisuus ja ketjuuntuminen hämmästytti jo Peirceäkin.<sup>98</sup>

Lopulta ikonisuus, indeksisyys ja symbolisuus liittyvät toisiinsa ja toimivat yhdessä. Sama liturginen tai sakramentaalinen merkki (vaikkapa kaste, tai voitelu tai ristinmerkki) voi toimia kaikilla kolmella merkitsemisen tavalla tuottaen ruumiillista liturgista kokemusta.

97 Austin 2000, 6–7 “What are we to call a sentence or an utterance of this type? I propose to call it a performative sentence or a performative utterance, or, for short, ‘a performative’. The term ‘performative’ will be used in a variety of cognate ways and constructions, much as the term ‘imperative’ is. The name is derived, of course, from ‘perform’, the usual verb with the noun ‘action’: it indicates that the issuing of the utterance is the performing of an action—it is not normally thought of as just saying something.”

98 Peirce 1955, 99–100 “A *Sign*, or *Representamen*, is a First which stands in such a genuine triadic relation to a Second, called its *Object*, as to be capable of determining a Third, called its *Interpretant*, to assume the same triadic relation to its *Object* in which it stands itself to the same *Object*. ...All this must equally be true of the Third’s Thirds and so on endlessly; and this, and more, is involved in the familiar idea of a *Sign*...”

Toimitusten performatiiviseen ruumiillisuuteen keskittymällä voidaan näin havaita sanatonta teologiaa, joka sekä liittyy toimitusten verbaaliseen ja sanalliseen ulottuvuuteen, että myös toteutuu siitä riippumatta, enemmän tai vähemmän omalakisesti. Sanat eivät vain selitä tekoja, vaan myös seuraavat tekoja ja ovat itsekin lopulta ruumiillisia tekoja. Väitän, että toimitusten koettuun immersiiivisyyteen vaikuttavat ratkaisevasti paitsi osanottajien ennakko-odotukset, erilaiset sosiaaliset ja kulttuuriset diskurssit myös se, miten sanat ja teot toteutuvat tai eivät toteudu kokemuksellisesti yhdessä. Pyhät toimitukset tuntuvat, koskettavat ja merkitsevät kehollisina akteina ja tunteina. Toimituksissa teko sanallistuu, ja Sana ruumiillistuu ja materialisoituu. Aineelliset teot ja merkit merkitsevät esittämällä kaltaisuutta, vaikutussuhteita ja sopimuksellista merkinä toimimista.

## 6.4 Ruumiilliset merkit ja pyhien toimitusten sakramentaalisuus

Pyhien toimitusten sakramentaaliksi ymmärretyt kirkollisten toimitusten ruumiilliset merkit liittyvät luterilaisuudessa erityisesti kastamiseen. Ortodoksisuudessa kaikki tässä artikkelissa kuvatut toimitukset ovat sakramentaalisia lukuun ottamatta hautauspalvelusta.<sup>99</sup> Kun sakramentaalisuuden ideaa tarkastellaan Peircen esittämin käsittein, voitaisiin puhua ikonisesta ja symbolisesta indeksisyydestä, jossa merkki ja sen objekti samastuvat toisiinsa: merkki on, mitä sen uskotaan merkitsevän. Tällöin lähestyttään samalla klassisia kristillisiä sakramenttiteologisia määritelmiä. Schmemmann kirjoitti:

Baptism being performed ‘in the likeness’ and ‘after the pattern’ of death and resurrection therefore is death and resurrection.” ... “In the Church everything is always *real*.<sup>100</sup>

Toimitusten erilaiset materiaalis-ruumiilliset ulottuvuudet voivat merkitä, että niissä aineettoman ja luomattoman ajatellaan ilmenevän aineellisessa todellisuudessa. Kirkollisissa toimituksissa materia ja materiaaliset teot

99 Siinäkin tosin annetaan vainajalle synninpäästöt. Ks. edellä luku 6.2.5.

100 Schmemmann 1974, 55, 127.

merkitsevät, koskettavat, ja niiden uskotaan vaikuttavan pelastavilla ja pyhitävillä tavoilla. Sakramentaalista uskon kokemusta sanoitetaan teologisella pohdinnalla. Sana tulee lihaksi, ilmenee maailmassa ja Hänen kirkkauttaan katsellaan (Joh. 1:14). Pyhän Henki toimii aineellisessa todellisuudessa. Augustinolaisittain ilmaisten: näkymätön armo saa näkyvät muotonsa<sup>101</sup> – mikä samalla tarkoittaa, että näkyvät muodot välittävät tai kantavat jumalallista vaikutusta. Sakramentaalinen ajattelu on inkarnatorista. Nämä teologiset tulkinnat pyhistä toimituksista ovat sakramentaalis-trinitaarisia ja sellaisina laajasti kristikunnan yhteistä perintöä, joskin niitä on osassa kristikuntaa, erityisesti kalvinistisessa reformaatioissa<sup>102</sup>, myös kiistetty ja tulkittu eri tavoin.

Viime vuosikymmenien suomalaisessa keskustelussa professori Martti Parvio on korostanut luterilaisen teologian alalla, että kirkollisten toimitusten keskeisenä sisältönä on ”rukouksen voiman ohjaaminen kohteeseensa”<sup>103</sup>. Tässä yhteydessä Parvio hyödyntää klassista *lex orandi – lex credendi* käsiteparia: ”Kasuaalioissa aivan erityisesti yhtyvät dogma ja rukous. Ensin kerrotaan, mistä on kysymys, annetaan tietopuolinen ilmoitus esimerkiksi lukemalla Jumalan sanaa. Siinä on lupaus uskolla vastaanotettavaksi: *lex credendi*. Lupaukseen liittyy sitten rukous, kastaminen, kätten päällepaneminen, jolloin *lex orandi* toteutuu. Jokainen kasuaalitoimitus on itse asiassa

101 James 2023, “When sacramentum was adopted as an ordinance by the early Christian Church in the 3rd century, the Latin word sacer (‘holy’) was brought into conjunction with the Greek word mystērion (‘secret rite’). Sacramentum was thus given a sacred mysterious significance that indicated a spiritual potency. The power was transmitted through material instruments and vehicles viewed as channels of divine grace and as benefits in ritual observances instituted by Christ. St. Augustine defined sacrament as ‘the visible form of an invisible grace or ‘a sign of a sacred thing.’ Similarly, St. Thomas Aquinas wrote that anything that is called sacred may be called sacramentum. It is made efficacious by virtue of its divine institution by Christ in order to establish a bond of union between God and man. In the Lutheran and Anglican catechisms it is defined as ‘an outward and visible sign of an inward and spiritual grace.’”

102 Ks. esim. Moore-Keish 2020, 529, “Calvin, for instance, defined a sacrament as ‘an outward sign by which the Lord seals on our consciences the promises of his good will toward us in order to sustain the weakness of our faith; and we in turn attest our piety toward him in the presence of the Lord and of his angels and before men’... With these words, Calvin affirmed Augustine’s definition of sacrament as visible sign (‘outward sign’) of invisible grace (‘God’s good will toward us’). Yet two further things are significant in Calvin’s definition: first, the agent of this grace-giving is clearly ‘the Lord’, not the human institution of the church; and second, in response to God’s grace, there is a clear emphasis on the human response: ‘piety.’”

103 Parvio 1989a, 131.

uhkayritys. Voimme olla varmoja sen onnistumisesta vain Jumalan lupaukseen luottaen rukouksen varassa. Kirkon kokemus osoittaa, että tällainen liturginen rukous, silloin kun ollaan kuuliaisia Jumalan tahdolle, tulee kuulluksi.”<sup>104</sup> Parvio käyttää siis kasteen sakramenttia esimerkkinä Jumalan sanan lupauksen ja kirkolliseen toimitukseen olennaisesti liittyvän ruumiillisen teon yhdistymisestä. Samalla yhdistyvät kirkon dogma ja rukous.

Parvion mukaan liturginen merkki (Parvio käyttää termiä ”symboli”) ”... ankkuroituu aina kirkon traditioon. Se ilmentää uskoa ”visuaalisesti tiivistetyin keinoin”, ja sillä voidaan ”ilmaista kristillinen käsite, jota ei ole mahdollista muulla tavalla ilmaista”.<sup>105</sup> Sanattomat ruumiilliset merkit siis ilmaisevat ainutlaatuisella tavalla ”kristillisen käsitteen”. Professori Pentti Lempiäinen puolestaan kirjoittaa, miten luterilaisissa pyhissä toimituksissa ”kirkon usko puetaan... sanoiksi ja symbolisiksi teoiksi”.<sup>106</sup> Usko siis ”puetaan” sanoiksi ja symboliteoiksi. Lempiäinen jatkaa: ”Niiden [pyhien toimitusten rakenteiden] keskeisimmän aineksen muodostavat sana sekä liturginen symboliikka ja toiminta”.<sup>107</sup> Lempiäisen korostus on näin olennaisesti augustinolainen ja luterilainen. Jumalan sana kohtaa symboliikan ja (ruumiillisen) toiminnan. Kirjoittaja olisi hyvin voinut lisätä, että myös Jumalan Sana inhimillisellä kielellä ilmaistuna on merkkien kieltä: ikuinen Sana pukeutuu Evankeliumissa inhimillisiin symbolimerkkeihin. Luterilaista sakramenttikäsitystä on luonnehdittu siten, että siinä Pyhän Hengen toiminta tapahtuu Sanan ja sakramenttien kautta kirkkoa konstituoiden.<sup>108</sup>

104 Parvio 1989a, 131.

105 Parvio 1989b, 180.

106 Lempiäinen 2004, 13.

107 Lempiäinen 2004, 15.

108 Luterilaisesta sakramenttikäsityksestä ks. esim. Maxwell 2015, 33, “Lutheran liturgical-sacramental theology has always rightly placed a central emphasis on the role of the Holy Spirit in the gracious and saving gifts of word and sacrament. It is ‘through the Word and the sacraments, as through instruments,’ says Article V of the Augsburg Confession, that ‘the Holy Spirit is given, and the Holy Spirit produces faith, where and when it pleases God, in those who hear the Gospel.’ Similarly, notes Luther in his Small Catechism, it is the Holy Spirit who ‘calls, gathers, enlightens, and sanctifies the whole Christian church on earth,’ and Lutherans have always looked to word and sacrament as the vehicles by which the Spirit does this.”

Pienessä Katekismuksessa Martti Luther kirjoittaa: ”Miten vedellä voi olla näin suuri vaikutus? Vastaus: Ei sitä vaikutakaan vesi, vaan veteen liittyvä ja vedessä oleva Jumalan sana sekä Jumalan sanaan luottava usko. Ilman Jumalan sanaa vesi ei ole mikään kaste, vaan pelkkää vettä. Jumalan sanaan liittyessään se kuitenkin on kaste, armoa tulviva elämän vesi ja ’uudestisyntymisen pesu Pyhässä Hengessä’, niin kuin pyhä Paavali lausuu kirjeessään Titukselle, sen kolmannessa luvussa: ’Hän pelasti meidät laupeutensa mukaan uudestisyntymisen pesun ja Pyhän Hengen uudistuksen kautta, jonka Hengen hän runsaasti vuodatti meihin meidän Vapahtajamme Jeesuksen Kristuksen kautta, että me vanhurskautettuina hänen armonsa kautta tulisimme iankaikkisen elämän perillisiksi toivon mukaan. Tämä sana on varma.’”<sup>109</sup>

Ortodoksista sakramenttikäsitystä on tiivistetysti kuvattu siten, että siinä yhdistyvät ymmärrys inkarnaatiosta, Kirkossa jatkuvasta helluntaista ja pelastuksesta jumalallistumisena.<sup>110</sup> Ihmiselämän päämäärä on *theosis*, jumalallistuminen. Tätä päämäärää kohti kuljettaessa Kirkon mysteerit välittävät jumallista armovoimaa eri ihmiselämän vaiheissa. Kolminaisuuden luomattomat energiat pyhittävät, ja Jumalan armovoima toimii synergiassa

109 Luterilaiset Tunnustuskirjat, Suomen evankelis-luterilainen kirkko, Vähä Katekismus, Pyhän kasteen sakramentti.

110 Ks. McDowellin (2011, 407) tiivis esitys: “The Greek term *mysterion*, equivalent to the Latin usage of sacraments, refers in Orthodox theology to Christ himself, to specific rites, and to any action or material thing which is an outward sign of the energy of divine grace. ...Significant for subsequent theological development is the Pauline equation of Christ as the *mysterion* who dwells within believers (Col. 1.27). This serves as the basis of a developing Orthodox theology of mystery and sacrament inextricably tied to the incarnation, an ongoing Pentecost, and the concept of salvation as deification. Foundational to this is the idea of sacrament or mystery as that which manifests Christ through the Holy Spirit, indwelling the believer and enabling his or her participation by grace in the life of Christ. On the one hand, the one true mystery is Christ himself. On the other hand, all actions and material things which signify the presence of Christ in the world are sacramental. Through the incarnation, the most mundane of material things – water, bread, wine, oil – become vehicles of the Spirit, underscoring the impact of the incarnation as redeeming all matter. The use of mundane materials incorporates a participant’s body and soul into Christ, an outward and visible act signifying an inward and divine grace; such as the external washing of the body and the soul’s cleansing from sin.”

ihmisen vapaan tahdon kanssa.<sup>111</sup> Mysteerien mysteeri on Eukaristia, johon kaikki kirkon sakramentit liittyvät.<sup>112</sup>

Ortodoksinen käsitys mysteereistä korostaa luodun yhteistoimintaa Luomattoman kanssa. Ortodoksinen kirkon liturgisessa elämässä voidaan havaita tämän korostuksen aineellisia ja visualisoituja toteutumia, kun kehoellinen toiminta ja erilaiset keholliset ja materiaaliset merkit muodostavat merkittävän osan liturgisen tapahtuman moninaisesta vuorovaikutuksesta. Tosin kaikessa sakramentaalisessa toiminnassa voidaan havaita samankaltaista vuorovaikutteisuutta: merkkien vuorovaikutteista tekemistä, merkitynä olemista ja merkityksi tulemista.

Ektenian päätyttyä [kastevevettä pyhitettäessä] pappi lukee ääneen seuraavan rukouksen:

*Suuri olet sinä, Herra, ja ihmeelliset ovat tekosi, eikä yksikään sana ole ihmeittesi ylistämiseen riittävä. (3). Sillä Sinä tahdollasi saatat kaiken olemattomuudesta olemiseen ja voimallasi ylläpidät luomakuntaa ja kaitselmuksellasi hallitset maailmaa...*

*...Sillä Sinä, Jumala, joka olet kuvaamaton, aluton ja sanoin selittämätön, tulit maan päälle, ottaen orjan muodon, ja tulit ihmisten kaltaiseksi. ... Sinä vapautit sukukuntamme ja syntymälläsi pyhitit Neitseeseen äitiyden ja koko luomakunta veisasi kiitosta sinulle ilmestymisesi johdosta. ... Sinä pyhitit myös Jordanin virrat lähettäen niihin taivaasta kaikkipyhän Henkesi ja murskasit vesissä piilevien lohikäärmeiden päät. Sinä itse, ihmisiä rakastava Kuningas, ole nytkin läsnä Pyhän Henkesi laskeutumisen*

111 Thomas 2011, (182–)187, “While on the one hand the nature or essence of God is unknown and beyond human comprehension, on the other hand the energies or operations of God interact with human freedom and raise the human person to knowledge of the uncreated. The energies mediate between the created and the uncreated. Orthodoxy understands grace as a deifying energy, salvation being the union of the divine energy and the human will or energy in synergy. Orthodoxy does not hesitate to describe grace as uncreated and has reservations about the Catholic scholastic formulation of grace as having a certain created modality in the soul.”

112 Steenberg 2011, 230: “The Eucharist is considered by Orthodox to be the chief of church’s mysteries, effecting the true communion of God and humankind and serving as the highest point of union, toward which all the sacraments aim.”



*kautta ja pyhitä tämä vesi (3). Anna siihen lunastuksen armo ja Jordanin siunaus... Sitten pappi tekee veteen kolmesti ristinmerkin samalla siihen puhaltaen ja lausuu: 'Musertukoon kalliin ristisi merkin alle kaikki vastustavat voimat (3).'<sup>113</sup>*

Eri kristillisissä traditioissa sakramenttien määrästä, merkityksestä, toiminnasta ja käytöstä on vallinnut erilaisia ymmärryksiä. Samalla on ilmeistä, että erilaiset käsitykset sakramenteista ja sakramentaalisuudesta liittyvät olennaisesti siihen, mitä merkityksiä ruumiillisille ja materiaalisille merkeille annetaan, ja kuinka niitä käytetään pyhissä toimituksissa. Mitä ruumiillisuus on, ja miten ruumiillisuus osallistuu ihmisen ja luomakunnan pelastukseen? Kaikki käyttävät kehollisia merkkejä – niitä on käytettävä – sillä ihmiset ovat ruumiillisia tai ruumiillis-henkisiä olentoja. Sen paremmin ortodoksisuudessa kuin luterilaisuudessaakaan ei ole havaittavissa ainuttakaan kirkollista tai sakramentaalista toimitusta, jossa keholliset merkit ja nonverbaali viestintä eivät toteutuisi tai toimisi tärkeissä rooleissa. Sakramentaalisuus ajatuksena näkyvän ja näkymättömän yhteenliittymisestä edellyttää ruumiillisuutta ja tekee ruumiillisuudesta sakraalia. Syntyy liturgisia eleitä, tekoja ja liturgista ruumiillisuutta.

## 6.5 Vertailu ja pohdinta

Voiko siis teologia olla nonverbaalia? Voi ja onkin – sekä nonverbaalia että sanoin ilmaistua liturgian teologiana ja sakramenttiteologiana. Ikoniset, indeksiset ja symboliset ruumiilliset merkit (ja näiden yhdistelmät) luovat, ilmaisevat ja kantavat teologisia merkityksiä – myös nonverbaalisti. Kirkollisten toimitusten opas toteaa, että ”Kristillisen uskon mukaan ihminen on kokonaisuus, jossa ruumiillinen, henkinen, sosiaalinen ja hengellinen ulottuvuus kuuluvat erottamattomasti yhteen.”<sup>114</sup> Olen päätenyt kirjoittamaan ruumiillisesta semiotiikasta ja ”sanattomasta teologiasta”, sillä on yllättävää, miten vähän näihin liturgisten toimitusten ulottuvuuksiin on aiemmin tutkimuksessa kiinnitetty huomiota.

113 Euhologion 1974, 27–29.

114 Sinä olet kanssani 2006, 7.

Vertailtaessa suomalaisten luterilaisten ja ortodoksisten pyhien toimistusten nonverbaalia toimintaa ja erityisesti liikettä ja haptisia toimintoja vaikuttaa äkisti siltä, että ortodoksien rituaalimaailma käsittää huomattavasti enemmän koskettamista ja liikettä sekä esineellistä ja aineellista haptiikkaa. Toisaalta kyse on ainakin osin näköharhasta. Myös läntisessä (ja myös luterilaisessa) riituksessa kaikki toimitukset ovat monin tavoin ruumiillisia, spatiaalisia ja haptisia. Kyse on rituaalisen toiminnan nyansoinnista ja detaljoimisesta, liturgisesta maximalismista tai minimalismista tai jostakin näiden välimaastossa toteutuvasta. Paljous voi pelkistää ja viedä ytimeen, ja vähäeleinen voi olla hämmästyttävän rikasta.

Yhteinen kantava perusrakenne kaikille tässä tarkastelluille toimituksille niin itäisestä kuin läntisestä traditiosta on niiden valmistautuminen-täyttymys -rakenne. Schmemmann kiinnitti tähän ominaispiirteeseen huomiota kirjoittaessaan kasteesta, mutta ilmiö on laajempi. Kun kirkko itsessään voidaan ymmärtää odotuksen ja täyttymyksen eskatologisenä yhteisönä<sup>115</sup>, ei ole hämmästyttävää, että myös pyhien toimitusten rakenteet kuvastavat tätä ymmärrystä. Initioivat toimitukset ja katumuksen sakramentti valmistavat eukaristiaan, ja pyhittävät tai siunaavat toimitukset viittaavat eukaristiaan tai voidaan viettää eukaristiaan liittyen.<sup>116</sup> Toimituksissa itsessään valmistaudutaan, odotetaan, kohdataan ja vastaanotetaan. Toimituksissa valmistautuminen on sisälle tulemistä, odotusta, liikettä kohti armon ja siunauksen välikappaleita, ja näitä seuraa täyttymys, saavuttaminen. Hautauksessa myös jättäminen ja luopuminen.

Irtautuminen ja liittyminen, ja monet rituaalitutkimuksen perusideat mukaan lukien liminaalitulassa oleminen voidaan nähdä toimitusten yhdistävinä rakenteellisina tekijöinä.<sup>117</sup> Niiden teologinen merkitys avautuu liittymisenä kirkon yhteyteen ja kristityn olemisessä yhteisössä, joka ilmenee liturgisina tekoina. Liturgiset teot muokkaavat kirkon jäseniä ja heidän

115 Schmemmann 1974, 16–18.

116 Erityisesti läntiset morsiusmessut ja läntinen perinne sielunmessuista tai ehtoollisenvietosta hautauksen yhteydessä. Ortodoksinen käsitys eukaristiasta sisältää itsessään ajatuksen eukaristian merkityksestä myös edesmenneille. Ks. esim. Cabasilas 1998, 96–97. Ortodoksien käsityksestä kaikkien muiden sakramenttien suhteesta eukaristiaan ”sakramenttien sakramenttina” ks. Schmemmann 1974, 116.

117 Näistä rituaalitutkimuksen peruskäsitteistä ks. esim. Grimes 2014, 185–210, erit. Grimesin tiivistelmä: ”Ritual is embodied, condensed, and prescribed enactment. This is a minimal definition.”

ruumiillisuuttaan. Käytetyt aineelliset merkit ovat sekä universaaleja ja kosmisia – vesi ja öljy<sup>118</sup>, valon kantaminen (tuohus kädessä), sormus sekä viinimalja ja maa (hiekkä) – että erityisiä, kuten mirha ja hiusten leikkaaminen, epitraakiili, ristin tai vainajan rinnalla olevan ikonin suuteleminen jne.

Luterilaisten ja ortodoksisten toimitusten todelliset erot löytynevät enemmän liturgian teologiasta ja sakramenttiteologiasta; siitä, miten liturgisen toiminnan teologiaa ja sisältöä sanoitetaan ja tulkitaan osana erilaisia teologisia perinteitä. Onko kyse sakramentista vai muusta pyhästä toimituksesta? Mitä sakramentaalisuus on? Välittääkö toimitus Pyhän Hengen armovoimaa tai Kristuksen läsnäolon? Miten ja millä tavoin Jumalan uskotaan toimivan aineellisessa maailmassa, ja kuinka aineellisia merkkejä tulisi käyttää osana kirkollista elämää?

Nämä kysymykset ovat olennaisesti myös kirkolliseen normatiivisuuteen avautuvia, ja niihin lopullisten tai määräävien vastausten antaminen ei kuulu tähän tutkimusartikkeliin. Samalla on kuitenkin tärkeää pohtia tutkimuksellisesti, millaisia nonverbaaleja, spatiaalisia ja haptisia merkkejä kirkkojen pyhät toimitukset sisältävät; kuinka niitä ohjeistetaan ja käytetään, ja kuinka merkit merkitsevät.

Pyhissä toimituksissa toteutuu merkittävää viestintää liikkeen, elein, esi-neellisin ja kosketuksen visuaalis-materiaalisiin merkeihin. Sanattomat liturgiset merkit merkitsevät ikonisina, indeksisinä ja symbolisina yhdistelminä sekä itsenäisesti että yhdessä sanojen kanssa. Persoonalliset ja yhteisölliset tulkinnat reflektovat tapahtumaa, ja liturginen toiminta ilmenee koettuina teologisina merkitysrakenteina. Liturgia on teologian lähde.

118 Schmemmann 1974, 39, 51.

# Lähteet ja kirjallisuus

## Lähteet

### Euhologion (käsikirja)

s.a. [https://www.ortodoksi.net/index.php/Euhologion\\_\(käsikirja\)](https://www.ortodoksi.net/index.php/Euhologion_(käsikirja))

### Kirkollisten toimitusten kirja

2004 Kirkollisten toimitusten kirja, Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Kasuaalitoimitukset. Hyväksytty kirkolliskokouksessa 8. marraskuuta 2003. [Helsinki:] Kirkkopalvelut 2004. Löytyy verkosta osoitteessa: [https://kirkkokasikirja.fi/toim/tietoa\\_toimitusten\\_kirjasta.html](https://kirkkokasikirja.fi/toim/tietoa_toimitusten_kirjasta.html).

### Häät. Avioliittoon vihkiminen – kaksi kruunua ja yhteinen malja.

s.a. <https://www.hos.fi/juhlat-ja-toimitukset/avioliittoon-vihkiminen/18.3.2023>.

### Kirkon sakramentit eli mysteerit

2019 <https://www.ort.fi/tutustu-ortodoksiseen-kirkkoon/sakramentit-eli-mysteerit> 29.3.2023.

### Kuolema ja hautaan siunaaminen.

s.a. <https://ort.fi/tutustu-ortodoksiseen-kirkkoon/kuolema-ja-hautaan-siunaaminen> 24.3.2023.

### Luterilaisen kirkon pyhät toimitukset: kaste ja ehtoollinen.

s.a. Suomen evankelis-luterilainen kirkko. <https://evl.fi/tutki-uskoa/kaste-ja-ehtoollinen> 28.3.2023.

**Luterilaiset Tunnustuskirjat**, Suomen evankelis-luterilainen kirkko, Vähä Katekismus. Pyhän kasteen sakramentti. <https://tunnustuskirjat.fi/vahakatekismus.html#pyhankasteen> 1.8.2023.

### **Patrologia Latina 051, S. Prosper.**

1846. [https://www.proquest.com/docview/MSTAR\\_2684150523?accountid=11365&tocViewMode=tocViewModeToc](https://www.proquest.com/docview/MSTAR_2684150523?accountid=11365&tocViewMode=tocViewModeToc) 24.3.2023.

### **Pyrrö, Romanos**

2008 Euhologion – требникъ. Katumuksen mysteerio. Послѣдованіе нь изповѣданіи. Kiuruveden ortodoksinen seurakunta. Ortodoksi.net [https://www.ortodoksi.net/images/f/f1/Euhologion\\_slaaviksi\\_synnintunnustus.pdf](https://www.ortodoksi.net/images/f/f1/Euhologion_slaaviksi_synnintunnustus.pdf) 24.3.2023.

### **Sairaana ripittäminen toimitus.**

s.a. Ortodoksi.net [https://www.ortodoksi.net/index.php/Sairaana\\_ripittamisen\\_toimitus](https://www.ortodoksi.net/index.php/Sairaana_ripittamisen_toimitus) 24.3.2023.

### **Pyykkönen, Hannu & Pyykkönen, Petja [S. A.]. Ristinmerkki.**

s.a. Ortodoksi.net. <https://www.ortodoksi.net/index.php/Ristinmerkki> 27.3.2023.

### **Sakramentit eli mysteeriot.**

s.a. Suomen ortodoksinen kirkko. <https://www.ort.fi/tutustu-ortodoksiseen-kirkkoon/sakramentit-eli-mysteeriot> 29.3.2023.

### **Sinä olet kanssani. Kirkollisten toimitusten opas**

2006 Suomen ev.lut. kirkkohallituksen julkaisuja 2006: 4. Helsinki: Kirkkohallitus, Jumalanpalvelus- ja musiikkitoiminta.

## **Kirjallisuus:**

### **Austin, J. L.**

2000 The Works of J. L. Austin: how to do things with words. J.O. Urmson & Marina Sbisa eds. Charlottesville, Va.: IntelLex Corporation. Electronic ed. <http://pm.nlx.com.libproxy.helsinki.fi/xtf/view?docId=austin/austin.01.xml;chunk.id=div.austin.words.7;toc.depth=1;toc.id=div.austin.words.7;brand=default>

**Bastubacka, Johan**

2021 Det Ortodoxa Ikonbegreppet - Leonid Ouspenskys ikonartikel från år 1952. Omtolkning och aktualisering. – Hymnos: hymnologian ja liturgiikan vuosikirja. 1–32. <https://www.hymn.fi/sites/hymn.fi/files/2021-01/Hymnos%202021%2C%20Johan%20Bastubacka.pdf>

**Cabasilas, Nicholas**

1998 A Commentary on the Divine Liturgy. J.M. Hussey & P.A. McNulty transl. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary press.

**Grady, Joseph Edvard**

1997 Foundations of Meaning: Primary Metaphors and Primary Scenes. Berkeley: University of California. Diss.

**Grimes, Ronald L.,**

2013 'Defining and Classifying Ritual', The Craft of Ritual Studies (online edn, Oxford Academic, 23 Jan. 2014), <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195301427.003.0008> 29.3.2023.

**James, Edwin Oliver**

2023 "sacrament". – Encyclopedia Britannica, 4 Jun. 2023, <https://www.britannica.com/topic/sacrament>. 29.7.2023.

**Johnson, Maxwell E.**

2015 The Church in Act: Lutheran Liturgical Theology in Ecumenical Conversation. Minneapolis: Fortress Press.

**Kasala, Kalevi**

2006 Ortodoksisuuden mitä, miksi, miten: kirkkotiedon käsikirja. Joensuu: Ortodoksisten nuorten liitto.

**Lakoff, George & Johnson, Mark**

1999 Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought. New York: Basic Books.

**Lempiäinen, Pentti**

2004 Pyhät toimitukset. Helsinki: Kirjapaja.

### **McDowell, Maria Gwyn**

2011 Mystery (Sacrament). – The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity. McGuckin ed. Oxford: Wiley-Blackwell. 407–408.

### **Moore-Keish, Martha**

2020 Sacraments. – The Oxford handbook of reformed theology. Allen, Michael & Swain, Scott R. eds. Oxford: Oxford University Press. 528–545.

### **Parvio, Martti**

1989a Rukous ja liturginen elämä. – Puheenvuoroja jumalanpalveluksesta. Toim. Esko Koskenvesa. Helsinki: Käytännöllisen teologian julkaisuja C 8 / 1989. Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. 124–137.

1989b Kirkollinen symboliikka lännen traditiossa. – Puheenvuoroja jumalanpalveluksesta. Toim. Esko Koskenvesa. Helsinki: Käytännöllisen teologian julkaisuja C 8 / 1989. Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. 167–181.

### **Paulaharju, Samuli**

1932 Härmän aukeilta. Porvoo – Helsinki: WSOY.

### **Peirce, C. S.**

1955 Philosophical Writings of Peirce. Selected and edited with the introduction by Justus Buchler. New York: Dover Publications.

### **Schememann, Alexander**

1974 Of Water and the Spirit. A Liturgical Study of Baptism. New York, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.

2003 Introduction to Liturgical Theology. Translated from Russian by Ashleigh E. Moorehouse. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.

**Tambiah, Stanley J.**

1979 A Performative Approach to Ritual. – Proceedings of the British Academy, Volume 65. Proceedings of the British Academy. 113–169.  
<http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/proc/volumes/pba65.html>

**Thomas, Stephen**

2011 Deification. – The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity. McGuckin ed. Oxford: Wiley-Blackwell. 182–187.





# OSA II





# 7 Kaste on avoin ovi yhteisöön – kasteliturgiasta ja kasteen toimittamisen käytännöistä

**Timo Helenius & Terhi Paananen**

## 7.1 Johdanto

Mikä on kasteen ydin? Mikä kasteessa on yhteistä eri kirkkoille? Mikä kastetoimituksessa on vuosisatojen aikana pysynyt samana ja mikä on muuttunut? Vastaavatko Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kastekäytännöt tunnustettua teologiaa? Tämä selvitys etsii vastauksia näihin kysymyksiin. Tarkastelemme kirkkomme perussakramenttia, kastetta, ja sen kaavaa, liturgiaa sekä koko kastetoimitusta. Nostamme ensin esiin niin raamatullisia ja varhaiskristillisiä kuvauksia kastetoimituksista kuin luterilaisen ja ekumeenisen kasteteologian keskeisiä näkökohtia. Sen jälkeen tarkastelemme kastekaavan kehittymistä ja sen pysyväisluonteisia ja muutoksen kohteeksi päätyneitä elementtejä. Kastekaavaa ihmetellään niin historiallisen kehityksen näkökulmasta kuin sisarkirkkojen nykyisiin kastetoimituksen kaavoihin verraten.

Kastetoimituksen kaavojen vertailu pakottaa ottamaan huomioon myös kasteen liturgisen kontekstin ja sen johdannaisena kasteeseen avautuvat

näkökulmat. Tämän tarkastelun rinnalle nostetaan meidän kastekäytännöjämme voimakkaasti ohjaavia paikallisia, hyvin omalajisiakin kulttuuriisia piirteitä. Selvityksessä tehtävät huomiot johtavat myös tarkastelemaan kasteeseen toimituksena kohdentuvia haasteita. Lopuksi esitämme joitain vaikeita, kirkkoamme haastavia kysymyksiä ja tulevaisuudessa mahdollisesti huomioitavia näkökulmia.

Tämän selvityksen käytännöllisinä johtopäätöksinä esitämme, että kasteet tulee toimittaa seurakunnan jumalanpalvelusten yhteydessä. Ehdotamme siis omaksuttujen kastekäytänteiden kriittistä arviointia ja niiden määrätietoista muokkaamista.

Tämän lisäksi esitämme ns. toisen raiteen mallia. Tämän voidaan katsoa liittyvän kasteen näkemiseen ei vain punktuaalisena toimituksena vaan osana seurakuntaan liittymisen, initiaation, prosessia. Tähän prosessiin kastetoimituksen lisäksi kuuluu myös opetus, konfirmaatio ja ehtoollinen jatkuvana kristittyinä elämisen tapana. Kasteiden rinnalle tulee rakentaa vaihtoehtoisia tilaisuuksia, joissa vastasyntynyt tai pieni lapsi toivotetaan tervetulleeksi omaan perheyhteenteensä uin ylipäättään elämään. Tämä on todettu erittäin tarpeelliseksi keskusteluissa millenniaali- ja postmillenniaalisukupolvien kanssa.

Selvityksessä käytetään erityisesti liturgianhistoriallista, liturgista, opillista sekä uskontososiologista tarkastelutapaa. Siitä huolimatta, että teksti pyrkii tarkastelemaan kastetta ja kastetoimitusta monipuolisesti, ei tässä yhteydessä ole ollut mahdollista huomioida tarpeellisessa laajuudessa kaikkia niihin kytkeytyviä näkökulmia. Viittaamme ekumeenisiin keskusteluihin ja niiden reseptioon. Tähän kirjoitukseen ei kuitenkaan ole ollut mahdollista sisällyttää laajempaa katsausta kirkkomme käymiin dialogeihin, joiden yhteydessä on otettu kantaa myös kasteeseen ja kasteteologisiin kysymyksiin. Erillisen selvityksen laatiminen tästä teemasta olisi hyödyllistä. Kirjoitus ei myöskään ole kirkkoon ja kirkkokäsitykseen liittyvistä maininnoista huolimatta kasteen ja kirkko-opin suhdetta tarkasteleva selvitys. Tällaisen ekklesiologisesti painottuneen erillisen selvityksen laatiminen olisi kasteen ohittamattoman teologisen merkityksen huomioiden välttämätöntä.

## 7.2 Kaste ennen ja nyt

Viimeisen sadan vuoden aikana kirkkojen kiinnostus kastetta kohtaan on syventynyt. Helluntailiikkeen syntymisen (1901, 1906) ja voimakkaan kasvun myötä, kaste nousi uudella tavalla niin teologien kuin tavallisten seurakuntalaistenkin keskusteluihin. Aikuiskastetta alettiin katsoa uudesta näkökulmasta ja samalla havahduttiin uudella tavalla lapsikasteen todellisuuteen. Vatikaanin toinen konsiili päätti uudistaa kastekaavan niin, että kaava ottaa huomioon sen, että kastettava on vauva ja häntä edustavat kastetilaisuudessa vanhemmat ja kummit. Kirkkojen maailmanneuvoston *Faith and Order* -komissio työskenteli kasteeseen ja ehtoolliseen liittyvien teologisten kysymysten ratkaisemiseksi useita vuosikymmeniä ja vuonna 1982 se julkaisi *Kaste, ehtoollinen ja virka* -asiakirjan (Baptism, Eucharist and Ministry, BEM-asiakirja). BEM-asiakirja toimii reseptioprosessiensa vaikutuksella edelleen ekumeenisten keskustelujen pohjana, ja kirkot tutkivat omia kastekäytäntöjään sen valossa. Samoin BEM-asiakirja on tukenut kirkkojen keskinäistä keskustelua ja yhteyspyrkimyksiä.<sup>1</sup>

Monet Suomen evankelis-luterilaisen kirkon käymät viimeaikaiset ekumeeniset dialogit kasteesta on mahdollista nähdä osana BEM-asiakirjan reseptioprosessia. Kirkkomme on ollut avoin kasteen teologiselle ja liturgiselle tarkastelulle. Kirkossa on myös oltu avoimia uusille kastetta koskeville tai siihen liittyville käytänteille. Kasteen muistamiselle on luotu rukoushetken kaava ja kastetta muistetaan myös messuissa, erityisesti pääsiäisyönä. Kastetta on pohdittu ja työstetty kehittämishankkeessa (2018–2020) tavoitteena kasteen merkityksen vahvistuminen suomalaisten perheiden elämässä.<sup>2</sup>

1 BEM-asiakirjan osalta erityisesti kasteteologista konvergenssia sekä universaalia ja luterilaista reseptiota on kuvattu Samuel Salmen väitöskirjassa ”Yksi Herra, yksi usko, yksi kaste”: Partisipaatioajatusten tulkinnat Faith and Order -liikkeen kastedialogeissa Lundista 1955 Budapestiin 1989 (STKS 170, Helsinki 1990). Kirkkojen maailmanneuvoston Faith and Order -komission myöhempi työskentely on tarkastellut kasteen keskinäisen tunnustamisen (”mutual recognition”) mahdollisuuksia. Ks. *One Baptism: Towards Mutual Recognition*, Faith and Order Paper No. 210, WCC (<https://www.oikoumene.org/resources/publications/one-baptism-towards-mutual-recognition-a-study-text>).

2 Kaste ja kummius -hanke oli kirkolliskokouksen hyväksymä kirkkohallituksen erillishanke vuosille 2018–2020. Ks. <https://evl.fi/plus/hankkeet/kaste-ja-kummius>.

Tästä huolimatta kasteeseen liittyy monia epäselvyyksiä ja tiedon puutetta työntekijöidenkin keskuudessa. On selvää, että kaste on ainoa ovi seurakunnan täyteen jäsenyyteen ja Kristuksen seuraajien joukkoon. Näin on ollut jo kristillisten seurakuntien alkuajoista lähtien läpi ekumeenisten kirkolliskokousten ja keskiajan, läpi reformaation ja monien poliittistenkin murrosten. Mikä siis kasteen toimittamisessa on pysyvää ja mitkä asiat ovat muokattavissa? Miten kastetoimitukseen omaksutut kulttuuriset konventiot muokkaavat käsitystä kasteesta? Onko kaste edelleen ainoa portti seurakunnan täysivaltaiseen jäsenyyteen tai pelastukseen?

### **7.2.1 Kasteen uusitamentilliset ja varhaiskristilliset juuret**

Kasteen toimittamisen tavat ja käytännöt ovat kehittyneet vähitellen. Kirkoilla ei ole koskaan ollut täysin yhtenäisiä kastekäytäntöjä tai yhtenäistä ymmärrystä kasteen merkityksestä. Koska kristinusko levisi ensimmäisten kristillisten vuosisatojen aikana nopeasti koko Välimeren maailmaan, syntyi eri puolilla myös erilaisia käytäntöjä ja tapoja toimia. Näitä yritettiin myöhemmin sovittaa yhteen niin sanotuissa ekumeenisissa kirkolliskokouksissa 300–700-luvuilla. Varhaisista lähteistä käy kuitenkin ilmi, että kaste ymmärrettiin kaikkialla merkittäväksi askeleeksi, kun joku halusi liittyä kristilliseen kirkkoon. Liittyminen Jeesuksen seuraajien joukkoon, seurakuntaan, tapahtui nimenomaan kasteen kautta.<sup>3</sup>

Kristillisen kastetoimituksen juuret löytyvät Raamatusta. Uuden testamentin kuvaukset kasteista ovat kuitenkin niin niukat, että kasteen käytänteitä ei voida kattavasti määrittää niiden pohjalta (ks. esim. Mark. 1:4–11; Mark. 10:38–39; Apt. 2:38; Matt. 28:19–20). Kooten voidaan todeta, että syntien anteeksiannon tuottava kaste tarkoittaa Uuden testamentin valossa – usein kääntymystä seuraavaa – henkilökohtaista vesikastetta joko ”Jeesuksen Kristuksen nimeen” tai ”Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen”. Samoin kasteeseen liittyy Jeesuksen normatiivisen opetuksen välittäminen edelleen.

Tämä väljyys kastekäytänteiden osalla tunnistetaan myös muutoin. Raamatun ulkopuolisesta varhaiskristillisestä kirjallisuudesta on erikseen

3 Bradshaw 2010, 4–6.

mainittava *Didakhe* eli Kahdentoista apostolin opetus ensimmäisen vuosisadan lopusta tai aivan toisen vuosisadan alusta. *Didakhe* kuvailee kasteen toimittamista. *Didakhen* katkelmasta käy ilmi kastekäytäntö tekstin synty-ympäristössä:

Mitä kasteeseen tulee, toimittakaa se näin: Kun olette lausuneet kaiken edellä sanotun [opetusmateriaalin], kastakaa upottamalla, Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen, virtaavassa vedessä. Jos sinulla ei ole käsillä virtaavaa vettä, kasta lämpimällä. Jos sinulla ei ole virtaavaa tai muuta vettä, valele vettä päähän kolmesti Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen. Ennen kastetta kastajan ja kastettavan tulee paastota, kuten muidenkin, jos pystyvät. Käske kastettavan paastota etukäteen yksi tai kaksi päivää.<sup>4</sup>

Raamatun ja *Didakhen* antamat mallit näyttävät kasteen keskeisen toiminnallisen ytimen: jonkinlainen veden käyttäminen kolmiyhteisen Jumalan nimeen.

Vaikka kastetoimitus ei ollut toteutukseltaan yhdenmukainen, voidaan kuitenkin hahmottaa, että se on varhaisimmista ajoista alkaen ollut yhteisöön liittävä tapahtuma. Kuten Gordon Lathrop toteaa, etenkin ”Uusi testamentti ei ole toimitusten käsikirja, eikä se anna kirkasta kuvaa varhaisista kristillisistä käytänteistä”.<sup>5</sup> Tästä huolimatta on mahdollista koota yhteen joitain näkökulmia, jotka Uuden testamentin tekstien nojalla vaikuttavat olevan kasteen hahmottamisen kannalta olennaisia.

Lathrop ottaa ensin esiin Apostolien tekojen kuvauksen helluntaipäivän kasteesta (Ap.t. 2:41). Huomiota herättää, että tämä kuvaus ei kosketa kasteen toimittamista vaan kasteeseen kytkeytyvää yhteisöllistä elämää. Lathropin mukaan olennaista tässä kuvauksessa on se, että ”seurakunta kuunteli ja noudatti uskollisesti apostolien opetusta” ja että ”uskovat elivät keskinäisessä yhteydessä, mursivat yhdessä leipää ja rukoilivat” (Ap.t. 2:42), samoin kuin se, että ”uskovat pysyttelivät yhdessä, ja kaikki oli heille yhteistä”; kaikille jaettiin ”sen mukaan kuin kukin tarvitsi” (Ap.t. 2:44–45).

4 Apostoliset isät, 130 (*Didakhe* § 7).

5 Lathrop 1998, 33.



Lathropin mukaan Uuden testamentin kuvauksissa keskeisintä on siis kasteen, ehtoollisen ja yhteisöelämän yhteys. Tämä korostuu hänen viittaessaan ensimmäiseen Korinttilaiskirjeeseen (1. Kor. 10:1–4) ja ensimmäiseen Pietarin kirjeeseen. Lathrop ottaa näistä etenkin jälkimmäisen Uuden testamentin tallettamaksi kasteen *ordon* kuvaukseksi:

Jos 1. Pietarin kirje on mahdollista ymmärtää kasteen katekeesiksi ja kirkkojärjestykseksi, kristityksi tulemisen prosessi tai järjestys (*order*) on [kirjeen mukaisesti] myös sama. Ylösousemuksen julistaminen ja eettisen muutoksen opettaminen (1:3–21) johtaa ”puhdistumiseen” (1:22) ja ”uudestisyntymiseen” (1:23). Tämä puhdistuminen Jumalan Sanan välityksellä – mikä voi olla viittaus kasteen vesikylpyyn – johtaa puolestaan yhteisölliseen rakkauteen (1:23; 2:1), syömiseen ja juomiseen (2:2–3), osallisuuteen yhteisössä, pyhään papistoon ja Jumalan kansaan (2:4–10) sekä moraalisiin ohjeisiin (2:11–). (...) Jokainen kaste Kristukseen tekee siis osalliseksi Jeesuksen omaa kastetta koskevien kertomusten merkityksistä (Mark. 1:9–11 ja sen paralleellit): kastettava upottautuu veteen Kristuksen kanssa, Henki laskeutuu ja Isän ääni kutsuu tämän kastettavan rakkaaksi lapsekseen, osalliseksi Kristuksen ruumiiseen. Tätä on kastaminen ”Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen” (Matt. 28:19). Mutta vedestä nouseva kristitty ei nouse paastoon ja kiusauksiin (ennakoiden Jordan-kertomusta seuraavaa Jeesuksen ristiä) vaan osallisuuteen ateriyhteydestä ja Kristuksen missioon. Ja jokainen kaste Kristukseen on osallinen hänen kuolemaansa ja ylösousemukseensa, hänen lopullista ”kastettaan” koskevien kertomusten merkityksistä (Mark. 10:38; Luuk. 12:50). Kastettava haudataan veteen Kristuksen kanssa, jotta voisi nousta ylös Kristuksen kanssa. Vedestä nouseva kristitty nousee osallisuuteen maailmaa muuttavasta, todistavasta ja yhteisöllisestä kokonaisuudesta (*assembly*) kaikkien niiden kanssa, jotka ovat Ylösousseessa.<sup>6</sup>

Kuten tästä koonnista käy ilmi, Lathrop tekee jyrkän jaon vettä käyttävien puhdistautumisriittien ja kasteen välillä. Toisin kuin toistettavat puhdistautumisriitit, kaste kertakaikkisena ei ole vain yksilöllinen tai yksilöä

6 Lathrop 1998, 33–35.

koskettava; kaste liittää niin Kristukseen kuin Kristukseen uskovien, Jumalaa palvelevien kastettujen yhteisöön. Kolmiyhteisen Jumalan nimeen kastaminen tarkoittaa siten tosiasiallisesti ”Jumalaan luottamisen oppimista ristiinnaulitun [ja ylösnousseen] Kristuksen kanssa Hengen [perustamassa] yhteisössä eläen”.<sup>7</sup>

Mitä tahansa kasteeseen liittyviä käytäntöjä Uudessa testamentissa tai varhaisissa seurakunnissa olikaan, on selvää, että niiden ymmärtämisessä oli kuitenkin myös eroavaisuutta. Kasteen on tulkittu merkitsevän syntien anteeksiantamista ja Pyhän Hengen lahjaa (Ap.t. 2:38), uutta syntymää veden ja Pyhän Hengen kautta (Joh. 3:5, Tiit. 3:5–7), vanhasta elämästä luopumista ja uuden päälle pukemista eli Kristuksen vanhurskauteen pukeutumista (Gal. 3:27, Kol. 3:9–10), liittymistä kristittyjen yhteisöön (1. Kor. 12:13), peseytymistä, pyhittymistä ja vanhurskauttamista Kristuksessa ja Pyhässä Hengessä (1. Kor. 6:11), valaistumista (Hepr. 6:4, 10:32), Pyhän Hengen voitelua (2. Kor. 1:21–22; 1. Joh. 2:20, 27), Jumalan kansaan tai Jumalalle kuuluvaksi merkitsemistä (2. Kor. 1:21–22; Ef. 1:13–14, 4:30; Ilm. 7:3) ja yhdistymistä Kristukseen ja hänen kuolemaansa, hautaamiseensa ja ylösnousemukseensa (Room. 6:3–11; Kol. 2:12–15).

Näistä Uuden testamentin kohdista voidaan myös nähdä suora linkki kastekaavan moniin toimintoihin: öljyllä voiteluun ja käten päällepanemiseen, valkoisiin vaatteisiin pukeutumiseen, ristinmerkin tekemiseen, valoon eli kynttilöihin sekä vedellä pesemiseen.

Käten päällepanemiseen on syytä kiinnittää huomiota, sillä se on alusta alkaen ollut keskeistä kasteen toimittamisessa. Aiheesta kirjoitetaan enemmän tähän kokoelmaan sisältyvässä, konfirmaatiota käsittelevässä artikkelissa; konfirmaatiossa tapahtuva käten päällepanemisen siunaus on oikeastaan kasteessa tapahtuneen siunauksen toisto. Käten päällepanemisen kautta ajateltiin ihmisen ei vain tulevan siunatuksi vaan saavan Pyhän Hengen lahjan, Pyhän Hengen sinetin. Se lahja annetaan kokonaisuudessaan ihmiselle jo kasteessa. Konfirmaatio siis tapahtuu jo kasteessa, niin kuin esimerkiksi ortodoksisessa kirkossa ajatellaan. Luterilaisessa traditiossa konfirmaatio ja käten päällepaneminen erkanivat kasteesta reformaation jälkeen ja käten päällepanemisen yhteyteen kehitettiin pedagogista toimintaa eli rippikoulu.

7 Lathrop 1998, 36.

Irrallinen konfirmaatiotoimitus ei kuitenkaan vähennä kasteessa toimitettavaa kätten päällepanemisen merkitystä. Kastetoimituksen keskeisin sisältö: eksorkismi, uskontunnustus, kastaminen ja kätten päällepaneminen kuuluvat yhteen niin tiiviisti, että niitä ei tulisi kaavassa ajallisesti erottaa toisistaan vaan niiden tulisi tapahtua jatkumona eli peräkkäin. Niiden hajoittaminen itsenäisiksi osiksi ja irralleen toisistaan, niin kuin kasteen ja konfirmaation kohdalla on käynyt, näyttää heikentävän kummankin toimituksen ymmärtämistä ja merkityksellisyyttä.<sup>8</sup>

## 7.2.2 Kaste varhaiskirkollisena initiaatoriittinä

Lathropin Uudesta testamentista johtama varhaiskristillinen kastekäsitys on mahdollista summata ajatukseen, että kaste on osallisuutta ja elämää Kristus-yhteisössä. Käsite, vaikkakin konstruointi, ei ole ristiriidassa varhaiskristillisten lähteiden kanssa. Tämän vahvistaa muun muassa Justinos Marttyyrin *Ensimmäiseen apologiaan* sisältyvä kuvaus kasteesta ja sen yhteydestä eukaristiaan, diakoniaan ja yhteisölliseen olemiseen tapaan. Myös Justinoksen mukaan kaste on initiaatio uuteen ja uudenlaiseen elämään.

Uusi testamentti kertoo useissa kohdissa, miten Jeesus haastoi ihmisiä jättämään taakseen entisen elämänsä ja ryhtymään hänen seuraajakseen. Hyviä esimerkkejä tästä ovat apostolit, jotka jättivät taakseen kalastajan ammattinsa lähtiessään seuraamaan Jeesusta tai Sakkeus, joka palautti vääryydellä hankkimaansa varallisuutta. Jeesus kutsui uuteen elämään. Tämä kutsu jäi pysyvästi kristilliseen uskoon: ihmisiä kutsuttiin ennen ja kutsutaan edelleen jättämään taakseen vanha elämä ja tarttumaan uuteen. Uusi elämä tarkoitti uuden yhteisön jäsenyyttä ja ystävyyttä, uutta elämäntapaa, uutta suhdetta Jumalaan. Myöhemmin tätä muutosta on kuvattu teologisilla sanoilla kuten syntien anteeksiantaminen, armo ja pelastus.

Jeesuksen seuraajaksi ryhtymisessä tai varhaiseen kristilliseen seurakuntaan liittymisessä voidaan nähdä nykypäivän näkökulmasta tarkasteltuna siirtymäriitin piirteitä. Siirtymäriitteihin kuuluu yleensä kolme vaihetta. Ensimmäisessä vaiheessa taakse jätetään vanha elämä ja sen tavat. Silloin erotetaan entisestä yhteisöstä tai vetäydytään yksinäisyyteen. Toinen vaihe pitää sisällään muutoksen, transition. Sitä kuvataan myös rajalla olemisen

8 Johnson 2007, 360–361.

kokemukseksi, jossa ei olla enää vanhan yhteisön jäseniä, mutta ei vielä uudenkaan yhteisön täysivaltaisia jäseniä. Tähän vaiheeseen kuuluu perehtyminen uuden yhteisön ja uuden elämän pelisääntöihin ja tapoihin. Viimeinen vaihe on vastaanotto uuteen yhteisöön, kun jäsen katsotaan siihen valmiiksi. Se yleensä tapahtuu suuren juhlan kera, johon usein kuuluu rituaalinen ateria. Tällaisen prosessin kautta uusi jäsen kuolee entiselle elämälleen ja syntyy uuteen yhteisöön.<sup>9</sup>

Kristillinen kasteprosessi näyttää seuraavan samankaltaista järjestystä. Seurakunnan jäsenyyteen pyrkijä (eroaa edellisestä uskonnollisesta yhteisöstä ja) aloittaa kristinuskoon perehtymisen jossain seurakunnassa ohjaajan johdolla. Perehtymistä seuraa juhla, jossa liittyjä kastetaan, siunataan käten päällepanemisella ja hän osallistuu ehtoolliselle ensimmäisen kerran. Näin hänestä tulee yhteisön täysivaltainen jäsen. Juhlaa seuraa vaihe, jossa uusi jäsen johdatetaan syvemmälle yhteisön opetuksiin ja käytäntöihin, pyhiin salaisuuksiin niin kuin joissain traditioissa on tapana sanoa. Tämä syvempi opetuksen vaihe saattaa jatkua useita vuosia.

Jeesus kutsui ihmisiä nimenomaan ateriyhteyteen. Jeesuksen seuraaminen oli ateriyhteyttä monien erilaisten ihmisten kanssa, kuten evankeliumit hyvin kuvaavat. Tähän yhteyteen Jeesus lähetti seuraajansa kutsuun muitakin (Matt. 28:16–18; Mark 16:14–16); liittyminen ateriyhteyteen tapahtui nimenomaan puhdistautumisen eli kasteen kautta.

Jeesuksen ajan kulttuurissa ateriyhteys oli keino pitää yllä yhteiskunnan järjestystä ja tapoja. Jeesus käänsi sen pääläelleen: rikkaat avasivat kotinsa köyhille ja nälkäisille, juutalaiset ja pakanat, syntiset ja pyhät söivät samassa pöydässä. Jeesuksen uudessa ateriyhteydessä rakennettiin uudenlaista maailmaa. Sen vuoksi häntä pidettiin yhteiskuntarauhan kannalta vaarallisena.<sup>10</sup> Jeesuksen omassa toiminnassa ei ollut merkkejä siitä, että aterioille osallistujilta olisi vaadittu tiettyjen tapojen noudattamista. Evankeliumit ennemminkin antavat kuvan, jossa halu seurata Jeesusta syntyi nimenomaan yhteisellä aterialla, ja muutos oli sen seurausta.

Jeesuksen kuoleman ja ylösnousemuksen jälkeen ateriyhteydestä tuli kristittyjen tuntomerkki. Arkeologisissa tutkimuksissa löydettyt varhaisten kristittyjen kokoontumispaikat kertovat, että yhteinen ateria oli

9 Johnson 2007, xviii.

10 Johnson 2007, 5.

kokoontumisten keskiössä. Samat löydöt kertovat, että ateriointipaikkojen yhteyteen rakennettiin pesupaikkoja, altaita, joissa kasteet toimitettiin. Jo Apostolien tekojen helluntaikuvauksessa Pietari kehottaa kuulijoitaan: ”Kääntykää ja ottakaa itse kukin kaste Jeesuksen Kristuksen nimeen, jotta syntinne annettaisiin anteeksi. Silloin te saatte lahjaksi Pyhän Hengen” (Ap.t. 2:39, 41).

Jeesuksen toimintaa tai varhaisen kirkon käytäntöjä ei voida suoraan siirtää tähän päivään. Niistä voidaan kuitenkin havaita, miten erottamattomia ovat ehtoollinen ja seurakunta, erityinen ateriyhteys ja yhteisö, yhdessä syöminen ja opetuslapseus, messu ja virka. Kristillisten initiaatoriittien tutkimuksessaan Maxwell Johnson alleviivaa tätä yhteyden aspektia: ”Kirkko, johon meidät on liitetty, millä tahansa tavalla, koostuu ateriyhteydestä Jeesuksen opetuslasten kanssa, Jeesuksen seuraajien ja palvelijoiden yhteydestä, joiden identiteetti ja yhteisöön kuuluminen vahvistuu ja rakentuu yhteisillä aterioilla.”<sup>11</sup> Johnsonin tulkintaa seuraten pohjimmiltaan kyse on siten ateriakutsusta, siihen vastaamisesta ja sen mukaan elämisestä. Palaamme kasteen ja eukaristian yhteyteen myöhemmin tässä artikkelissa.

## 7.3 Kasteen ydinkohtia tunnustuskirjoista

On mahdollista ajatella luterilaisen kastekäsityksen olevan samalla jatkumolla varhaiskristillisen elämänmuodon kanssa. Luterilaista kasteen teologiaa – mikä selittää miksi luterilainen kirkko toimittaa kastetoimituksia – tulee lähestyä armonvälineteologian näkökulmasta. Kyse on tällöin teologiasta, jossa säilyy side niin pelastusoppiin kuin kristilliseen praksikseen. Tämän praksiksen keskeisenä piirteenä on yksilön liittyminen ja kuuluminen vanhurskauttamisen lahjoja kantavaan ja harjoittavaan yhteisöön: Kristuksen ruumiiseen. Lutherin mukaan ”Pyhällä Hengellä on maailmassa sitä varten erityinen yhteisö, äiti, joka Jumalan sanalla synnyttää jokaisen kristityn ja kantaa häntä”.<sup>12</sup> Tähän liittyen ”aivan kaikki on sen varassa, pidetäänkö kastetta voimallisena, ihanana ja tärkeänä asiana”.<sup>13</sup> Tätä lausumaa

11 Johnson 2007, 6.

12 *Iso katekismus* (IK) II, 42; Tunnustuskirjat 1990, 380.

13 IK IV, 7; Tunnustuskirjat 1990, 400.

on mahdollista lukea paitsi pelastusopillisesti myös edellä kuvatun yhteisöllisen kastekäsityksen valossa.

### 7.3.1 Luterilaisen kasteen augustinolaiset juuret

Armonvälineet, sana ja sakramentit, ovat Lutherin mukaan pelastuksen suhteen paitsi luovuttamattomia, myös määriteltävissä: ”Meidän täytyy siis pitää lujasti kiinni siitä, että Jumala ei tahdo olla tekemisissä ihmisten kanssa millään muulla tavalla kuin sanan ja sakramenttien välityksellä.”<sup>14</sup> Sana ja sakramentit ovat vaikuttavia armon merkkejä (*signa et instrumenta*), jotka ovat juurtuneina armon todellisuuteen ja välittävät sen, itse Kristuksen ja hänen pelastavan työnsä.

Lutherin useasti käyttämä kiteytys *accedat verbum ad elementum et fit sacramentum* – sakramentin olemus on materiaaliseen elementtiin yhdistynyt sana ja lupaus – paljastaa kuitenkin näiden olemuksellisen yhteyden. Sanassa olevan armon lupauksen yhdistyminen aineen ”elementtiin” tuottaa inkarnaation todellisuudesta yhtäältä todistavan ja toisaalta sen välittävän sakramentin. Sana on tällöin painettavissa sydämeen sekä silmin että korvin, kuten jo vanhan kirkon ajalta periytyvä määritelmä toteaa. Melanchthonin sanoin: ”Augustinus onkin sattuvasti sanonut sakramenttia näkyväksi sanaksi, koska silmät havaitsevat jumalanpalvelustoimituksen, joka on kuin sanan kuva ja ilmaisee samaa kuin sana. Kummankin vaikutus on siis sama.”<sup>15</sup> Jotta kaste armonvälineenä tulee ymmärrettäväksi, on siis tarpeen hahmottaa se ehtoollisen kanssa ”näkyväksi sanaksi”.

lankaikkisen pelastuksen ehtona on kaste. Luterilainen käsitys kasteen välttämättömyydestä, myös lasten osalta, seuraa augustinolaista tulkintaa, joka vahvistettiin Karthagon synodissa vuonna 418. Taustalla on kysymys ihmisestä ja hänen olemuksestaan, siis synnin käsitteen oikeasta ymmärtämisestä. Synti ei augustinolaisen käsityksen mukaan ole ensisijaisesti moraalinen vaan ontologinen kategoria. Ontologisesti turmeltuneena ihminen ei itsekykeneväisyyden varaisesti voi lähestyä Jumalaa vaan tarvitsee armon lahjaa – sovitusta ja lunastusta.<sup>16</sup>

14 *Schmalkaldenin opinkohdat* (SO) III. 8, 10; Tunnustuskirjat 1990, 376.

15 *Augsburgin tunnustuksen puolustus* (AC) XIII, 5; Tunnustuskirjat 1990, 186.

16 Rigby 2015, 115–129. Kastetta koskevista reformaatioajan kiistoista, ks. Arffman 1994.

Kasteen syvin olemus onkin yhdistyminen Kristuksen kuolemaan ja ylösnousemukseen, ja sillä tavalla syntien anteeksiantamuksen saaminen ja iankaikkisuuden lupaus, johon uskolla tartutaan (Gal. 3:26–29). Augsburgin tunnustus toteaa tämän armon tulevan lahjoitetuksi kasteen välityksellä:

Kasteesta seurakuntamme opettavat, että se on välttämätön pelastukseen (*necessarius ad salutem*) ja että Jumalan armo annetaan kasteen välityksellä (*per baptismum offeratur gratia Dei*). Lapset tulee kastaa, jotta heidät kasteen kautta annettaisiin Jumalan huomaan ja näin otettaisiin Jumalan armoon. Ne tuomitsevat kasteenuusijat, jotka hylkäävät lapsikasteen ja väittävät lasten pelastuvan ilman kastetta.<sup>17</sup>

Kasteen sakramentissa ihmiselle lahjoitetaan (*donatur*) ja hänelle vuodatetaan (*infunditur*) ensi kerran Kristuksen vanhurskaus eli hänet yhdistetään Jumalaan. Kasteella on siis kertakaikkinen ja ratkaiseva funktio pelastuksessa. Tämä koskee käsitystä itse kasteen aktista. Lutherin mukaan kastettaessa Jumalan nimeen, kastetta eivät suorita ihmiset vaan Jumala itse, joka toimii *in momento* aktin hetkellä. Ihmisen usko on armon, ja armonvälineenä toimivan kasteen suhteen puhtaasti reseptiivinen, otetaanhan kasteessa vastaan ihmisen ulkopuolelta tuleva vieras vanhurskaus (*justitia aliena*). Tästä syystä kastetta, uskoa ja seurakuntaa pidetään erottamattomina niin, että ei voi olla kahta muuta ilman kolmatta.

### 7.3.2 Kasteen erottaa kylvystä Jumalan sana

Kaste on siis sekä Jumalan asettama että Jumalan oma teko siitä huolimatta, että kasteessa vuodatettu usko on meissä tapahtuva Jumalan teko, ja että välikappaleena on kasteen vedellä valeleva ihmiskäsi ja lupauksen sanat lausuva ihmissuu. Luterilaisen tulkinnan mukaan vedellä on kuitenkin luovuttamaton asema kasteessa – kaste on materiaan, veteen, kytkeytynyt evankeliumin muoto:

Uskolla tulee olla jokin kohde, eli jotakin, mistä se voi pitää kiinni ja minkä varassa se voi luottavaisesti seistä. Näin usko siis kiinnittää

17 Augsburgin tunnustus (CA) IX; Tunnustuskirjat 1990, 55.

koko huomion veteen. Se uskoo, että vesi on kaste, täynnä pelkkää pelastusta ja elämää, ei kuitenkaan sinänsä, tästähän on jo kylliksi puhuttu, vaan sen vuoksi, että vesi on yhdistynyt Jumalan sanaan ja asetukseen ja että Jumalan nimi on liittynyt veteen. Kun uskon tämän, en silloin usko mihinkään muuhun kuin Jumalaan, joka on antanut ja istuttanut veteen sanansa ja joka tarjoaa meille tämän ulkonaisen aineen, jotta me siihen tarttumalla voisimme tarttua tuohon aarteeseen.<sup>18</sup>

Kaste koostuu erottamattomasti yhteenkietoutuneista merkeistä eli vedestä ja Jumalan sanasta. Sanaa voidaan tarkastella kasteen yhteydessä kolmesta näkökulmasta: Jumalan käskynä (*mandatum, institutio*), kastelausemana (*in nomen Dei*) ja lupauksena (*promissio*). Näin vesi ei ole vain kuva tai pelkkä materia, vaan kasteen aktissa itse Jumala toimii vedessä, tuottaen ”uudestisyntymisen pesun”. Pelastava lupauksen sana sitoutuu kuitenkin veteen.

Kastetta ja kasteessa ei tosin vaikuta vesi sinänsä, vaan veteen liittyvä ja vedessä oleva Jumalan sana sekä tähän sanaan luottava usko.<sup>19</sup> Vailla sanaa ja lupausta olevaa kastetta voitaisiin Lutherin puolesta nimittää vaikkapa kylvyksi.<sup>20</sup> Kielikuva kylvystä liittyy kasteen muotoon; Luther näyttää tukevan aikansa käsitystä upotuskasteesta.<sup>21</sup>

Suurin paino on kuitenkin kasteen aktilla ja siten sisällöllä eikä sen toteuttamismuodolla. Tästä on esimerkkinä myös Lutherin *Vähä Katekismukseen* liitteenä sisältyvä kasteen toimittamisen ”saksannettu ja uudistettu kaava”, jonka saatesanoissa viitataan juuri sisällön ensisijaisuuteen. Vain Sana tekee kasteesta ”armon tulvivan”. Tämä kasteen varsinainen sisältö, kasteessa todellisesti läsnäoleva Jumalan sana, on Lutherin mukaan aarteena ”suurempi ja jalompi kuin taivas ja maa”. Tämän aarteen vastaanottaa siihen uskolla luottava.<sup>22</sup>

18 IK IV, 29. Tunnustuskirjat 1990, 403–404.

19 Huovinen 1987, 75–82.

20 Ks. IK IV, 22; Tunnustuskirjat 1990, 402.

21 Ks. esim. IK IV, 65; Tunnustuskirjat 1990, 407. Ks. myös Lathrop 1998, 33–35.

22 IK IV, 32–34; Tunnustuskirjat 1990, 403.



### 7.3.3 Kaste on osallisuus Kristukseen ja pyhien yhteisöön

Kasteeseen kuuluu luterilaisen käsityksen mukaan olennaisesti myös osallisuus eli partisipaatio. Kaste on asetettu henkilökohtaisesti vastaanotettavaksi armon merkiksi. Kasteen soteriologinen näkökulma on siksi sekä *pro me* että *pro nos*. Kastettu tulee osalliseksi Kristuksen persoonasta ja hänen suorittamastaan pelastustyöstä, syntyy uuteen elämään ja puhdistautuu synnin turmeluksesta. Kasteen sisältönä on tiiviisti ilmaistuna *unio cum Christo*. Kristus antaa kastetulle ”iloisessa vaihtokaupassa” vanhurskautensa ja ottaa kannettavakseen tämän synnin. Tätä vanhurskauttavaa uniota sekä kuvastaa että toteuttaa myös liittyminen pyhien yhteisöön eli kristillisen kirkkoon. Kastettu liittyy Kristuksen tunnustajien joukkoon eli tulee osaksi Kristuksen ruumista. Kaste muodostaa kristityn identiteetin lähtökohdan ja sen toteuttamisen mahdollisuuden, pyhien yhteyden. Kasteeseen liittyy siten myös tässä pyhien yhteisössä ja yhteydessä tapahtuva kasvu.<sup>23</sup>

Vaikka kasteeseen uskolla tarttuva on kasteen välittämän ja ilmaiseman Jumalan suosion (*favor*) tähden jo vanhurskas ja uudestisyntynyt (”formaalinen” tai ”forensinen” vanhurskauttamisen aspekti), on kastettu edelleen taipuvainen syntiin ja Jumalan tahdosta luopumiseen. Kastetussa asuva Kristus tekee siksi työtään hänessä muovatakseen häntä enemmän kaltaiseksi ja kitkeäkseen ”vanhan Aatamin” pois täydelleen (”efektiivinen” vanhurskauttamisen aspekti). Tätä elämänmittaista aspektia voidaan nimittää kasteen sisältämäksi lahjaksi (*donum*). Lahjan sisältö on kasvaminen Kristuksen yhteydessä sekä osallisuus Hänen jumalalliseen luontoonsa.

Kerran toimitettu sakramentaalinen kaste on pätevä ja vaikuttava, mutta kastetun tulee kuitenkin aina uudelleen tulla ”kastetuksi uskolla”. Vanhurskauttamisopillisesti ilmaistuna tulee siten tehdä jako ”vieras vanhurskaus” (*iustitia aliena*) ja tämän täydellistävä ”toinen vanhurskaus” (*iustitia propria* tai *iustitia nostris*), mutta samalla ymmärtää niiden kuuluvan yhteen ja samaan vanhurskauttamisen kokonaisuuteen.

Kaste on tästä moninaisesti vaikuttavasta luonteestaan huolimatta luterilaisen opintulkinnan mukaan nimenomaisesti armonväline, ei jo saadun tai edeltäkäyvän armon sinetti. Se on kokonaan Jumalan teko meille (*sine nobis*) ja meissä (*in nobis*), vaikka ihminen vastaanottaa sen uskolla. Usko kuitenkin nojaa kasteessa saatuun armoon ollen vastaus tähän Jumalan

23 IK IV, 41–42; Tunnustuskirjat 1990, 404.

työhön.<sup>24</sup> Luterilaisuus ei tämän vuoksi erota vesikastetta ja ”Hengen kastetta” toisistaan. Usko ja kaste liittyvät siten toisiinsa, ja pelastus toteutuu uskolla luottaessa kasteen lupaukseen. Tätä luottamista varten kastetuille myös opetetaan, minkä lahjan he ovat saaneet ilman omaa ansiotaan. Tätä opettamista tapahtuu myös kirkon liturgiseen elämään liityttäessä, erityisesti messussa.

### **7.3.4 Kasteen teologia ”numquam sola”**

Tämän tiiviin tarkastelun jälkeen kysymykseksi jää, millä tavoin tämä teologia tulee näkyväksi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kasteiden yhteydessä. Miten näkyy esimerkiksi se, että kaste on pelastukseen välttämätön, ja miten toteutuu kasteen kautta liittyminen Kristuksen ruumiiseen ja pyhien yhteisöön sekä siihen kytkeytyvä velvoite elää Kristuksen muotoista elämää palvellen iankaikkisuuden lahjoja jakavan seurakuntaäidin helmoissa?<sup>25</sup> On myös kysyttävä, miten toteutuu ajatus kasteen armoon päivittäin palaamisesta ja sisäistetyistä halusta oppia enenevästi lisää autuuden tuoneesta iankaikkisuuden lahjasta?

Myös sitä on kysyttävä, miten kastekäskyn kehoitus opettaa toteutuu. Mitä Jeesus tarkoitti opettamisella? Ja mitä Luther? Mitä se merkitsee tänään? Lopuksi, miten tämä edellä kuvattu teologia ja toisaalta kastekäytännöt ovat vähintään sopusoinnussa toistensa kanssa – vai onko syntynyt tarve arvioida joko käytäntöjen muokkaamista tai tunnustusmateriaalin antaman teologisen ymmärryksen laajentamista? Onko todettava, että kasteen teologian ja omaksuttujen käytäntöjen välillä on tosiasiallisesti jännite, ellei peräti ristiriita?

## **7.4 Kastekaavassa teologia muuttuu käytännöiksi**

Vuonna 1982 julkaistun BEM-asiakirjan reseptio osoittaa kirkkojen välille syntyneen lähentymistä niin kasteen teologiassa kuin kristityksi tulemisen

24 Peura 2001, 212–214 ja 217–220.

25 Ks. IK II, 42; Tunnustuskirjat 1990, 380.

muodoissa ja toteutustavoissa. Tämä muoto on helposti tunnistettavissa monissa viimeisten vuosikymmenten aikana valmistuneissa kirkkokäsikirjoissa. Asiakirjan mukaan kastetoimituksen täydelliseen kaavaan tulisi sisältyä seuraavat tunnistettavat elementit:

Kasteeseen liittyvien raamatunkohtien lukeminen; Pyhän Hengen avuksihuutaminen; pahasta luopuminen (*renunciation of evil*); uskon tunnustaminen Kristukseen ja Pyhään Kolminaisuuteen; veden käyttö; julistus siitä, että kastetut ovat saaneet uuden identiteetin Jumalan lapsina, ja kirkon jäseninä, jotka on kutsuttu evankeliumin todistajiksi.<sup>26</sup>

Huomionarvoinen on välittömästi tähän yhteyteen liitetty maininta, jossa – jälleen kerran – kaste ja ehtoollinen liitetään toisiinsa: ”Jotkut kirkot ovat sitä mieltä, että kristillistä elämää ei ole aloitettu täydellisesti ellei kastettua ole sinetöity Pyhän Hengen lahjalla ja ellei hän ole osallistunut pyhään ehtoolliseen.”<sup>27</sup>

Asiakirjan johdosta sakramentaalis-liturginen ajattelu on vahvistunut ainakin paikallisesti kirkossamme. Huomionarvoista on, että kyseessä on kuitenkin maailmanlaajaa kristikuntaa merkittäväällä tavalla yhdistävä keskustelu. Vuosikymmenten valmisteluprosessin tuloksena syntynyt asiakirja tuo esiin sellaisia keskeisiä opillisia seikkoja, joista kristilliset kirkot – mukaan lukien Kirkkojen maailmanneuvostoon kuulumaton roomalaiskatolinen kirkko – voivat olla mahdollisimman laajasti yhtä mieltä. Olennaista on, että keskustelu on oikeastaan nimenomaisesti alkanut vuoden 1982 jälkeen BEM-asiakirjan eriasteisina kirkkojen sisäisinä reseptioprosesseina ja kirkkojen välisinä multi- tai bilateraalina ekumeenisina keskusteluina.<sup>28</sup>

BEM-asiakirjan vastaanoton tuottama lähentyminen teologiassa ja kasteakaavoissa kirkkokuntarajojen yli johtuu monesta eri tekijästä. Yksi niistä on ”paluu lähteille” eli Raamattuun ja varhaiseen kristilliseen traditioon. Tämä suuntaus alkoi protestanttien ja katolisten uudistuspyrkimyksistä

26 Kaste, ehtoollinen ja virka (BEM) § 20.

27 BEM § 20.

28 Ks. Salmi 1990, 174–185 ja 212–239 (universaali reseptio) sekä 240–266 ja 274–277 (BEM ja konvergenssi luterilaisen teologian kanssa sekä luterilaisen reseptioprosessin erityiset teologiset kysymykset).

1500-luvulla ja on saanut lisää pontta historialliskriittisestä raamatuntutkimuksesta, muiden käsikirjoitusten ja patristiikan tutkimuksesta. Erityisesti patristiikan tutkimuksen löytöjen myötä kirkkoissa heräsi toive ulottua keskiaikaisen skolastiikan ja sen kapean institutionaalisen kirkkokäsityksen ohi rikkaampaan sakramentaaliseen käsitykseen maailmasta, syvempään ymmärrykseen kirkosta Kristuksen ruumiina ja Jumalan kansana. Myös itäisen kristillisyyden hengellisten rikkauksien löytämisellä läntisessä kristikunnassa on oma vaikutuksensa. Unohtaa ei sovi myöskään 1800-luvun liturgisia liikkeitä (*Oxford Movement, Benedictine-based liturgical movement*) ja muinaisten käsikirjoitusten löytymisen vaikutusta (esim. *Didakhe, Apostoliset konstituutiot*). Myös kaksi Euroopan yli pyyhkinyttä maailmansotaa vahvistivat kiinnostusta liturgiaa ja liturgian merkitystä kohtaan.<sup>29</sup>

Kasteen osalta BEM-asiakirja käsittelee sekä teologisia että käytännöllisiä näkökulmia. Asiakirja tiivistää kristillisen kasteen teologisen sisällön seuraaviin kohtiin: Kaste on 1) osallisuutta Kristuksen kuolemaan ja ylösnousemukseen, 2) kääntyminen, 3) anteeksiantaminen ja puhdistuminen, 4) Pyhän Hengen lahja, 5) Kristuksen ruumiiseen liittäminen ja 6) Jumalan valtakunnan merkki.<sup>30</sup> Näihin liittyvänä keskeisenä käytännöllisenä näkökohtana asiakirja painottaa vanhaa periaatetta, että kaste on ainutkertainen tapahtuma eikä sitä voi toistaa (§ 13). Tämä asiakirjassa onkin olennaista: se ei ole vain teologinen dokumentti vaan myös liturgis-käytännöllinen, se ottaa kantaa kastetoimituksen käytänteisiin kommentoiden kastettavien statusta, kasteen suhdetta voiteluun ja konfirmaatioon sekä itse kasteen toimittamista.<sup>31</sup> Kastetoimitus nojaa teologiaan ja se itsessään toteuttaa ja tekee teologiaa; erityisesti se siis on ”nähtävä efektiivisenä liturgisena sakramenttina”, joka olemuksellisesti kytkeytyy ”sakramentaaliseen todellisuuteen koinoniassa” eli kirkkoon.<sup>32</sup>

29 Johnson 2007, 378–379.

30 BEM § 3–§ 17.

31 BEM § 11–§ 23. BEM-asiakirjassa ilmaistun kasteteologian ja liturgian teologian keskinäisestä suhteesta ja tämän teologis-käytännöllisen ratkaisun taustasta, ks. Salmi 1990, 111–116 ja 181–182. Liman kokouksessa 1982 hyväksytyn BEM-asiakirjan kasteteologisesta sisällöstä ja sen teologisesta merkityksestä, ks. Salmi 1990, 154–173.

32 Salmi 1990, 273.

## 7.4.1 Reformaatio muotoili kastekaavaa

Liturgisesti hahmottuneen kasteen toimittamisen tapa näyttää läpi historian pysyneen melko muuttumattomana. Kaava on kasteen teologian tiivistelmä, jossa kasteen lahjat ja merkitys konkretisoituvat sanoissa, symboleissa ja teoissa. Suurimmat muutokset tapahtuivat reformaation aikana, jolloin kastekaavasta poistettiin kohtia, joille ei löydetty perusteita Raamatusta tai joita pidettiin luterilaisen teologian vastaisina.

Varhaisimmat luterilaiset ohjeet kasteen toimittamiseen syntyivät Martti Lutherin kynästä. Kiertäessään evankelisissa seurakunnissa Martti Luther oli havainnut, että kansan keskuudessa vallitsi suuri tietämättömyys kristinopin sisällöstä ja papiston opetustaito oli heikkoa. Melancthonin laatimissa ohjeissa oli määrätty, että lapsille ja nuorille oli pidettävä katekismussaarvoja. Katekismussaarnat käsittelivät kolmea pääkohtaa: uskontunnustusta, Isä meidän -rukousta ja kymmentä käskyä sekä myöhemmin myös sakramenteja eli kastetta ja ehtoollista. Pelkät ohjeet osoittautuivat kuitenkin riittämättömiksi, joten Luther julkaisi pienen kirjan kasteesta ja sen toimittamisesta, *Taufbüchleinin*, ensin vuonna 1523, ja uudistettuna vuonna 1526. Samaan aikaan oli käynnissä katekismusten valmistelu: molemmat sekä Vähä katekismus että Iso katekismus julkaistiin vuonna 1529. *Taufbüchleinista* tuli niiden liiteosa, jota painettiin myös irrallisena. Samoin kävi avioliitto-ohjekirjaselle, *Traubüchleinille*.<sup>33</sup> On selvää, että Luther pyrkii teologian perustalta edistämään ja ohjaamaan evankelisten seurakuntien toimintaa.

Suomen osalta suuri muutos liturgisessa aineistoissa tapahtui, kun reformaation myötä kaikki aineistot käännettiin suomeksi. Vaikka katolisella ajalla kastekaavat olivat pääsääntöisesti latinankielisiä, arvioi Pentti Lempiäinen vuoropuhelujen (kysymys – vastaus, esim. abrenuntiaatio- ja uskontunnustuskysymykset) olleen jo keskiajalla kansankielisiä. Olaus Petri ohjeisti teoksessaan *Een liten boock om Sacramenten* (1528), että kasteet on suoritettava kunkin maan omalla kielellä, jotta kummit ja muut läsnäolijat ymmärtäisivät, mitä kastetilaisuudessa tapahtuu.<sup>34</sup>

33 Lempiäinen 1965, 78; Pirinen 1984, 9–10.

34 Lempiäinen 1965, 79.

Kun kaikki liturginen aineisto käännettiin suomeksi, sitä myös muokattiin reformaation periaatteiden mukaan. Välillä kuitenkin päätettiin, vastoin reformaation periaatteita, noudattaa vanhoja käytänteitä. Tarpeelliseksi katsottiin poistaa käsikirjoista Raamatun tai luterilaisen teologian vastainen aineisto. Tämä työ kesti lopulta useita vuosikymmeniä. Kriittinen ote katolisen ajan käsikirjoihin ei kuitenkaan johtanut vain tiukkaan kontrolliin vaan esim. Uppsalassa vuonna 1536 pidetyssä kirkolliskokouksessa päätettiin jättää myös tilaa vapaudelle esim. kasteen toteuttamisessa. Se tarkoitti, että kastekaavaankin voitiin jättää valinnaisia kohtia. Jotkut näistä valinnaisista kohdista jäivät Suomessa pois myöhemmin, kuten kastetoimituksessa suolan antaminen tai öljyllä voitelu.<sup>35</sup>

Reformaation jälkeen suurimmat muutokset liturgisissa teksteissä ovat tapahtuneet suomen kielen oikeinkirjoituksessa. Rukousten ja kehotusten sisällöt ovat pysyneet vuosisatoja lähes samoina, ja siksi vähäiseltäkin näytävät muutokset ovat merkittäviä ja niiden taustalla on usein laajempi teologinen keskustelu. Usein muutokset ovat olleet ilmeisen intentionaalisia ja esimerkiksi herätysliikkeet tai muut aatevirtaukset ovat vaikuttaneet niihin.

Kastekaavoissa, sekä historian kuluessa että ekumeenisesti, toistuvat tietyt käytännöt, joita voidaan pitää kaikkein tärkeimpinä kasteen toimittamisessa. Edellä on viitattu BEM-asiakirjan tiivistelmään kastetoimituksen olennaisesta sisällöstä.<sup>36</sup> Näiden lisäksi pysyviä osia suomenkielisissä kaavoissa ovat olleet kastettavan nimen kysyminen tai ilmoittaminen, ristinmerkin tekeminen, Isä meidän -rukous, lasten evankeliumin ja kastekäskyn lukeminen, sekä puhe ainakin kummeille, mahdollisesti myös muille osallistujille. Nämä samana pysyneet käytännöt ovat syöpyneet lukuisten sukupolvien mieliin rakentaen käsitystä kastetoimituksesta ja kasteen merkityksestä.

35 Lempiäinen 1965, 79.

36 BEM § 20.

## Kasteakaavat reformaatiosta tähän päivään

Agricolan kasteakaava 1549	Kirkkokäsikirja 1694	Kirkkokäsikirja 1886	Kirkollisten toimitusten kirja 1984	Kirkollisten toimitusten kirja 2003
<p>Ennen toimituksen alkua kehotuspuhe kastevieraille</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>Lapsen nimeäminen, pieni eksorkismi ja ristimerkki</li> <li>Kättenpäälle-paneminen ja rukous</li> <li>Suolan antaminen</li> <li>Vuorotervehdys ja rukous</li> <li>Suuri eksorkismi ja rukous</li> <li>Lasten evankeliumi</li> <li>Isä meidän</li> <li>Kasteksymykset (<i>nimi, luovutko pahoisesta, kummit vastaavat lapsen puolesta</i>)</li> <li>Sisälle vieminen kaste-maljan luokse</li> <li>Kasteksymykset: abrenuntiaatio ja uskonnustus</li> <li>Kaste, pukeminen ja kynttilän antaminen</li> <li>Rauhan toivotus</li> <li>Loppukehotus</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>Alkusiunaus</li> <li>Puhe</li> <li>Raamatunluku (Matt. 28:18-20 ja Joh. 3:5)</li> <li>Eksorkismi</li> <li>Ristinmerkki</li> <li>Rukous</li> <li>Vedenpaisumus-rukous</li> <li>Eksorkismi</li> <li>Rukous</li> <li>Lasten evankeliumi</li> <li>Isä meidän</li> <li>Kasteksymykset (<i>nimi, luovutko pahoisesta, kummit vastaavat lapsen puolesta</i>)</li> <li>Uskontunnustus (Kappale <i>kerrallaan Uskotko sinä Jumalaa, Isään kaikkivaltaiseen ... Kummit vastaavat lapsen puolesta: minä uskon</i>)</li> <li>Kysymys: Tahdotko sinä kastetta ...</li> <li>Lapsen nimen kysyminen</li> <li>Kastaminen</li> <li>Kiitosrukous</li> <li>Herran siunaus</li> <li>Kehotus kummelle</li> <li>Lähetäminen</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>Alkusiunaus</li> <li>Puhe</li> <li>Kastekäskey ja raamatunluku (Mark. 16:16, Joh. 3:5)</li> <li>Ristinmerkki</li> <li>Vapautusrukous</li> <li>Lasten evankeliumi</li> <li>Isä meidän ja kättenpäälle-paneminen</li> <li>Kehotussanat lapselle ("että luopuisit perkeleestä")</li> <li>Uskontunnustus</li> <li>Kastaminen</li> <li>Apostolinen siunaus</li> <li>Kiitosrukous</li> <li>Herran siunaus</li> <li>Kehotuspuhe kummelle</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>Virsi</li> <li>Johdanto</li> <li>Puhe</li> <li>Kastekäskey</li> <li>Ristinmerkki</li> <li>Rukous</li> <li>Evankeliumi</li> <li>Isä meidän ja abrenuntiaatio</li> <li>Kysymys tai kehotus</li> <li>Uskontunnustus</li> <li>Kastaminen, apostolinen siunaus, kaste-kynttilän antaminen</li> <li>Rukous</li> <li>Herran siunaus</li> <li>Virsi</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>Virsi</li> <li>Alkusiunaus</li> <li>Johdantosanat</li> <li>Psalmi</li> <li>Kysymykset tai kehotus (<i>sis. nimen kysyminen tai ilmoittaminen</i>)</li> <li>Ristinmerkki (<i>sis. abrenuntiaatio</i>)</li> <li>Rukous</li> <li>Raamatunluku (<i>lasten ev. pakollinen</i>)</li> <li>Puhe</li> <li>Virsi</li> <li>Kastekäskey (vedenpaisumusrukous myös mahdollisuutena)</li> <li>Uskontunnustus</li> <li>Kastaminen (<i>vedellä vaille, apostolinen siunaus, kaste-kynttilän antaminen</i>)</li> <li>Virsi</li> <li>Yhteinen esirukous</li> <li>Isä meidän</li> <li>Herran siunaus</li> <li>Virsi</li> </ol>

©Terhi Paananen

Agricolan kastekaava on ensimmäinen tunnettu painettu suomenkielinen kastekaava. Samoilta ajoilta tunnetaan myös käsikirjoituksina säilyneitä kastekaavoja kuten Westhin kaava. Suomen kirkon kannalta reformaatiossa merkittävimmät muokkaukset kastekaavaan tehtiin Olaus Petrin vuonna 1529 julkaiseman käsikirjan myötä. Se pohjautui toisaalta keskiajan käytäntöihin ja toisaalta Lutherin kastekaavojen (1523, 1526) varaan.

Kaikessa ei kuitenkaan seurattu Lutheria. Tästä kaavasta julkaistiin uusia sekä muokattuja että korjattuja painoksia, joista merkittävin on vuoden 1548 painos, joka toimi myös Mikael Agricolan kastekaavan esikuvana. Agricola kuitenkin näyttää myös tunteneen Lutherin vuoden 1526 *Taufbüchleinin*, josta hän otti mukaan joitain kohtia, jotka Olaus Petri oli hylännyt. Muutoksia kastekaavaan tehtiin jälleen vuonna 1571 Upsalan kirkolliskokouksessa, jolloin päätettiin, että vieraita, ts. katoliselta ajalta periytyviä, seremonioita ei enää ollenkaan sallita. Suomessa kuitenkin pidettiin kiinni totutuista tavoista.<sup>37</sup>

Muokatessaan *Taufbüchleinia* Luther poisti kastekaavasta mm. vuoro-tervehdyksiä, kiitosrukouksen kasteen jälkeen, öljyllä voitelun ja käten päällepanemisen. Pohjoismaisissa muokkauksissa käten päällepaneminen kuitenkin säilytettiin. Luther kirjoitti uudestaan ns. vedenpaisumusrukouksen, joka tuli käyttöön. Uutena tapana Luther toi polvistumisen Isä meidän -rukouksen aikana. Myös kummien kuului polvistua rukouksen ajaksi.

Ennen kastetta olevat abrenuntiaatiokysymykset Luther säilytti ennallaan, mutta suomenkieliseen kaavaan Agricola lyhensi niitä. Keskiäikaista tapaa seuraten Luther edellytti upotuskastetta, jossa kastettava lapsi alastomana upotettiin kastemaljaan niin, että vain pää jäi pinnalle (ks. alussa oleva kuva). Upotuskasteen perusteluna hänellä, ja myös muilla reformaattoreilla, oli kasteen liittäminen Kristuksen hautaamiseen ja ylösnousemukseen (Room.6). Luther perusteli tätä myös sanan *Taufe* etymologialla, joka tarkoittaa syvyyttä. Siihen syvyyteen synnit upotetaan. Agricolan kastekavassa ei annettu ohjeita kastamisen tavasta.<sup>38</sup>

37 Lempiäinen 1965, 80.

38 Lempiäinen 1965, 135.



## 7.4.2 Abrenuntiaatio ja eksorkismi

Joitain kastetoimituksen osia on syytä tarkastella tarkemmin. Tällaisia kohtia ovat pahasta luopuminen eli abrenuntiaatio (pahasta lupuminen) ja eksorkismi (pahan hengen ulosajaminen) sekä uskontunnustuksen, kastamisen ja kätten päällepanemisen muodostama kokonaisuus.

Kristinuskon ensimmäisinä vuosisatoina valtaosa kastettavista oli aikuisia, mutta kokonaisia perheitäkin kastettiin, ainakin Apostolien tekojen mukaan. Kasteessa oltiin uuden ja entisen elämän rajalla, pimeyden ja valon rajalla, pahojen henkien ja Pyhän Hengen rajalla. Kasteessa kastettava siirtyi uuteen aikaan ja uuteen elämään ja pahojen henkien valta kastettavaan päättyi. Näin kirkkomme opettaa edelleen: kasteessa Jumala ottaa kastettavan lapsekseen, omakseen, ja ”sinä siirsit minut pimeydestä valoon” tunnustetaan synnintunnustusrukouksessakin. Ilmaisun taustalla on mahdollista nähdä niin johannekselainen teologia kuin myös Justinos Marttyyrin kuvaus kasteen merkityksestä.<sup>39</sup>

Eksorkismin juuret ovat Jeesuksen toiminnassa. Evankeliumit sisältävät monta kertomusta siitä, kuinka Jeesus karkotti pahoja henkiä ihmisistä (mm. Matt. 15:28; Mark. 9:25; 6:18 Mark. 5:13; Luuk. 11:14). Myös Paavali karkotti pahoja henkiä Jeesuksen nimessä (mm. Ap.t. 15; Ap.t. 19:11–12). Keskiajalla eksorkismeissa käytetyt sanamuodot mukailivat Uuden testamentin sanoja.

Kastekaavassa oli keskiajalla ja vielä Agricolalla useita eksorkismeja, pieniä ja suuria, joissa eri sanamuodoin sanouduttiin irti kaikesta pahasta ja paholaisesta. Ensimmäinen ja toinen eksorkismi tapahtuivat kirkon ovella ennen siirtymistä kastemaljan luokse. Abrenuntiaatiokysymykset eli kastettavalle tai hänen kummeilleen osoitetut kysymykset perkeleestä ja hänen töistään luopumisesta, samoin kuin kysymysmuotoinen uskontunnustus seurasivat, kun oli siirrytty kastemaljan ääreen.

Ensimmäinen ns. pieni eksorkismi sisälsi ristinmerkin, poistumiskehoituksen paholaiselle ja rukouksen. Toinen, suureksi eksorkismiksi kutsuttu, oli manaus kolmen ristinmerkin kera: ”Minä manaan sinua, sinä saastainen henki, Isän Jumalan (+) ja Pojan (+) ja Pyhän Hengen (+) nimen kautta, että sinun pitää uloslähtemän tästä Jumalan piltistä/piikasta, joka sen Pyhän

39 Ks. esim. Joh. 1:1–14; Joh. 8:12; 1. Joh. 1:5–7; 1. Joh. 2:7–11 sekä Justinos Marttyyri, Ensimmäinen apologia § 61, § 65–67. Ks. myös Katolisen Kirkon Katekismus (KKK) § 1216.

Hengen temppeleitä pitää...<sup>40</sup> Kastemaljan luona kummeilta kysyttiin abrenuntiaatiokysymykset: luovutkos...? sekä uskontunnustus kysymysmuodossa.

Eksorkismit lyhenivät ja jo vuoden 1614 käsikirjan eksorkismi on selkeästi lyhyempi kuin Agricolan kasteakaavassa. Vuoden 1886 käsikirjassa kastetöiden kulkua oli edelleen lyhentynyt ja selkiytynyt. Alussa ei ole lainkaan eksorkismia vaan ristinmerkin tekemisen yhteydessä pappi sanoo: ”Ota pyhä ristinmerkki sekä kasvoihisi että rintasi” ja jatkaa vedenpaisumusrukoukseen. Ainoan eksorkismin paikka on juuri ennen uskontunnustusta. Silloin pappi sanoo kastettavalle:

Herra Jumala, joka yksinensä kaikesta pahasta päästää ja on armosta kutsunut sinun pyhään perimiseen osallisuuteen valkeudessa, Vapahtajamme Jeesuksen Kristuksen kautta, Hän ottakoon sinun ulos pimeyden vallasta ja pitäköön sinun totuudessansa ja pelwossansa, että sinä, niinkuin pyhä kaste sinua velvoittaa, luopuisit perkeleestä ja kaikesta hänen menostansa ja kaikista hänen teoistansa, yhä kuolisit synnille ja eläisit vanhurskaudelle, nyt ja aina. Aamen.<sup>41</sup>

Vuoden 2003 käsikirjassa on vain yksi irrottautuminen paholaisesta tai pahuudesta ja sekin on toivotuksen luonteinen: ”... Armollinen Jumala on Poikansa Jeesuksen Kristuksen tähden vapauttanut sinut synnin, kuoleman ja pahan vallasta. Antakoon hän sinulle voimaa joka päivä kuolla pois synnistä ja elää Kristukselle”.<sup>42</sup> Tämä kohta puhuttaa kastekeskusteluissa. Kasteperheet eivät ymmärrä eksorkismia ja viittaus kuolemaan ihmetyttää. Ei ole harvinaista, että abrenuntiaatiotoivotuksen pois jättämistä toivotaan. Kyse ei kuitenkaan ole vain kasteperheiden toiveista vaan myös osa kasteita toimittavista papeista jättävät pois sanat ”kuolla pois synnistä”.

Pahuutta kuvataan kasteakaavassa sanoilla synti, kuolema, pahan valta ja pimeyden valta. Nämä sanat pienen lapsen kasteen yhteydessä herättävät kysymyksiä niin papeissa kuin lasten vanhemmissa. Nuorten tai aikuisten kasteessa voi olla tarpeen miettiä, mikä kastettavan elämässä muuttuu

40 Agricolaan kasteakaava 1549.

41 Kirkkokäsikirja 1886.

42 Kirkollisten toimitusten kirja 2003, 21.

kasteen myötä, ja ehkä myös sitä, mitä kastettava jättää taakseen liittyessään kristilliseen kirkkoon, mutta vauvan kasteessa kysymys koetaan absurdiksi.

Toisaalta kärsimys ja kuolema, rikokset ja väkivalta tulevat meitä vastaan uutisissa päivittäin emmekä voi kieltää pahuuden olemassaoloa. Pahan vaikutukset maailmassamme ja elämässämme ovat ilmeiset ja kiistämättömät ja vauvan vanhempia kauhistuttaa ajatus siitä, millaisessa maailmassa heidän lapsensa tulee kasvamaan. Eksorkismin säilyttämistä, ehkä jopa selkiyttämistä kastekaavassa, puoltaa vanhempien halu suojella lapsensa kaikelta pahalta. Eksorkismin ymmärtämistä selkiyttäisi sen palauttaminen uskontunnustuksen yhteyteen.

Kastetoimituksen aikana näkökulma syntiin, kuolemaan ja pahaan muuttuu: ennen kastamista irtisanoudutaan pahasta, kastamisen jälkeen suuntaudutaan kohti uutta elämää kristittynä ja Kristuksen seuraajana. Voitelu, siunaaminen, pukeminen puhtaisiin (tai valkeisiin) vaatteisiin, kynttilän antaminen ja rukoukset osoittavat tietä kristittynä elämiseen ja sisältävät kehotuksen säilyttää puhdas elämä, toiveen varjeluksesta ja taikauskon välttämisestä. Kastaminen siirtää kastettavan pahan valtapiiristä Jumalan valtakunnan piiriin, ja välittää Jumalan siunauksen sekä kastettavalle että läsnäolevalle seurakunnalle. Eksorkismi on siis kasteeseen valmistavaa toimintaa ja kaste vapauttaa pahan vallasta.

### **7.4.3 Uskontunnustus, kastaminen ja kätten päällepaneminen**

Kasteen yhteydessä lausuttava uskontunnustus liittyy pahasta luopumiseen. Ne ovat kuin saman kolikon kaksi puolta. Abrenuntiaatiassa ja eksorkismeissa sanoudutaan irti kaikesta pahasta ja uskontunnustuksessa ja kastettaessa liitytään hyvään. Kätten päällepaneminen sinetöi tapahtuneen ja kastettava saa Pyhän Hengen.

Varhaiskirkon kastejärjestyksissä kätten päällepaneminen ja öljyllä voitelu tapahtuivat välittömästi kastamisen jälkeen. Kätten päällepanemisen yhteydessä lausutussa rukouksessa kutsuttiin Pyhää Henkeä siunaamaan kastettua. Kaste tapahtui vedellä ja Hengellä. Aikaisemmin kätten päällepanemisessa käytettiin rukousta, mutta 1800-luvun lopulta alkaen kätten päällepanemisen sanoina on alettu käyttää ns. apostolista siunausta, jossa koko Kolminaisuus mainitaan.

Joissain kaavoissa keskiajalla ja myöhemminkin käten päällepanemiselle oli kaksi paikkaa: Isä meidän -rukouksen aikana ja kasteen jälkeen siunaamisen yhteydessä. Tähän liittyy variaatiota myös eri kirkkokuntien liturgisissa traditioissa. Kasteen sakramenttiin, joko välittömästi siihen kytkeytyen tai myöhemmin omana kirkollisena toimituksenaan, sakramenttina tai sakramentaalina, on kuitenkin katsottu liittyvän myös käten päällepanemisella tapahtuva siunaaminen.<sup>43</sup> BEM-asiakirja kuvaa hyvin tätä siunaamista koskevaa moninaisuutta:

Jumalan pelastustyössä pääsiäisen salaisuus Kristuksen kuolemassa ja ylösnousemuksessa liittyy erottamattomasti helluntaina vuodatettuun Pyhän Hengen lahjaan. Samalla tavoin osallisuus Kristuksen kuolemaan ja ylösnousemukseen liittyy erottamattomasti Pyhän Hengen saamiseen. Täydesti ymmärrettynä kaste merkitsee näitä molempia ja saa ne aikaan. Kristityt eroavat toisistaan sen ymmärtämisessä, missä Pyhän Hengen lahjan merkki (*sign*) on löydettävissä. Pyhän Hengen antamiseen on yhdistetty erilaisia toimituksia. Joillekin kysymyksessä on varsinainen vedellä suoritettu uskonnollinen riitti. Toiset liittävät Pyhän Hengen saamisen öljyllä voiteluun ja/tai käten päällepanemiseen, mitä monet kirkot nimittävät konfirmaatioksi. Joillekin toisille kysymykseen voivat tulla kaikki kolme, koska heidän käsityksensä mukaan Pyhä Henki toimii uskonnollisen toimituksen (*rite*) kautta. Kaikki ovat yhtä mieltä siitä, että kristillinen kaste on kaste vedellä ja Pyhällä Hengellä.<sup>44</sup>

43 Sakramenttien (luterilaisuudessa kaste ja ehtoollinen) lisäksi on mahdollista ajatella esimerkiksi kirkon pyhiä toimituksia (esimerkiksi öljyllä voitelua) sakramentaalina eli Jumalan pelastavaa läsnäoloa välittävänä: “[S]akramentaalisen ajattelutavan mukaisesti myös kirkon pyhissä toimituksissa ollaan vastaanottamassa Jumalan lahjoja sanan ja rukouksen ilmapiirissä seurakunnan yhteisössä. Pappi ja seurakunta yhdessä kristillisenä yhteisönä, toisiaan täydentäen, toimittavat toimituksen. Tästä näkökulmasta ei tarvitse tehdä jyrkkää eroa kasteen ja ehtoollisen ja muiden perinteisten kirkon pyhien toimitusten välillä. Niissä kaikissa rukoillaan sitä armoa ja Pyhän Hengen lahjaa, jota kussakin kutsumuksessa ja elämäntilanteessa tarvitaan. Tarkoitus on tukea kristillistä elämää ja koko seurakunnan yhteistä elämää kaikkien yhteiseksi parhaaksi.” Ks. Karttunen 2019.

44 BEM § 14.

Merkittävintä tässä yhteydessä lienee, että Suomen ev.lut. kirkossa nimenomaan konfirmaatio nähdään kätten päällepanemisen toimituksena ja kasteessa Pyhän Hengen merkitys on hämärtynyt. Kirkot eroavat sen ymmärtämisessä, mitä Pyhän Hengen sinetti tarkoittaa. Varsinaisena Pyhän Hengen sinettinä on kuitenkin pidettävä kasteen yhteydessä tapahtuvaa kätten päällepanemista ja konfirmaatiossa tapahtuva siunaaminen liittyy kasteessa saatavaan siunaukseen ja Pyhään Henkeen.

#### **7.4.4 Muita muutoksia kaavoihin**

Vuoteen 2003 saakka varsinainen toimituspuhe (allokuutio), joka sisälsi myös opetusta kasteen sisällöstä ja tarkoituksesta, sijaitsi kastetoimituksen alussa ja sen tarkoitus oli valmistella osallistujat tilaisuuden kulkuun ja muistuttaa kasteen merkityksestä. Agricolan kastekaavassa (1549) puhe pidettiin ennen kastetoimituksen alkua ja siihen sisältyi opetusta kasteen arvosta ja merkityksestä, sen eri osien sisällöistä ja kehoitus suhtautua kasteeseen riittävällä arvostuksella. Samantyylinen alkupuhe toistuu vuoden 1694 käsikirjassa.

Kastetoimituksen lopussa oli usein lyhyt kehoituspuhe kummeille, ja 1900-luvun lopulla myös kastettavan lapsen vanhemmat ryhdyttiin ottamaan paremmin huomioon kastetoimituksessa. Kummeille pidetyn puheen sisältönä oli kehottaminen kristinuskon sisällön – Isä meidän -rukouksen, kymmenen käskyn ja uskontunnustuksen – opettamiseen. Puheen kohdistaminen kummeille oli luonnollista, koska aikaisemmin oli tavanomaista, että vanhemmat eivät ollenkaan olleet mukana kastetilaisuudessa vaan kummit toivat lapsen kasteelle. Tämä saattoi johtua esim. synnyttäneen äidin terveydellisestä tilanteesta, hankalasta matkasta ja muista vastaavista syistä.

Myös kasteen toimittamisen paikka on muuttunut aikojen saatossa. Agricolan aikana seurattiin keskiaikaista käytäntöä, jossa kastetoimituksen alkuosa pidettiin kirkon ovella ja vasta varsinaista kastetta varten siirryttiin sisälle kirkkoon kastemaljan ääreen. Kasteet kuitenkin toimitettiin aina kirkossa. Suomessa nykyisin yleiset kotikasteet ovat ekumeenisesti ja historiallisesti poikkeus kirkkojen käytännöissä. Välillä ne ovat olleen yleisempiä muuallakin, mutta esim. Amerikan evankelis-luterilaisessa kirkossa (ELCA) kaikki kasteet on viime vuosikymmenten aikana palautettu toimitettavaksi kirkossa. Tanskan kirkossa kasteet on aina toimitettu seurakunnan

yhteisessä päämessussa. Vain jos lapsi on sairas, voidaan kaste järjestää kotona tai sairaalassa.

Virret ovat tulleet mukaan kastekaavaan vasta 1900-luvulla, vaikka todennäköisesti niitä on veisattu jo aikaisemmin. Nykyään ajatellaan melko laajasti, että virren asema kastetoimituksessa, samoin kuin muissa toimituksissa, vahvistui 1990-luvun käsikirjauudistuksessa ja virsillä haluttiin vahvistaa toimitusten jumalanpalvelusluonnetta. Tämä on johtanut mm. kasteen kohdalla kummallisiin keskusteluihin, joissa joitain lauluja tai musiikkeja kielletään ja toisia vaaditaan; kyse on käytettävän musiikin jumalanpalvelusluonteen vaateesta ja sen tulkinnasta.

## **7.4.5 Hätkaste, aikuiskaste ja kasteen muistaminen**

### **Hätkaste**

Käsikirjoista löytyy tavallisten kastekaavojen rinnalle myös kaavoja poikkeustilanteisiin. Jos syntynyt lapsi oli heikko ja hänen pelättiin kuolevan, saatettiin hänet kastaa kotona. Agricolan 1549 ja vuoden 1694 käsikirjassa onkin kaava nimenomaan kotona kastetun lapsen ”ristimiseksi” myöhemmin kirkossa. Myöhemmissä käsikirjoissa tämä kaava muuttui hätkasteen kaavaksi ja hätkasteen vahvistamisen kaavaksi. Hätkasteen kaava on pelkistetty: usein vain kaste, Isä meidän -rukous ja Herran siunaus. Hätkasteen toimittajan vaatimukset näyttävät pysyneen samoina: kastaa voi evankelis-luterilaisen kirkon jäsen. Hätkasteen vahvistamisessa on huolellisesti varottu kaikkea, mikä voisi viitata uudelleen kastamiseen. Kasteen vahvistamisen yhteydessä on toimitettu kaikki hätkasteen hetkellä puuttumaan jäänyt kasteeseen liittyvä: eksorkismit, kysymykset, uskontunnustus, käten päällepaneminen, kehotuspuheet ja muut kastetoimituksen osiot.

### **Aikuisten kastaminen**

Reformaation aikaan lasten kastaminen oli tavallisinta, mutta myös aikuisia on kastettu aina. Vuoden 1694 käsikirjassa on kaava ”juutalaisten, turkki-laisten, muhamedilaisten ja pakanain kastamista varten”, joka 1800-luvun kuluessa muuttui ensin täysikasvuisen kasteeksi ja sittemmin nuoren ja aikuisen kasteen kaavaksi. Vielä vuoden 1694 käsikirjaan aikuiskasteen yhteyteen kuuluu laaja kuulustelu, paljon varoituksen sanoja ja varmistumista siitä, että kastettavan tarkoitus on vilpiton. Myöhemmin julkisesta kuulustelusta on luovuttu ja kasteeseen valmistaudutaan käymällä rippikoulu. Kun

aikuisten kasteet tapahtuivat ennen messun yhteydessä, ovat ne nyt siirtyneet pääsääntöisesti yksityisiksi tilaisuuksiksi esimerkiksi ennen messua, jotta vasta kastettu aikuinen voi ensimmäisen kerran osallistua itsenäisesti ehtoolliselle heti kasteen jälkeen.

### **Kasteen muistaminen**

Rukoushetkien kirjassa on myös aineisto kasteen muistamista varten. On ajateltu, että valittua aineistoa voisi käyttää esim. rukoushetkessä kasteen vuosipäivänä tai muussa rukoushetkessä, missä muistetaan kastetta. Tällaisia rukoushetkiä vietetään hyvin harvoin ja luontevammin kasteen muistaminen sopisikin messuun. Sisarkirkossamme ELCA:ssa kasteen muistaminen on sijoitettu messun johdanto-osaan niin, että messu voi alkaa joko kasteen muistamisella tai ripillä. Oletettavasti tämä lisäisi kasteen muistamisen käyttöä seurakunnassa ja on itseasiassa looginen: messuhan on kastettujen juhla ja yhteinen ateria. Meitä kutsutaan messuun, koska meidät on kastettu.

Kasteen muistamiselle on kirkkovuodessa muutamia luontevia kohtia. Yhteisöllisesti merkittävin liturginen kasteen muistaminen tapahtuu pääsiäisyön messussa, johon se myös teologisesti sopii erinomaisen hyvin. Kasteen muistamisessa voi käyttää runsaasti vettä ja monia toiminnallisia tapoja. Ihanteellista olisi, jos pääsiäisyön messussa toimitettaisi yksi kaste tai useampia.

Kasteen muistaminen on enemmän kuin vain toistettava toimitus. Kaste on kaiken hengellisen elämän lähde. Kaste voidaan toimittaa ihmiselle vain kerran, mutta kasteen vaikutus jatkuu koko elämän. Kaste avaa oven ehtoollispöytäan, joka ruokkii hengellistä elämää toistettavalla tavalla. Lutherin spiritualiteettikäsitys, kristityn elämän hengellistä perusvirettä koskeva olemisentapa, nojaa voimakkaasti kasteeseen:

Kaste antaa sen vuoksi jokaiselle kristitylle koko elämän ajaksi riittämiin oppimista ja harjoittamista. Hänellä on jatkuvasti täysi työ uskoa lujasti se, minkä kaste lupaa ja vaikuttaa: voitto Perkeleestä ja kuolemasta, syntien anteeksiantamus, Jumalan armo, Kristus kaikkienensa ja Pyhä Henki lahjoinensa. Se antaa niin ylenpalttisen runsaasti, että heikko luonto sitä ajatellessaan alkaa väkisinkin epäillä, voiko tämä olla totta. Mietihän itse, mitä tapahtuisi, jos olisi olemassa niin taitava

lääkäri, että hän pystyisi estämään ihmisiä kuolemasta, tai vaikka he kuolisivatkin, saisi heidät kuoleman jälkeen elämään ikuisesti? Hänelle sataisi maailmasta rahaa niin paksuin kinoksin, ettei rikkaiden tungokselta kukaan muu pääsisi hänen luokseen. Mutta kasteessa tuodaan ilmaiseksi jokaisen oven eteen aarre ja lääke, joka nielee kuoleman ja säilyttää elossa kaikki ihmiset. Tällaisessa arvossa meidän on pidettävä kastetta ja käytettävä sitä hyväksemme, jotta synnin ja huonon omantunnon painaessa saisimme kasteen voimaksemme ja lohduksemme. Sanomme silloin näin: "Olen kuitenkin kastettu, ja jos minut kerran on kastettu, minulle on myös luvattu, että minä pelastun, että sieluni ja ruumiini saavat iankaikkisen elämän."<sup>45</sup>

Kasteessa tehdään eli menetellään näin: meidät upotetaan veteen niin, että se peittää meidät kokonaan, ja sitten meidät nostetaan sieltä ylös. Nämä kaksi tilaa, veden alle uppoaminen ja sieltä ylösnouseminen, osoittavat, mitä kasteessa tapahtuu ja mitä se vaikuttaa. Juuri siinä vanha ihminen surmataan ja sen jälkeen nousee ylös uusi ihminen. Näiden kahden tapahtuman on jatkuttava meissä läpi koko elämämme. Eihän kristillinen elämä oikeastaan mitään muuta olekaan kuin yhtä jokapäiväistä kastetta, joka on kerran alkanut ja jatkuu alati. Sillä kaikkea sitä, mikä kuuluu vanhaan ihmiseen, täytyy lakkaamatta perata pois, ja tilalle on saatava sitä, mikä kuuluu uuteen ihmiseen.<sup>46</sup>

Kaste on siis kaiken kaikkiaan kristityn elämän lähtökohta ja sen keskipiste, kyse on joka päivä kasteen armossa ja sen varassa elämisestä. Kasteen muistaminen on juuri tätä elämää kastettuna, rakkaudellisuuden ja lähimmäisenrakkauden toteutumiseksi Jumalan armosta.

45 IK IV 41–45; Tunnustuskirjat 1990, 404.

46 IK IV, 65; Tunnustuskirjat 1990, 407.



## 7.4.6 Muiden luterilaisten kirkkojen kastekaavat ja käytännöt

Luterilaisten kirkkojenkin sisällä kastekäytännöt vaihtelevat tänä päivänä, vaikka kasteen kirkas ydin onkin niissä kaikissa tunnistettavissa. Eniten eroavaisuuksia lienee kasteen prosessin toteuttamisessa ja kasteen toimittamisen tilanteessa.

Eri kirkkojen ja tunnustuskuntien kastekaavoja laajasti tarkasteltuna kastetoimituksista erottuvat keskeisiksi osiksi eksorkismi, uskontunnustus, kastaminen ja kätten päällepaneminen. Nämä seuraavat useimpien kirkkojen kaavoissa ajallisesti aivan peräkkäin. Niitä näyttävät kehystävän rukoukset, hymnit ja raamatun tekstien lukeminen ennen kastetta ja kasteen jälkeen esirukous ja kastetun toivottaminen yhteisön jäsenyyteen. Rukousten ja musiikin määrä vaihtelee suuresti traditiosta toiseen.<sup>47</sup>

Viime vuosikymmenten aikana erityisen merkittäviksi kirkot ovat havainneet kasteen, konfirmaation ja (ensimmäisen) ehtoollisen keskinäisen riippuvuuden. Tämä oivallus syntyi ensimmäisenä Vatikaanin toiseen konsiiliin liittyvässä liturgisessa työskentelyssä ja levisi sieltä muihin kirkkoihin.<sup>48</sup> Tämä on johtanut monissa kirkoissa (esim. ELCA) liturgiisiin muutoksiin, jotka ovat tuoneet tätä yhteyttä paremmin näkyväksi. Varhaiskirkossa kaste oli osa initiaatioprosessia, johon kuului kasteeseen valmistautuminen, kaste pistemäisenä tapahtumana ja uusi elämä Kristuksessa, seurakunnassa ja sponsorien tukemana. Nyt monet kirkot tavoittelevat jälleen samankaltaista prosessia.

Kasteen, konfirmaation ja ehtoollisen prosessi vaihtelee kirkoissa ja siinä otetaan huomioon kastettavan tai konfirmoitavan ikä. Esimerkiksi Amerikan evankelis-luterilaisessa kirkossa (ELCA) ensimmäiselle ehtoolliselle osallistutaan n. 9–10-vuotiaana. Ensimmäiselle ehtoolliselle osallistumiseen liittyy muutaman kerran kokoontuminen pienessä, n. 5–8 hengen ryhmässä, jossa mm. keskustellaan ehtoollisesta ja leivotaan ehtoollisleipää.

Monissa kirkoissa (esim. katolinen kirkko, jotkin anglikaaniset kirkot) kasteelle tulemisen prosessi pyritään toteuttamaan paastonaikana. Kastetta haluavat löytävät tiensä usein jonkin seurakunnan ryhmän tai uskoa tutkivan toiminnan kautta ja ilmoittautuminen kasteelle tapahtuu paastonajan

47 Baptism today, 269–432.

48 Johnson 2007, 380.

tai adventin alussa. Kasteelle valmistautuminen etenee rukoushetkien ja opiskelun kautta kohti pääsiäisyön messussa toteutettavaa kastetta.<sup>49</sup>

Kaavojen tarkastelu kertoo myös siitä, että kotona kastaminen on suomalaisen erikoisuus. Silloinkin kun järjestetään yksityinen kastejumalanpalvelus, muissa konteksteissa se pidetään kirkossa. Monet kirkot suosivat kasteiden toimittamista messussa (esim. ELCA, Tanska ja Norja) ja muunlaiset kasteet ovat poikkeustapauksia. Kasteen toimittaminen messussa tuo messuun iloa ja elävyyttä ja messuihin paljon lapsia. Messun viettämisen käytännöt muovautuvat sillä tavalla joustaviksi, että lasten mukana oleminen on luontevaa ja tavallista.

49 Johnson 2007, 417.



### 7.4.7 Summa: Kaste ulottuu liturgiaan ja diakoniaan

Edellä todettu johtaa havaintoon, että kastetoimituksen teologinen kuvailu jää puutteelliseksi, ellei sitä kytketä seurakunnan liturgiseen elämään, ja tämän lisäksi myös diakoniaan. Näistä ensimmäinen – käytännöissään mm. Tanskan, Norjan ja Pohjois-Amerikan luterilaisten kirkkojen noudattama – liturgis-spirituaalinen näkökulma tulee luterilaisen teologian piirissä ilmi esimerkiksi siinä, että Lutherin mukaan kristityksi kastettu ei voi vierastaa ehtoollisella käyntiä vaan pikemminkin kunnioittaa käskyä ”ottakaa ja syökää” sekä nauttia ehtoollista usein. Kasteen toimittaminen messun yhteydessä ilmaisee tämän käsityksen. *Iso Katekismus* kytkee kasteen ja ehtoollisen yhteen nimenomaan rukouksen ja hengellisen elämän kontekstissa:

Sillä koska heidät [lapset] on kastettu ja otettu kristikunnan yhteyteen, heidät on myös päästettävä nauttimaan ehtoollisyhteydestä, jotta he voisivat palvella meitä ja olla hyödyksi. Me tarvitsemme näet heidät kaikki avuksemme, jotta voisimme uskoa, rakastaa, rukoilla ja taistella Perkelettä vastaan.<sup>50</sup>

Lutherin maininta ehtoollisyhteydestä tulee erityisen ymmärrettäväksi sitä historiallista taustaa vasten, että kasteen yhteys messuun, erityisesti eukaristiaan, ja edelleen diakoniaan on selviö jo aivan ensimmäisillä kristillisillä vuosisadoilla. Tällaiseen kasteen hahmottamisen tapaan viittaa esimerkiksi Justinos Marttyyri ensimmäisessä *Apologiassaan*, josta onkin jo aikaisemmin ollut puhetta. Kaste on pelastuksen portti ja eukaristia – johon olemuksellisesti liittyy myös ateriyhteys, ja yhteisö – antaa voimaa uuden elämän elämiseen, johon puolestaan kuuluu myös diakonisuus.<sup>51</sup>

On huomattava, että ajatus kasteen ja eukaristian kuulumisesta yhteen johti myöhemmin korostamaan niitä ”suurina sakramentteina” (*sacramenta maiora*). Tämän käsityksen taustana on siis mm. Didakhen ja Justinoksen opetusta seuraava varhaiskristillinen ymmärrys siitä, että kaste, voitelu/konfirmaatio ja ehtoollinen kytkeytyvät toisiinsa. Kyse ei ole vain varhaiskristillisestä hahmottamisen tavasta vaan tällainen liturginen viitekehys on edelleen kasteen omin konteksti. Samaa sanoo BEM-asiakirja: ”Kaste tarvitsee

50 IK V, 87; Tunnustuskirjat 1990, 419.

51 Lathrop 1998, 28–29.

jatkuvasti vahvistusta. Selvimpänä ilmauksena tällaisesta vahvistamisesta on ehtoollisen vietto.”<sup>52</sup> Muiden muassa suomalaisen luterilais-katolisen dialogikomission raportti *Kasvavaa yhteyttä* (2017) sanoittaa tätä suurten sakramenttien toisiinsa liittymistä ja siten liturgiseen elämään kytkeytymistä useassa kohdin.<sup>53</sup>

On siten todettava, että tarkasteltaessa kastetta liturgian teologian näkökulmasta sitä ei ole mahdollista irrottaa liturgisesta elämästä, erityisesti ehtoollisesta (myös muutoin kuin konfirmaation yhteydessä), kuten ei myöskään diakoniasta. Tämä ajatus on johdettavissa niin Justinos Martyrilta, luterilaisista tunnustuskirjoista kuin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon lainsäädännöstä ja viimeaikaisista ekumeenisista dialogeista. Näiden mukaan liturgia toteutuu ja jatkuu messun jälkeen diakoniana:

Olemme yksimielisiä, että kirkon kristillisessä elämässä ”kastetut kristityt voivat yhdessä veljiensä ja sisartensa kanssa kehittyä pyhydessä, joka nousee Kristuksen vanhurskauttamistyöstä, josta he yhdessä ovat osallisia. Saman Kristuksen mystisen ruumiin jäseninä kristityt ovat yhteydessä toisiinsa, ja heidän tulee kantaa toistensa taakkoja. Koska Kristus tuli lunastamaan koko ihmiskunnan, on koko kirkon ja yksittäisten kristittyjen, sekä maallikoiden että virkaan vihittyjen, tehtävänä myös todistaa tästä ilosanomasta jokapäiväisessä elämässään. Armonvälineet ja kirkollisen elämän vakiintuneet muodot ja käytännöt – rippi, ehtoollinen, rukous, raamatunluku, osallistuminen kirkon liturgiseen ja diakoniseen elämään – ovat tärkeänä tukena kasteessa saadulle kutsulle pyhyyteen.”<sup>54</sup>

Toisin sanoen, kaste ei ole vain punktuaalinen ja sakramentaalinen pelastustapahtuma vaan se on pysyvän luonteensa johdosta toistuva kutsu ja kehoitus kasteen mukaiseen liturgiseen, katekeettiseen ja karitatiiviseen elämään seurakunnan yhteydessä. Gordon Lathropin sanoin, ”kaste on prosessi, jatkumo”.<sup>55</sup>

52 BEM § 14 selitys, kohta c.

53 Ks. *Kasvavaa yhteyttä* (KY) § 64, § 70–71, § 93, § 125.

54 KY § 46.

55 Lathrop 1998, 37.

## 7.5 Kasteen suomalaiset käytänteet ja tavat

Edellä on monipuolisesti tarkasteltu kasteen historiaa, teologiaa, käytänteitä ja yhteyttä seurakunnan yhteiseen messuun. Miltä näyttävät oman kirkkomme kastekäytännöt näiden näkökulmien valossa? Vaikka Suomen evankelis-luterilainen kirkko on sakramenttien ja pyhien yhteyden kirkko, tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö omissa käytänteissämme myös olisi varsin helposti tunnistettavissa sellaisia piirteitä, jotka ovat vieraita muille kirkkoille. Tällaisia ovat mm. kotikaste ja eräät muut puhtaan kulttuuriset konventiot.

Vaikka kastetta koskevat teologiset keskustelut ja kasvatukselliset materiaalit ovat avanneet ajatusta kasteesta myös elämänprosessina (esim. Polku-toimintamalli<sup>56</sup>), on kastetta koskeva omaksuttu ajattelutapa rajoitunutta; kastetta pidetään vastasyntyneen ensimmäisenä omana juhlanakin syntymäpäiväjuhlaa tai muuta perhejuhlaa. Perhejuhla muodostaa kasteen kehiksen. Tämä on jännitteessä sen kanssa, mitä kasteen teologiasta on edellä kirjoitettu. Samoin on todettava, että vaikka Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kastekaava on tunnistettavissa kasteeksi, ovat suomalaisen kulttuuriperintöön omaksutut kasteen liepeille muodostuneet tavat ja käytännöt omalajisia verrattuna esimerkiksi sisarkirkkoihimme. Suomalaista kirkollista tapakulttuuria tulee arvioida edellä kuvatun teologian ja liturgian kokonaisuudessa ja niiden näkökulmasta.

### 7.5.1 Suomalainen kotikaste on irtaantunut seurakunnan elämästä

Jumalanpalvelusta viettävän kirkon pää on Kristus ja sen olemusmääreitä ovat siten yksi, pyhä, katolinen ja apostolinen. Kirkon traditiossa elää vahva käsitys siitä, että kaste toimitetaan seurakunnan keskellä, mieluiten jumalanpalvelukseen kokoontuneen seurakunnan keskellä. Kaste liittyy Kristuksen ruumiiseen, jonka ilmiänsä on seurakunta. Jumalanpalveluksissa lausuttu uskontunnustus on siis palaamista kasteessa lausuttuun tunnustukseen. Kastettu elää tämän kirkon todellisuudessa, Kristuksen ruumiissa ja pyhien yhteisössä. Kasteen yhteydessä lausuttu epikleesi eli

56 Ks. <https://evl.fi/plus/seurakuntaelama/polku-toimintamalli>

Pyhän Hengen kutsuminen liittää kasteen eukaristiaan, kuten myös muu jumalanpalveluskonteksti.

BEM-asiakirja korostaa kastetoimituksen tätä kytkeytymistä liturgiaan:

Koska kaste liittyy kiinteästi kirkon yhteisölliseen elämään ja jumalanpalvelukseen, se tulisi yleensä toimittaa julkisessa jumalanpalveluksessa. Täten seurakunnan jäseniä muistutetaan heidän omasta kasteestaan ja he voivat toivottaa tervetulleeksi yhteyteensä kastetut, joiden kristillisestä kasvatuksesta he lupautuvat vastaamaan. Kasteen sakramentti soveltuu hyvin sellaisten suurten juhlien kuin pääsiäisen, helluntain ja loppiaisen yhteyteen, jollainen käytäntö oli jo alkukirkossa.<sup>57</sup>

Tätä vasten on kasteen liturgisessa tarkastelussa syytä edelleen nostaa esiin jo Pentti Lempiäisen terävät huomiot. Hän korostaa kotikasteiden paikalliskulttuurisuutta ja ihmettelee kasteiden toimittamista jumalanpalveluksista irrallaan:

Halki keskiajan kaste edellytettiin meillä aina toimitettavaksi kirkossa. Poikkeus sallittiin vain hätätilanteissa. Samaa periaatetta tähdennettiin uskonpuhdistuksen jälkeen mm. vuoden 1571 kirkkojärjestyksessä, vuoden 1686 kirkkolaissa ja lukuisissa piispojen antamissa säännöissä. (...)

Toistuvista kielloista huolimatta kotikasteet yleistyivät pitkin 1600-lukua. Aateliset olivat muutosprosessin kärjessä, muut seurasivat aikanaan perässä. Pitkät kirkkomatkat lisäsivät painetta tähän suuntaan. 1600-luvun lopun kasteluetteloiden mukaan kirkkokasteita oli yleensä 80–90 % kaikista, mutta paikoin vähemmänkin. (...) 1700- ja nimenomaan 1800-luvulla kotikasteet syrjäyttivät kirkossa kastamisen miltei kokonaan. Tähän vaikuttivat ihmisten mukavuudenhalu (lapsen tuominen kirkolle oli vaivalloista), kasteen seurakunnallisen luonteen himmeneminen ihmisten tietoisuudessa (kirkollisesta juhlasta tuli perhejuhla), mitä valistuksen individualistinen ajattelutapa

57 BEM § 23.

edisti, sekä varsinkin 1800-luvulla esille tuodut väitteet lapsen kirkolle kuljettamisen vaarallisuudesta hänen terveydelleen. (...) Kirkon palauttamista entistä useammin kastepaikaksi voidaan puoltaa myös sillä, että kirkkorakennukset ovat nykyään talvellakin lämpimiä, joten samanlaista terveydellistä vaaraa kuin ennen ei enää ole. (...)

Ja on kastepaikka teologinenkin kysymys: lasta ei kasteessa liitetä kotiin vaan kirkkoon. Kyseessä on seurakunnan sakramentti, ei kodin sisäinen kasuaalitoimitus. Kirkko on edelleenkin ensisijainen kastepaikka suurimmassa osassa kristikuntaa. Suomalainen kotikastekäytäntö poikkeaa tästä traditiosta. Kun ajatellaan kastetta seurakuntaan ottamisen aktina sekä yhtenä jumalanpalvelustoimituksista, kirkko on luonnollisin kastepaikka. Sen siirtäminen sieltä pois ei edistä sen merkityksen ymmärtämistä, pikemminkin päinvastoin. (...) Koska kasteita ei aina toimiteta seurakunnan yhteisessä jumalanpalveluksessa, niistä ilmoitetaan sille seuraavana sunnuntaina, jolloin se yhtyy esirukoukseen kastettujen sekä heidän vanhempinsa ja kummiensa puolesta. (...)

Uskonpuhdistuksen jälkeisissä säännöksissä kastepäiväksi suositeltiin pyhäpäiviä, jolloin seurakunta oli koolla ja kummeilla sekä muilla lasta kirkkoon seuranneilla oli mahdollisuus käydä ehtoollisella. (...) 1600-luvun alkupuolella miltei kaikki kasteet tapahtuivat pyhäaamuisin ennen jumalanpalveluksen alkua. (...) Gezeliuksen aikana oli yleisohjeena, että ne toimitettiin alkuvirren jälkeen ennen yleistä synnintunnustusta tai – varsinkin jos oli kysymys pitkämatkalaisista – evankeliumin ja uskontunnustuksen välissä. Myös saarnan jälkeen kastamista tunnetaan. Myöhemmin tällainen kasteen ja jumalanpalveluksen yhteys on meillä miltei täysin hävinnyt, mutta monissa muissa maissa se on jatkuvasti yleinen tapa. (...)

Alkuaan aikuiskaste oli julkinen toimitus. Tätä edellytti vielä vuoden 1869 kirkkolaki lausueessaan, että se tapahtuu ”käsikirjassa säädetyllä tavalla”. Käsikirja nimittäin tunsu tuolloin vain julkisen, seurakunnan läsnäollessa tapahtuneen aikuiskasteen. Myös lain 53 §:n mukaan toimitus pitää suorittaa kirkossa ja siitä oli ilmoitettava edellisenä pyhänä seurakunnalle. Vain poikkeustapauksissa (sairaus tms.) sai



kastaa muualla. (...) Kun myös toimituksen ilmoittamisesta seurakunnalle on luovuttu, akti on menettänyt entisen julkisen luonteensa. Tämä kehitys tuskin on yksinomaan myönteinen. Tosin se tekee kasteelle tulemisen helpommaksi, mutta ellei seurakunta koskaan näe aikuiskastetta, sen keskuudessa saattaa heiketä taju siitä, että kaste ja tunnustus kuuluvat olennaisesti yhteen. Samoin se heikentää seurakunnan yhteydentuntoa.<sup>58</sup>

Erikseen toimitettava kaste on globaalia kristillisyyttä ajatellen poikkeus normaalikäytännestä eli kasteen ja jumalanpalveluksen yhteydestä. Suomalaisen evankelis-luterilaisen paikallisseurakunnan kohdalla olisi hyvin poikkeuksellista toteuttaa kaste tai kasteet kirkossa osana sunnuntain jumalanpalvelusta. Samoin tulee huomioida, että kasteiden vieminen kirkkotoiljojen ulkopuolelle, kuten kotikasteissa tehdään, on merkittävä poikkeus yleiseen kristikunnan omaksumaan käytäntöön. Samoin kastekahvien näkeminen olennaiseksi osaksi kastetoimituksen kokonaisuutta on kulttuurisesti määrityvä tapa kehystää kasteriitti.

Suomalainen kotikastekäytäntö näyttäytyykin osin jo pohjoismaisten luterilaisten sisarkirkkojen näkökulmasta uniikilta ja osin hankalasti ymmärrettävältä kulttuuriselta käytänneltä.<sup>59</sup> Edelleen on huomioitava valelukasteen yleisyys. Upotuskasteita toimitetaan edelleen Suomessakin – on mahdollista viitata niin ortodoksisen kirkon vanhaan upotuskasteperinteeseen kuin kirkkotoiloissa huomioituihin valmiuksiin katolisista kirkoista helluntaiseurakuntien rukoushuoneisiin – mutta tämä kastamisen muoto on Suomen evankelis-luterilaisen kirkon parissa käytännössä nykyään harvinaisia yksittäisiä poikkeuksia lukuun ottamatta kokonaan ohitettu.

58 Lempiäinen 1986, 27–30, 72.

59 Jotkut kirkkomme omaksumat uudet käytännöt on mahdollista tulkita reaktioksi juuri kasteen erkaantumiseen jumalanpalvelusyhteydestä ja -yhteisöstä. Jumalanpalvelusten ns. elämänkaarirukousten yhteydessä kastepuuhun sijoitettava uusi ”lehti” ei kuitenkaan muodosta erityisen vahvaa yhteyttä kotikasteen ja jumalanpalveluksen välille.

## 7.5.2 Kummallisia kummikäytäntöjä

Suomessa omaksuttu kotikaste- ja valelukäytäntö ei suinkaan ole ainoa omintakeinen kasteeseen liittyvä tapa. Tavat nousevat kastetoimituksen käytäntöjen muovaantumisesta oman kulttuurimme piirissä, mutta myös kirkon ja yhteiskunnan suhteisiin liittyvistä seikoista. Suomessa kastetoimitus ei ole yksistään kirkon sisäinen tilaisuus, vaan siihen liittyy myös yhteiskunnallis-hallinnollisia puolia, kuten väestökirjanpidon toteuttaminen.

### *Mitä kummit ovat?*

Muun muassa ymmärrys kummeista vaikuttaa osin olevan kulttuurisesti määrittävää. Kummisuus on suloinen instituutio. Vuosina 2018–2020 toteutettu kirkon oma Kaste ja kummisuus -hanke pyrki tukemaan kummeja tehtävässään ja lisäämään kasteiden määrää. Kaste ja kummisuus -hankkeen tuottamalla nettisivulla *kumminkaa.fi* määritellään hyvä kummi näin: "Ole oma itsesi, elä omaa elämääsi – ja ota kummilapsesi siihen mukaan. Läsnäolo on tärkeintä!" Esimerkiksi monen kirkon kastekaavassa edelleen oleviin abrenuntiaatiokysymyksiin vastaamisen näkökulmasta kummiuden funktio määrittyy tällaisessa kuvauksessa olennaisesti toisin. On hyvä pohtia mitä kummiudella ymmärretään ja mitä toisaalta tavoitellaan.

On havaittavissa, että kummin ymmärtäminen kasteen todistajana, kastettavan kristillisenä hengellisenä ohjaajana ja esirukoilijana on tullut hyvin ohueksi. Kummin funktio ja rooli nähdään tosin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon virallisen tulkinnan mukaan tällä tavalla; kirkkolainsäädännön määrittämiä kriteereitä on pyritty siksi useampaan otteeseen väljentämään etenkin vaadittavien kummien määrän vähentämiseen tai heidän jälkikäteen lisäämiseensä liittyvin ratkaisuin.<sup>60</sup>

Kysymykseksi voisi nostaa sen, miksi kummeja vaaditaan ylipäätään – tämä vaade tuntuu olevan kulttuurisesti määrittävää. Mikäli kaste toimitetaan sunnuntain jumalanpalveluksen yhteydessä, on mahdollista ymmärtää koko läsnä olevan seurakunnan kollektiivisesti toteuttavan kasteen todistajan ja kasteessa seurakuntayhteyden myötä "kasvamisen" roolia ja funktiota. Tähän viittaa myös edellä siteerattu BEM-asiakirja, kun siinä todetaan jumalanpalvelukseen kokoontuneen seurakunnan mahdollisuudesta voida jumalanpalveluksessa toimitetun kasteen yhteydessä "toivottaa

60 Vrt. Kirkkojärjestys (KJ) 3:11.

tervetulleeksi yhteyteensä kastetut, joiden kristillisestä kasvatuksesta he lupautuvat vastaamaan.”<sup>61</sup> Vaikka kastettavalle nimettäisiin erityinen hengellinen matkakumppani, kummi, on olennaista nähdä nimenomaan tämä seurakuntayhteyden perspektiivistä.

### *Kastepappi on viranomainen*

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kastetta koskevat kulttuuriset erityispiirteet ja konventiot ovat osaltaan myös ei-uskonnollisia. Se, että kasteen yhteydessä täytetään viranomaisroolissa lomakkeita väestökirjanpitoa varten, on kahdella tavalla erityistä; globaalisti tarkastellen Suomen kaltaisen väestötietojärjestelmä itsessään on poikkeus. Kirkon virkaan kytkeyty viranomaisrooli – mikä heijastaa poikkeuksellista ajatusta kirkosta julkishallinnollisena toimijana – on niin ikään kristillisen kirkon globaaliin valtavirtaan nähden merkittävä poikkeus. Tällainen asioiden kirjaamisen ja lomakkeiden käyttämisen kulttuuri tulee osaltaan ilmi myös todistusten antamisen konventiossa.

### *Kenelle annetaan kummitodistus?*

Vaikka se ei kasteen teologiseen sisältöön millään tavalla kuulukaan, on käytäntöjen tasolla selvästi pidetty merkittävänä todistusten jakamista niin kasteesta kuin myös kummiudesta. Aiemmin kummit kirjattiin kasteen yhteydessä seurakunnan kastekirjaan eivätkä he saaneet todistusta kummiudesta. Nyt kummiuden suhteen on ajauduttu haasteelliseen tilanteeseen, kun kummeiksi on säännönmukaisesti ryhdytty toivomaan henkilöitä, jotka eivät kuulu Suomen evankelis-luterilaiseen kirkkoon tai jotka eivät muutoin ole kirkkolainsäädännön määrittämässä puitteissa kummikelpoisia.<sup>62</sup> Keskustelua on ajoittain käyty voimakkain ilmauksin siitä, voidaanko vai eikö näille henkilöille voida antaa kummitodistuksia.<sup>63</sup> Olennaista kysymystä siitä, miksi kaste- tai kummitodistuksia ylipäätään annetaan ei kuitenkaan ole osattu kysyä; se on siis selvästi kuulunut omaksuttujen konventioiden alueelle. Kummitodistusten anto on kuitenkin vasta joidenkin viimeisten

61 BEM § 23.

62 KJ 3:11 §, 1 mom.

63 Vrt. Niilo Rantala: Kummit kunniaan -webinaarissa kuultiin suorita puheenvuoroja, [www.kotimaa.fi](http://www.kotimaa.fi) 9.3.2023.

vuosikymmenten aikana muodostunut tapa. Niillä on hyvin lyhyt historia; niitä ei ollut tapana antaa vielä 1980-luvulla ainakaan kaikissa seurakunnissa.

Mikäli kaste toimitetaan seurakunnan jumalanpalveluksen yhteydessä ja tämä partikulaarinen seurakunta ymmärretään kollektiivina kasteen todistajaksi ja kastetun hengelliseksi matkakumppaniksi, ei kysymystä kummeista tai heille annettavista todistuksista nähtäisi samalla tavoin ongelmallisena kuin se on Suomen evankelis-luterilaisen kirkon parissa käydyissä keskusteluissa nähty. Uusia toimintatapoja on mahdollista avata helposti-kin. On esimerkiksi olemassa myös käytäntö, jonka mukaan tietyn kasteen todistajat – siis kyseiseen yleiseen jumalanpalvelukseen osallistujat – saavat kaikki mukaansa rukouskortin, jossa on kyseisen päivän raamatun teksti sekä kastettujen nimet (erityisesti heidän kastenimensä). Tällainen kortti tai ”todistus kasteesta” voi myös olla yhdenmukainen muiden paikallisesti edustettujen kirkkojen kanssa. Vaihtoehto kummeihin keskittymiselle voisi olla kastettavan tai hänen perheensä muistaminen seurakunnan lahjalla.

#### *Kasteen ja kastetoimituksen sanktiointi*

Näiden esimerkinomaisten huomioiden lisäksi on havaittava, että Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kastekäytäntöjä ohjaa myös kasteen toimittamisen rakenteen ja käytettävän kielen sanktioitu ja velvoittava määrittely, ajatus erityisestä hengellisestä ordinaatiovirasta ja sen kantajasta kastetoimituksen pääasiallisena toimittajana (erityisenä poikkeuksena ns. hätäkaste), ajatus kasteesta johonkin tiettyyn partikulaariseen seurakuntaan kastettavan jäseneksi liittävästä sekä käsitys kasteen kertakaikkisuudesta. Vaikka nämä käytäntöjä yksittäisissä kastetilanteissa ohjaavat seikat ovat laajasti käytössä maailmanlaajassa kristikunnassa, maailmanlaajan kristikunnan parista on löydettävissä näiden jokaisen rinnalle esimerkki eriävistä käytänteistä.

\*

On tarpeellista havaita kasteeseen sen käytäntöjen tasolla liittyvä varioivuus ja varioitavuus. Edellä oleva tiivis kuvailu pyrkii nostamaan esiin sen, että myöskään Suomen evankelis-luterilainen kirkko ei ole irrallaan tällaisesta varioinnista. Kaiken kaikkiaan kastetoimituksen muovaantumiseen ovat voimakkaasti vaikuttaneet (paikallis)kulttuuriset seikat. Siitä huolimatta, että

niin lännen kuin idän kirkon piirissä on selvä liturginen traditio, jonka myötä kastekäytänteet ovat hahmottuneet pääosin tietynkaltaisiksi, on tämä traditioprosessi siksi myös ymmärrettävissä kulttuuriseksi muovaantumiseksi, jonka voi osaltaan jopa irtikytkä kasteen teologisesta aktista itsestään.

Kastekäytäntöjen ja kasteeseen liittyvien kulttuuristen konventioiden alustavakin nimeäminen auttaa sen tunnistamisessa, että 1) niin kasteen ja kastetoimituksen määrittelyn kuin kasteen teologian ja kasteen käytänteiden välillä on mahdollista tehdä ero ja 2) samanaikaisesti kuitenkin nähdä käytänteiden vähintään luovan jonkinlaista praktista teologis-hengellistä tulkintakehystä ellei peräti toiminnallista teologiaa (vrt. kaste seurakunnan jumalanpalveluksessa vs. kotikaste).

## 7.6 Kaste haastettuna

Edellä on esitelty kasteen ja kastetoimituksen hahmottamiseen liittyviä teologisia, liturgisia ja kulttuurisia näkökohtia. Näiden lisäksi on tässä selvityksessä välttämätöntä huomioida myös kasteeseen toimituksena kohdistuva ja kirkkojen olemisentapaa merkittäväällä tavalla haastava uskontoasenteiden ja rituaalikäyttäytymisen muutos. Siitä huolimatta, että kastetta ja kastetoimitusta tarkasteltaisiin mahdollista tulevaa teologista uudelleenmuotoilua varten niin inkulturaation kuin dynaamisen ekvivalenssin näkökulmista – kuten välttämätöntä onkin<sup>64</sup> – on havaittava ja hyväksyttävä jo tapahtunut siirtymä, johon kirkolla itsellään ei ole kontrollia.

Suomalainen yhteiskunta on uskontososiologisen tarkastelun näkökulmasta astunut kastetta koskevaan kahtalaiseen välinpitämättömyyteen. Yleisesti ottaen uskonnollisuus on muuttanut muotoaan. Väestöllisenä kehityssuuntana on pikemminkin luopuminen uskonnollisten instituutioiden ja yhdyskuntien jäsenyydestä, sillä niillä ei koeta olevan elämää määrittävää tai sille erityistä merkittävyyttä tuovaa sisältöä. Kaste kristillisen kirkon jäsenyyden lähtökohtana sijoittuu tämän kehityssuunnan keskiöön. Tämän lisäksi kasteen ytimessä oleva kirkkoon liittäminen kytkeytyy institutionaaliseen uskonnollisuuteen, jota haastaa yksilöllinen muutoksille avoin ja joustava henkisyys tai hengellisyys.

64 Ks. Chupungco 1998, 54–59.

Jäsenyyttä ei niinkään perustella instituutioon kytkeytymisen näkökulmasta vaan pikemminkin arvojen ja toiminnan tunnistamisen sekä niihin kytkeytymisen näkökulmasta, samoin kuin henkilökohtaisen elämän liittämällä – kenties periodisesti – osaksi arvoyhteisön elämää: ”Yksilön liittymisen uskonnolliseen yhteisöön osoittautui tässä tutkimuksessa luottamuksen osoitukseksi yhteisölle ja yhteisön johdolle. Kyse oli yksilön minästä, jonka hän oli valmis liittämään osaksi yhteisön me-olemusta.”<sup>65</sup>

### **7.6.1 Uskontoasenteet ovat jo muuttuneet eikä perinnettä siirretä**

Maallistuminen ja samanaikainen elastisen henkisyyden nousu ovat molemmat kasteen statusta muuttaneita väestöllisen kehityksen suuntia. *Kasteen polulla: Kasteen ja kummiuden teologiaa ja käytäntöjä* -julkaisussa olevassa artikkelissaan Hanna Salomäki (2021) kuvaa tätä jo muuttunutta tilannetta siten, että väestölliset muutokset niin syntyvyyden kuin uskontoasenteiden johdosta ovat jo muuttaneet kasteen asemaa. Salomäen artikkelissa kuvattua vasten asettuvat esimerkiksi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kaltaiset instituutiot, joiden käsitys niin kasteen välttämättömyydestä kuin sen myötä syntyvästä jäsenyydestä hahmottuu sekä pysyvänä että hallinnollisena.

Huomionarvoista on, että kyse ei ole vain uskonnollisesta tai hengellisestä asennoitumisesta: vaikka esimerkiksi lapsikasteiden suhteellinen määrä pysyisi samana, niiden absoluuttinen määrä on voimakkaasti laskenut ja laskee edelleen syntyvyyden alenemisen seurauksena. Tämän lisäksi enemmistö millenniaalisukupolvesta kokee itsensä ei-uskonnolliseksi. Tämä heijastuu suoraan myös kirkon jäsenyyteen; kirkkoon kuuluminen on paikoin erittäin selvästi sosiaalinen poikkeama. Kirkkoon kuulumattomuus on millenniaalisukupolvella yleistä ja yleisesti hyväksyttyä. Kyse on pikemminkin siitä, että kirkkoon kuulumiselle tarvitaan jotain erityisiä perusteita. Salomäen artikkelissa todetusti ”Helsingissä 30–39-vuotiaista miehistä vain kolmannes (33 %) ja naisista 44 prosenttia on luterilaisen kirkon jäseniä”.<sup>66</sup>

65 Rantala 2022, 262.

66 Salomäki 2021, 11–12.

Tällaisessa kontekstissa kirkkoon kuuluminen nähdään henkilökohtaisena valintana, johon kytkeytyvät omat yksilökohtaiset perustelut.

Kasteen suhteen on siten selvää, että jatkuvasti entistä suurempi osuus lapsiperheistä on sellaisia, joissa on vähintään yksi kirkkoon kuulumaton vanhempi. Erityisen olennaista on, että muuttuneiden uskontoasenteiden johdosta kastamattomuus on yleisempää kuin syntyneiden lasten kastaminen:

Lapsia syntyi 2010-luvulla aiempaa vähemmän, ja lisäksi syntyneistä lapsista kastettiin aiempaa pienempi osuus. Uskonnollisessa rituaalissa tapahtunut muutos kytkeytyy laajempaan kysymykseen nuorten sukupolvien uskonnollisuudesta. (...) Uskonnollisuuden ja perhelämän mallien muuttuessa nuoret aikuiset tulkitsevat uudelleen myös perheeseen liittyviä uskonnollisia riittejä. Muuttuva tilanne on johtanut myös kirkossa tarpeeseen käydä keskustelua kasteen merkityksestä ja teologisesta sisällöstä sekä kummiudesta. Kun kastettujen lasten osuus on merkittävästi laskenut viimeisen kymmenen vuoden aikana, myös ennakko-oletus lapsen kastamisesta on muuttunut. Asuinympäristöstä riippuen kastamatta jättäminen saattaa olla ratkaisu, joka edustaa omassa lähiympäristössä enemmistön valintaa.<sup>67</sup>

Uskontoasenteiden ikäryhmäkohtainen polarisaatio on voimakasta. Vanhemmat ikäryhmät pitävät tärkeänä uskonnollisen seremonian merkitystä lapsen syntyessä. Vain hyvin pieni osuus yli 70-vuotiaista (miehistä neljä prosenttia ja naisista kuusi prosenttia) suhtautuu uskonnolliseen seremoniaan siten, ettei se ole lainkaan tärkeä. Alle 40-vuotiaista puolestaan selvästi alle puolet pitivät uskonnollista seremoniaa tärkeänä, neljänneksen mukaan sellainen seremonia ei ole lainkaan tärkeä. Vastaava ero tulee Salomäen mukaan esiin myös uskonnollisten perinteiden, kuten vastasyntyneelle toimitetun kasteen, eteenpäin siirtoa koskien. Tämä on olennainen havainto: ”Yli 70-vuotiaista puolet (48 %) piti lasten kastamisen perinteen siirtymistä erittäin tärkeänä, millenniaaleissa näin ajattelevia oli vain viidennes (22 %). Enemmän (24 %) oli heitä, jotka eivät pitäneet sitä lainkaan tärkeänä.”<sup>68</sup>

67 Salomäki 2021, 11–12.

68 Salomäki 2021, 20.

Nopeasti muuttuneen kokonaistilanteen hahmottamista – tai muuttuneen tilanteen ajantasaista seuraamista – on kenties hankaloittanut myös voimakas maantieteellinen polarisaatio. Suhtautuminen kasteeseen ei ole samankaltaista tasaisesti kautta Suomen. Viittaus asuinympäristöön on Salomäen artikkelissa siksi keskeinen. Vaikka on selvää, että myös suhteellisesti tarkastellen kasteiden määrä on 2000-luvulla yleisesti ottaen laskenut merkittävästi, on kasteeseen suhtautuminen alueellisesti eriävää. Salomäen artikkelin tietojen mukaan vähiten kastettujen osuus on laskenut Oulun, Lapuan ja Kuopion hiippakuntien alueella, eniten Helsingin ja Espoon hiippakuntien alueella.

## **7.6.2 Maailmankuva ja ihmiskäsitys ovat muuttuneet**

Kasteeseen liittyvien ihmiskuvan ja maailmankäsityksen merkittävä eroavuus etenkin nuorempien ikäluokkien omaksumista käsityksistä näyttäytyy erityisenä haasteena. Ajatus jokaisen yksilön lähtökohtaisesta olemuksellisesta turmeltuneisuudesta – siis ilman kasteen myötä saatavaa pelastavaa armon lahjaa iankaikkiseen kadotukseen johtavasta perisyynnistä – ei löydä merkittävää kaikupohjaa nykyisessä ajatteluilmastossa. Esimerkiksi kasteen perusteleminen iankaikkisen pelastuksen mahdollisuudella ei nykytilanteessa vaikuta olevan vakuuttava tai ihmisten valintoja ohjaava argumentti.<sup>69</sup>

Suomalaisessa kulttuurikontekstissa kaste on toiminut paitsi uskonnollisena riittinä, myös syntyneiden lasten vastaanottamisen rituaalina ja perhejuhlanä. Uskontoasenteita koskevan muutoksen eräs piirre on kastetoimitusta korvaavien uskonnottomien nimiäisten lisääntyminen. Erityisenä perusteena tällaisen kastetoimitusta korvaavan rituaalin järjestämiselle on ollut uskonnollisen ja institutionaalisen riitin välttämisen halu.<sup>70</sup> Kaste ei enää ole ainoa mahdollinen rituaali tai perhejuhlan toteuttamisen muoto. Paikoitellen näyttää jo olevan, että pääsääntöisesti etsitään muita kuin uskonnollisia perhejuhlan muotoja vastasyntyneen vastaanottamiseksi ja hänen nimeämiseksi.

69 Siunauksen signaalit, 25.

70 Kauppila 2021, 72–75.



Edellä todetun nojalla suhtautuminen kasteeseen tulee määrittämään tulevaisuuden kirkon keskeisiä piirteitä. Tärkeä ja merkittävä kysymys koskettaa kasteen ja kirkon jäsenyyden suhdetta. Kirkossa tulee keskustella avoimesti siitä, halutaanko lapsikasteen olevan vain pienen, tiukasti rajatun väestöosan valitsema riitti. Siten kysymys kasteeseen suhtautumisesta on myös kysymys kirkon sosiaalis-yhteiskunnallisen ilmiasun valinnasta.

### 7.6.3 Pohdintaa ja vaikeita kysymyksiä

*Voiko kaste olla irrallaan kirkon jäsenyydestä?*

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon opillisesti normatiivinen viitekehys on luterilaisten tunnustuskirjojen määrittämä.<sup>71</sup> Tämän teologian mukaan kaste on välttämätön pelastukseen. Kirkkolainsäädännön tasolla tämä välttämättömyys tulee ilmaistuksi kasteen ja kirkon jäsenyyden kytkemisenä toisiinsa.<sup>72</sup> Näihin liittyy myös kahtalainen velvoite sekä vastasyntyneen lapsen vanhempia että ko. paikallisseurakunnan kirkkoherraa koskien:

Kirkon jäsenten tulee saattaa lapsensa kastettavaksi ilman tarpeetonta viivytystä. Jos lapsen kastaminen viivästyy, kirkkoherran asiana on muistuttaa siitä lapsen vanhempia tai huoltajia.<sup>73</sup>

Voitaneen todeta, että vaikka kasteen teologia ja kirkon jäseniä myös sitova kirkkolainsäädäntö toteaisivat kasteesta jotain, ei sillä näytä olevan ihmisten ratkaisujen tai elämän kannalta mitään painoarvoa tai vaikutusta.

Kasteen asemaa on pohdittava muuttuneessa yhteiskunnallisessa ja uskontoasenteiden kontekstissa. Kastetta arvotetaan nykytilanteessa toisin kuin paikallisyhteisöihin voimakkaasti tukeutuneessa yhtenäiskulttuurisessa agraariyhteiskunnassa. "Kasteen arvo" jää avoimeksi kysymykseksi. Joka tapauksessa vaikuttaa, että hyvin harva toivoo lapselleen tai perustelee kastetta iankaikkisen pelastuksen, pyhien yhteyteen pääsemisen nojalla tai muilla kirkon opista nousevilla ajatuksilla

71 Kirkkolaki (KL) 1:2 §; KJ 1:1 §.

72 KJ 1:2 §; KJ 1:3 §, 3 mom.; KJ 3:23–25 §.

73 KJ 3:9 §, 1 mom.

Kasteen aseman muutos ei rajoitu vain Suomen evankelis-luterilaiseen kirkkoon. On tullut useissa yhteyksissä ja julkisissa puheenvuoroissa ilmi, että kasteiden määrä on Suomessa merkittävästi laskenut kirkkokunnasta tai vapaan kristillisyyden suuntauksesta riippumatta.

Nyt käytävä keskustelu fokusoii kuitenkin siihen, mikä praktinen asema kasteella Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa sekä suomalaisessa nyky-yhteiskunnassa on. Kuten edellä on jo osin todettu, tunnustuskirjojen pohjalta määrittyvä kasteteologia, toisaalta Suomen evankelis-luterilaisen kirkon omaksumat kastekäytännöt sekä kirkon toimintaympäristön asennoituminen ja uskonnollista praksista koskevat valinnat haastavat monia nykyisiä käytäntöjä.

Kirkon on tietoisesti kohdattava, että sen omaksuma teologia tai kirkkolainsäädäntöön kirjoitetut velvoitteet eivät välttämättä lainkaan johda käytäntöön ihmisten valintojen tasolla. Tämä tarkoittaa esimerkiksi sitä, että pohditaan mitä tosiasiallisesti tarkoittaa KJ 1:2 §:n mukainen määräys siitä, että kirkon jäseneksi otetaan kasteessa. Keskustelu tästä on toimintaympäristön näkökulmasta välttämätön, vaikkakin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tunnustusperustan ja toisaalta kirkkolainsäädännön näkökulmasta kasteen ja kirkon jäsenyyden välinen yhteys on selvä, perusteltu ja näiden tarkastelunäkökulmien lähtökohdista jopa mahdotonta kyseenalaistaa.

Keskustelua on tähän liittyen käytävä myös siitä, onko kasteessa mahdollisuus liittyä universaalin Kristuksen kirkon jäseneksi vai onko kaste aina väistämättä myös liittämistä jonkin partikulaarisen paikallisseurakunnan jäseneksi; kysymys ei ole teoreettinen vaan kasvaa seurakuntatoiminnan käytännön kentältä.<sup>74</sup>

### *Viisi skenaariota kasteen tulevaisuudesta*

Keskustelun mahdollistamiseksi esitämme viisi tulevaisuusorientoitunutta skenaariota kasteen asemasta. Skenaariot tuovat esiin teologian ja käytäntöjen ristiinkytkentöjä ja jännitteitä. Ne tuottavat teologista ymmärrystä tai vähintään luovat viitekehystä omaksutun teologian tulkitsemiselle. Vai voisiko useamman rinnakkaisen skenaarion olemassaolo olla paras ratkaisu?

74 Vrt. myös verkkomaailman paikallisuudesta irrallaan olevat henkis-hengelliset virtuaaliryhmittymät; esim. Venla Rossi: "Valvova verkko", HS 9.3.2023.

## **Skenaario 1: Jatketaan niin kuin ennenkin**

Ensimmäinen vaihtoehto on jatkaa kasteen ja seurakunnan jäsenyyden suhdetta sen kaltaisena kuin se on tähän asti ollut sekä jatkaa nyt totunnaisia kastekäytänteitä (etenkin kotikasteita).

Riskinä tässä vaihtoehdossa on kasteen jatkuva marginalisoituminen, kun merkittävä osa kirkkoon kuuluvista vanhemmistakaan ei saata lapsiaan kasteelle. Toisaalta tämä vaihtoehto antaa mahdollisuuden pitäytyä teologisesti ja käytännöllisesti konventionaalisella linjalla. Tämä olisi sikäli riskitöntä, että seurakuntien työntekijät ja seurakuntalaiset olisivat hiljaisesti tietoisia siitä miltä tulevaisuus kasteen osalta näyttää.

## **Skenaario 2: Kasteet toimitetaan osana messua**

Toinen vaihtoehto olisi määrätietoinen ja selkeästi johdettu kastekäytäntöjen muutos, jossa kasteet tuodaan seurakunnan yhteisten jumalanpalvelusten yhteyteen. Tällä muutoksella pyritään vahvistamaan seurakuntayhteyden merkitystä. Tällainen käytäntö näyttää muissa kirkoissa vahvistavan seurakuntaosallisuutta niiden kohdalla, jotka joko itse tulevat kasteelle tai tuovat lapsensa kasteelle. Näin kasteen ja seurakunnan jäsenyyden suhde tulisi selkeäksi ja näkyväksi; tätä vahvistaisi jo kasteiden toimittaminen kirkko- tai kappelitalissa. Tämä vaihtoehto olisi teologisesti ja liturgisesti perusteltu muutos kohti globaalimmin tunnistettavia kastekäytänteitä.<sup>75</sup> Riskinä tässä vaihtoehdossa olisi perhejuhlaan liittyvien painotusten ja sitä myöten kasteen suosion heikentyminen. Seurakunnan kokoontumisen keskellä tapahtuvista kasteista havaittaisiin myös, että kasteen vastaanottajina eivät ole vain vastasyntyneet.

75 Vrt. esim. KKK § 1253: "Kaste on uskon sakramentti, mutta usko puolestaan tarvitsee uskovien yhteisön."

### Skenaario 3: Kaste täydellistää seurakunnan jäsenyyden

Kolmas vaihtoehto ottaisi todesta suomalaisen yhteiskunnan uskontoasenteiden ja -käytänteiden muutoksen, kirkon yhteiskunnallisen marginalisoitumisen ja niin teologian kuin käytäntöjen muutoksen välttämättömyyden. On kysyttävä olisiko tässä ajassa tarpeellista irrottaa kaste ja seurakunnan jäsenyys toisistaan, tai ainakin väljentää niiden liittymistä toisiinsa? Voisiko myös kastamaton olla kirkon jäsen? Kyse olisi tällöin ns. valmistavasta jäsenyydestä, jonka sisältönä olisi seurakuntayhteyden (sikäli jos sellaista on) myötä tapahtuva kasvu kohti kastetta; kasteen (ja mahdollisesti myöhemmin olevan konfirmaation) myötä kyseeseen tulisi täysi jäsenyys (ja mahdollisesti kasteesta irrallaan olevan konfirmaation myötä myös täydet jäsenen oikeudet).

Tämä varhaiskirkollista katekumeeniaikaa heijasteleva muutos kasteen ja kirkon jäsenyyden suhteessa edellyttäisi merkittävää muutosta Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kasteteologiaan ja juridiikkaan. Sinänsä mallilla on läheinen suhde Lutherin teologiaan, kuten Gordon Lathrop kuvaa.<sup>76</sup> Sen eräs kuvaus on hahmoteltu myös roomalaiskatolisen kirkon katekismuksessa ("Initiaation tie").<sup>77</sup> Katekumeenit ovat siis valmistautumassa aikuiskasteeseen, mutta heidät "on jo liitetty kirkkoon, he kuuluvat jo Kristuksen perheväkeen ja useinkin he jo elävät uskon, toivon ja rakkauden elämää"; "kirkkoäiti sulkee heidät jo rakastavasti ja huolehtien huomaansa kuin omat lapsensa".<sup>78</sup> Aikuisten pitkään katekumenaattiin liittyvät riitit löytyvät julkaisusta *Ordo initiationis christianae adultorum* (1972).

Muutoksella saataisiin joustavuutta ja mahdollisuuksia seurakuntayhteyden luomiseen ja/tai säilyttämiseen ja siten osaltaan vastaamaan marginalisoitumisen asettamaan haasteeseen. Tällainen muutos edustaisi kuitenkin ehkä myös irtiottoa lapsikasteen preferoinnista

76 Lathrop 1998, 30–31, 43. Ks. myös 38–39.

77 Ks. KKK § 1229–1233, 1247–1249.

78 KKK § 1249.

vanhojen kirkkokuntien traditiossa. Teologisia perusteita tällaiseen on löydettävissä esimerkiksi Tertullianukselta.<sup>79</sup>

#### **Skenaario 4: Kasteesta erillinen siunaustoimitus**

Neljäs vaihtoehto on käytännössä jo ryhtynyt toteutumaan: kasteen rinnalle on jo syntynyt kasteesta erillinen ”elämään toivottamisen riitti” eli nimiäiset. Tämä vaihtoehto poikkeaa siis edellisestä siinä, että muiden kuin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon toimittamien elämäkaaririittien olemassaolo tunnustetaan ja lisäksi nähdään näiden jo kulkevan irrallaan kirkon jäsenyydestä. Olisiko Suomen evankelis-luterilaisen kirkon seurattava tätä trendiä ja mentävä pyydettyä mukanaan uskonnottomaan nimiäisjuhlaan? Uskonnottomien nimiäisten yhteydessä saattaisi olla luontevaa rukoilla lapsen puolesta ja siunata häntä. Sitä varten olisi laadittava materiaali ja ohjeet. Vaihtoehtoisesti kirkko voisi laatia uuden toimituksen, jossa syntyneet lapset voitaisi siunata, vähän niin kuin lapsia siunataan koulutielle.<sup>80</sup> Tällaisen siunauksen voisi toimittaa perhepiirissä, vaikka joku muukin kuin kirkon työntekijä, samaan tapaan kuin vanhemmat nyt jo itse vastaavat nimiäisistä. Tässä kuvatus kaltainen toimitus ei rinnastuisi kasteeseen vaan olisi pikemminkin ensimmäisen ja kolmannen uskonnokappaleen hengessä laadittu ”kevytuskonnollinen” esirukous vastasyntyneen tai nimen saaneen puolesta. Lisäksi tämä vaihtoehto voisi sisältää edellisen kaltaisesti mahdollisuuden liittyä kirkon jäseneksi ilman kastetta. Kaste kuitenkin toimitettaisi sitä erikseen pyytävälle. Tällaisia lasten siunaamisia toteutetaan Suomessakin esim. vapaiden suuntien piirissa.

79 Tertullianus, *De baptismo* § 18 ja § 20. Kirjoittajat ovat tietoisia Tertullianuksen myöhemmistä hankauksista kirkon käytänteiksi ja opiksi muodostuneen linjan kanssa.

80 Ks. esim. Church of England ja ”Thanksgiving for the Gift of a Child” (<https://www.churchofengland.org/life-events/christenings/parents-guide-christenings/thanksgiving-services>) tai Saksassa katolisen kirkon siunaustoimitus ”Eine Segensfeier für Babys” (<https://www.katholisch.de/artikel/28681-segensfeier-nuer-neugeborene-wir-machen-keine-taufe-light>).

## Skenaario 5: Kasteen uskonnollisesta sisällöstä luopuminen

Viides vaihtoehto on uskontososiologisen tutkimuksen mukaan jo pitkälle toteutunut etenkin urbaaneissa ympäristöissä asuvien alle 40-vuotiaiden keskuudessa: kaste toimituksena on irronnut ajatuksesta, että se on välttämätön iankaikkisen pelastuksen saavuttamiseksi. Kasteeseen ei myöskään enää suhtauduta uskonnollisena tai sosiaalisena velvoitteena. Suomen evankelis-luterilainen kirkko keskittyisi ensisijaisesti siis edellä olevan vaihtoehdon mukaisten kevytuskonnollisten ”elämään toivottamisen siunausten” tarjoamiseen. Kirkon jäsenyys olisi kokonaan irrotettu kasteesta.

Tämä vaihtoehto vaatisi suurimman muutoksen kirkon omaksumaan teologiaan ja juridiikkaan, mutta se hyväksyisi toimintaympäristössä tapahtuneen muutoksen, jonka johdosta Suomen evankelis-luterilainen kirkko tosiasiallisesti on jo merkittävästi marginalisoitunut toimija kansan enemmistön elämässä ja jonka kastetoimituksen merkitystä ei kyetä hahmottamaan tai suvaitsemaan edes perhejuhlan kaltaisena vastasyntyneen vastaanottamisen riittinä. Tässäkin skenaariossa kaste kuitenkin toimitetaan sitä erikseen pyytävälle. Tämä vaihtoehto kuitenkin vaatii kirkkoa etsimään uudenlaisia sanoituksia niin kasteelle ja sen perustelulle kuin siihen liittyville maailmankuvallisten ja ihmiskäsitykseen kytkeytyville näkemyksille (pelastus, vanhurskauttaminen, pahan ongelma, Perkeleen vallassa oleminen ja niin edelleen).

Nämä edellä olevat viisi skenaariota ovat selvityksen tuloksena syntyneitä mahdollisia tulevaisuuden vaihtoehtoja ja niitä on ehkä tarpeen luoda lisää. Näiden edellä olevien vaihtoehtojen on ainoastaan tarkoitus toimia esimerkkeinä sellaisesta pohdinnasta, jota nykytilanteessa ei ole mahdollista väistää. Joka tapauksessa on selvää, että valittava suhtautuminen kasteeseen tulee niin teologisesti kuin yhteiskunnallisesti määrittämään Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tulevaisuutta. Vaikka kirkko on itseymmärryksensä mukaisesti hengellinen yhteisö ja sen olemuksellinen perustelu on siksi teologinen, olisi ylenkatsovaa ohittaa se, että kysymys kasteeseen suhtautumisesta on osaltaan myös kysymys kirkon sosiaalis-yhteiskunnallisen ilmiön valinnasta. Tällä perusteella on myös todettava, että uskonnonvapauslain sisältämiä liittymisrajoitteita tiukemmat säädännölliset

kynnykset kirkkoon liittymisessä tai kasteiden toimittamisessa eivät palvele kirkkoa itseään.<sup>81</sup>

## 7.7 Lopuksi: Voisiko kaste koskettaa koko yhteisöä?

Jos Suomen evankelis-luterilainen kirkko haluaa jatkossa pitäytyä ajatuksessa kasteen välttämättömyydestä iankaikkiseen pelastukseen ja seurakunnan jäsenyyteen, on sen arvioitava toimintaansa ja käytäntöjensä tästä näkökulmasta. Toivomme, että näemme sen päivän, jolloin kasteet pääsääntöisesti toimitetaan seurakunnan yhteisen jumalanpalveluksen yhteydessä. Kaste messussa seurakunnan keskellä vahvistaa ymmärrystä kasteesta, kasvusta kasteen armossa, yhteisön merkityksestä ja ehtoollisesta tämän kasvun ylläpitäjänä ja siihen rohkaisijana. Seurakunnissa on harkittava erityisten kastepyhien nimeämistä. Kastepyhien suunnittelussa voidaan ottaa huomioon kirkon traditio (pääsiäisaika, helluntai, loppiainen)<sup>82</sup> ja nyky-yhteiskunnan rytmi (esim. huomioiden yleiset loma-ajat ja niihin liittyvät erisuuntaiset paineet). Kasteen kaavaa on muokattava yleisempään, kastettavan iästä riippumattomaan suuntaan ja tuoda vahvemmin esiin ajatus seurakuntayhteisöön liittymisestä ja sen parissa liturgis-diakonisesta kasvamisesta (vrt. *sacramenta maiora* ja hyvät hengelliset ja rakkaudelliset teot). Kummiuden teologia tulee kirjoittaa uudelleen... Samoin konfirmaatiota – mikä sinällään voisi rippikoulujen nykykäytäntöjen yhteydessä säilyä ennallaan – tulee tarkastella teologisesti sekä mahdollisesti terävöittää ajatusta kollektiiviseen uskontunnustukseen liittymisestä sanoin ja teoin.

Voisiko Suomen evankelis-luterilainen kirkko muokata käsitystään kasteesta joustavammaksi? Olisiko mahdollista joko purkaa ajatus kasteen ja seurakunnan jäsenyyden tiiviistä liittymisestä toisiinsa ja avata ovia seurakunnan toimintaan myös kastamattomille? Voitaisiinko avata keskustelu kasteen ja pelastuksen sidoksesta toisiinsa? Kenties ei, mutta keskustelu tuottaisi kuitenkin tälle ajalle relevantteja teologisia pohdintoja. Heijastevaikutukset ekumenian ja ekumeniikan suuntaan olisivat merkittävät niin

81 Ks. UskVapL 1:3 ja 1:4.

82 Vrt. Tertullianus, *De baptismo* § 19.





pysynyt samana ja mikä on muuttunut? Vastaavatko Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kastekäytännöt tunnustettua teologiaa? Löysimmekö näihin kysymyksiin vastauksia, jää lukijan ratkaistavaksi.

## 7.8 Liite: Ote Justinos Marttyyrin Ensimmäisestä apologiasta 150-luvulta

Me selitämme senkin, millä tavalla olemme antaneet itsemme Jumalalle ja millä tavalla meidät on tehty uusiksi ihmisiksi Kristuksen kautta, jotta emme jättäisi mitään pois ja siten näyttäisi antavan vääristelevää kuvaa. Kaikki, jotka vakuuttuvat ja uskovat meidän lausumamme ja opettamamme asiat tosiksi sekä lupaavat sitoutuvansa elämään oppimme mukaan, opetetaan rukoilemaan ja paastoten pyytämään anteeksiantoa aiemmin tehdyistä synneistä, ja me rukoilemme ja paastoamme heidän kanssaan. Sen jälkeen viemme heidät paikkaan, jossa on vettä. Siellä he syntyvät uudesti sillä samalla tavalla, jolla me itsekkin olemme uudestisyntyneet. Sitten heidät pestään vedessä Jumalan, kaiken Isän ja Valtiaan, Pelastajamme Jeesuksen Kristuksen sekä Pyhän Hengen nimeen. Kristus on sanonut: ”Jos te ette synny uudesti, te ette pääse taivasten valtakuntaan.” Kaikille on selvää, etteivät kerran syntyneet voi palata synnyttäjiensä kohtuun. (...)

Tästä syystä me olemme saaneet apostoleilta seuraavan opetuksen. Meillä ei ole tietoa ensimmäisestä syntymästänne, kun olimme välttämättömyyden pakosta syntyneet märästä siemenestä vanhempiemme yhdynnän kautta, ja me olimme tottuneet pahoihin ja kelvottomiin tapoihin. Jotta emme pysyisi pakon ja tietämättömyyden lapsina, vaan tulisimme vapaan valinnan ja tiedon lapsiksi ja jotta saisimme aiemmin tekemämme synnit anteeksi, vedessä syntejään katuvan ja uudestisyntymisen valinneen avuksi kutsutaan nimeltä Jumalaa, kaikkeuden Isää ja Valtiasta. Se, joka johdattaa kastettavan peseytymään, kutsuu yksin tätä nimeä. Kukaan ei kykene antamaan nimeä sanoin ilmaisemattomalle Jumalalle; jos joku julkenisikin väittää sellaisen olevan olemassa, hän osoittaisi olevansa parantumaton hullu. Tätä pesua kutsutaan valaistumiseksi, koska nämä asiat oppineet ihmiset ovat valaistuneita mieleltään. Niin valaistunut pestään Jeesuksen Kristuksen, Pontius Pilatuksen aikana ristiinnaulitun nimessä sekä Pyhän Hengen nimessä, joka on profettojen kautta ennalta julistanut kaiken tästä Jeesuksesta. (...)

Pestyämme tällä tavoin sen, joka on ryhtynyt uskomaan ja antanut suostumuksensa, me viemme hänet niin sanottujen veljien luo paikkaan, johon he ovat kokoontuneet. Siellä me rukoilemme palavasti yhdessä itsemme, valaistun ja kaikkien muiden kaikkialla olevien puolesta, jotta meidät, jotka olemme oppineet tuntemaan totuuden, havaittaisiin tekojemme kautta hyviksi taloudenhoitajiksi ja käskyjen vartijoiksi ja jotta me niin saisimme osaksemme ikuisen pelastuksen. Rukousten lopuksi me tervehdimme toisiamme suudelmalla. Sen jälkeen kokousta johtavalle veljelle viedään leipä sekä maljat vedelle ja sekoitetulle viinille. Hän ottaa ne ja lähettää kaikkeuden Isälle kiitoksen ja ylistyksen hänen Poikansa ja Pyhän Hengen kautta sekä lausuu runsaita kiitosrukouksia siitä, että hän on katsonut heidät arvollisiksi näihin asioihin. Hänen päätettyään pyyntörukoukset ja kiitosrukouksen kaikki läsnä olevat vahvistavat ne sanomalla: "Amen." Kun kokouksen johtaja on rukoillut ja kansa on vahvistanut sen, diakoneiksi kutsumamme antavat kaikille läsnäolijoille palan kiitosrukouksin siunattua leipää, viiniä ja vettä sekä vievät niitä heille, jotka eivät ole läsnä.

Me kutsumme tätä ravintoa eukaristiaksi. Siitä pääsee osalliseksi vain se, joka uskoo opetuksemme tosiksi ja joka on kasteessa pesty syntien anteeksiantamiseksi ja uudestisyntymistä varten ja joka elää siten kuin Kristus on säätänyt. Me emme näet ota tätä ravintoa vastaan tavallisena leipänä ja tavallisena juomana. Meidän pelastajamme Jeesus Kristus nimittäin tuli lihaksi Jumalan Sanan kautta ja hän oli lihasta ja verestä meidän pelastuksemme vuoksi. Juuri samalla tavalla – näin meille on opetettu – hänen kiitosrukouksen sanoin siunaamansa ravinto, josta meidän veremme ja lihamme saavat muuttumisen kautta ravintonsa, on tämän lihaksi tulleen Jeesuksen liha ja veri. (...)

Lisäksi me muistutamme aina toisiamme näistä asioista. Varakkaat meidän joukossamme auttavat kaikkia puutteessa olevia, ja me pysymme aina yhdessä. Kaikesta minkä annamme, me kiitämme kaikkeuden Luojaa hänen Poikansa Jeesuksen Kristuksen ja Pyhän Hengen kautta. Auringon päiväksi sanottuna päivänä meillä on kaikkien samassa paikassa, kaupungeissa tai kylissä asuvien yhteinen kokous, jossa luetaan Apostolien muistelmia tai profeettallisia kirjoja siinä määrin kuin aika riittää. Kun lukija on lopettanut, kokouksen johtaja rohkaisee kaikkia seuraamaan näitä hyviä opetuksia. Sitten me nousemme yhdessä seisomaan ja rukoilemme palavasti.

Kuten edellä sanoimme, rukouksemme jälkeen leipä, viini ja vesi tuodaan esiin ja kokouksen johtaja lausuu taivasta kohti pyyntörukouksia ja

kiitosrukouksia parhaan kykynsä mukaan. Kansa vahvistaa tämän sanomalla "amen". Kiitosrukouksin siunatut aineet jaetaan jokaisen nautittavaksi, ja diakonit vievät niitä niille, jotka eivät ole läsnä. Varakkaat voivat kukin antaa harkintansa mukaan, mitä haluavat, ja kootut varat luovutetaan kokouksen johtajan haltuun. Niillä hän auttaa orpoja ja leskiä, sairauden tai muun syyn vuoksi puutteessa olevia, vankeja sekä keskuudessamme olevia muukalaisia. Sanalla sanoen, hän toimii kaikkien apua tarvitsevien huoltajana.

Ensimmäinen Apologia § 61, § 65–67, suom. Matti Myllykoski.

# Lähteet ja kirjallisuus

## **Agricolan kastekaava**

1549 Käsikiria Castesta ia muista Christikunnan Menoista. Stocholmis MDXLIX. <https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/39746/fe200808121830.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

## **Arffman, Kaarlo**

1994 Reformaatio vai restituuio? Historiallinen argumentti reformaattoreiden ja kastajaliikkeen väittelyssä lapsikasteen oikeutuksesta. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 167.

## **Baptism today**

2008 Baptism today – Understanding, Practice, Ecumenical implications. Faith and Order paper no. 207. Ed. Thomas Best. World Council of Churches Publications. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.

## **Bradshaw, Paul F.**

2010 Early Christian Worship – A basic introduction to Ideas and Practice, 2nd edition. Collegeville, Minnesota: Liturgical press.

## **Chupungco, Anscar J.**

1998 Baptism, Marriage, Healing, and Funerals: Principles and Criteria for Inculturation. – Baptism, Rites of Passage, and Culture. Toim. S. Anita Stauffer. Geneva, Switzerland: The Lutheran World Federation Department of Theology and Studies, 47–69.

## **Didakhe**

2020 Didakhe–Kahdentoista apostolin opetus, suom. Anne-Marit Enroth-Voitila. – Apostoliset isät: Kokoelma varhaiskristillisiä kirjoituksia. Toim. Niko Huttunen, Joonas Salminen ja Ulla Tervahauta. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 126–136.

### **Johnson, Maxwell.**

2007 The Rites of Christian Initiation – Their Evolution and Interpretation. Revised and Expanded Edition. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.

### **Justinos Marttyyri**

2008 Ensimmäinen apologia, suom. Matti Myllykoski. – Apologiat ja Dialogi Tryfonin kanssa. Toim. Matti Myllykoski. Helsinki: Gaudeamus, 53–101.

### **Huovinen, Eero**

1987 Fides infantium, fides infusa? Kysymys lapsen uskon perusluonteesta Lutherin teologiassa. – Eero Huovinen, Elävä dogma: teologisia tutkielmia ja sovellutuksia. Helsinki: Suomen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 155, 70–83.

### **Karttunen, Tomi**

2019 Sakramentaalinen eli Jumalan lahjoja välittävä. – Kotimaa-lehden blogi 30.1.2019. <https://www.kotimaa.fi/blogit/sakramentaalinen-eli-jumalan-lahjoja-valittava/>

### **Kaste, ehtoollinen ja virka.**

1982 Kaste, ehtoollinen ja virka. Faith and Order -asiakirja n:o 11. Suom. Olli-Pekka Lassila. Geneve: Kirkkojen maailmanneuvosto.

### **Kaste ja yhteyden kasvu**

2022 Kaste ja yhteyden kasvu: Luterilais-roomalaiskatolisen ykseyskomission raportti. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja, Kirkko ja toiminta 127. Helsinki: Kirkkohallitus.

### **Kasvavaa yhteyttä**

2017 Kasvavaa yhteyttä: Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta (KY). Suomalaisen luterilais-katolisen dialogikomission raportti. Helsinki: Suomen evankelis-luterilainen kirkko ja Katolinen kirkko Suomessa.

### **Katolisen kirkon katekismus (KKK).**

<https://katolinen.fi/katolisen-kirkon-katekismus/>

## **Kauppila, Helena**

2021 Ristiäiset, nimiäiset ja tunteet – tunteiden ilmaiseminen nimiäisiä ja ristiäisiä käsittelevissä blogikirjoituksissa. – Kasteen polulla: Kasteen ja kummiuden teologiaa ja käytäntöjä. Toim. Maarit Hytönen. Helsinki: Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 136, 70–107.

## **Kirkkojärjestys 657/2023**

<https://www.finlex.fi/fi/laki/alkup/2023/20230657#Pidm45843170405504>

## **Kirkkokäsikirja**

1694 [https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/119800/Kasikirja\\_josa\\_kasitetty\\_on\\_cuinga\\_jumalan-palvelus\\_christi.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/119800/Kasikirja_josa_kasitetty_on_cuinga_jumalan-palvelus_christi.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

## **Kirkkokäsikirja**

1886 Kirkko-käsikirja, jossa säädetään, miten Jumalanpalvelus Suomen Suuriruhtinaanmaan Evankelis-Luterilaisissa Seurakunnissa on pidettävä. Hyväksytty kirkolliskokouksessa 1886. Ohjepainos. Weilin & Göösin osakeyhtiön kirjapainossa 1888.

## **Kirkollisten toimitusten kirja**

2003 Kirkollisten toimitusten kirja, ensimmäinen osa. Kasuaalitoimitukset. Hyväksytty kirkolliskokouksessa 8. marraskuuta 2003. Kirkkopalvelut, Raamattutalo.

## **Kirkkolaki 652/2023**

<https://www.finlex.fi/fi/laki/alkup/2023/20230652>

## **Lathrop, Gordon W.**

1998 Baptismal Ordo and Rites of Passage in the Church. – Baptism, Rites of Passage, and Culture. Toim. S. Anita Stauffer. Geneva, Switzerland: The Lutheran World Federation Department of Theology and Studies, 27-46.

### **Lempiäinen, Pentti**

- 1965 Kastekäytäntö Suomen kirkossa 1500- ja 1600-luvulla. Diss. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura julk. 69.
- 1986 Pyhät toimitukset. 3. painos. Helsinki: Kirjapaja.

### **Liturgy of the Evangelical Lutheran Church of Denmark**

- 1992 Church of Denmark Council on Inter-Church Relations, Kööpenhamina 1995.

### **Norjan Kirkon kirkkokäsikirja**

- 2017 Kasteen kaava 2017. [eng dåp i hovedgudstjenesten\\_baptism in the principal service\\_rev.docx \(live.com\)](#).

### **Ordo initiationis christianae adultorum**

- 1972 Ordo initiationis christianae adultorum. Rituale romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP VI promulgatum. Typis polyglottis Vaticanis, MCMLXXIII. <https://archive.org/details/OICA1972>

### **Peura, Simo**

- 2001 Vanhurskauttamisoppi – Johdatus Lutherin teologiaan. Toim. Pekka Kärkkäinen. Helsinki: Kirjapaja, 207–226.

### **Pirinen, Kauko**

- 1984 Lutherin laatimien tunnustuskirjojen syntyvaiheet. – Lutherin Iso ja vähä katekismus. STKSJ 138. Jyväskylä.

### **Rantala, Hannu**

- 2022 Liittyä ja irtautua: tutkimus uskonnollisen yhteisöllisyyden rajapinnoista. Diss. Helsingin yliopisto. <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/346496>

### **Rigby, Paul**

- 2015 The Theology of Augustine's Confessions. New York: Cambridge University Press.

### **Ruotsin kirkon kirkkokäsikirja**

2017 Ruotsin kirkon kirkkokäsikirja osa I, kasteen kaava. Käännetty Ruotsin kirkon kirkolliskokouksen vuonna 2017 hyväksymästä kirkkokäsikirjasta. Painettu 2019.

### **Salmi, Samuel**

1990 ”Yksi Herra, yksi usko, yksi kaste”: Partisipaatioajatuksen tulkinnat Faith and Order -liikkeen kastedialogeissa Lundista 1955 Budapestiin 1989. Diss. Helsinki: Suomen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 170.

### **Salomäki, Hanna**

2021 Uskonnolliset rituaalit ja nuoret aikuiset: kasteeseen liittyvät valinnat. – Kasteen polulla: Kasteen ja kummiuden teologiaa ja käytäntöjä. Toim. Maarit Hytönen. Helsinki: Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 136, 10–33.

### **Siunauksen signaalit**

2022 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tulevaisuusselonteko 2022. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja, Kirkko ja toiminta 125. Helsinki: Kirkkohallitus.

### **Tertullianus.**

De baptismo. [https://www.tertullian.org/works/de\\_baptismo.htm](https://www.tertullian.org/works/de_baptismo.htm).

### **Tunnustuskirjat**

1990 Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat. Helsinki: SLEY-kirjat. <https://www.tunnustuskirjat.fi/index.html>.

### **Uskonnonvapauslaki 6.6.2003/453**

<https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2003/20030453>.





# 8 Konfirmaatio

**Kimmo Heinilä, Jarmo Kokkonen, Salla Poropudas & Petri Määttä**

## 8.1 Konfirmaation opillinen historia

Konfirmaatio on alkuaan kuulunut kastetoimitukseen. Siinä vastakastetulle rukoiltiin Pyhän Hengen lahjaa kätten päällepanemisen eleellä (*impositio manuum*, χειροθεσία) ja hänen otsaansa tehtiin ristinmerkki pyhällä öljyllä. Tämän jälkeen kastettu osallistui ehtoolliselle yhdessä seurakuntalaisten kanssa. Läntisessä kirkossa tämän kastamisen jälkeisen Pyhään Henkeen liittyvän eli epikleettisen rukouksen ja voitelun toimittajaksi valikoitui jo varhain piispa. Kastettavien lukumäärän kasvaessa ja seurakunta-alueiden laajetessa seurakuntien johtajina toimineet piispat eivät aina voineet toimittaa kasteen jälkeisiä liturgioita. Sen seurauksena konfirmaatio eriytyi vähitellen ajallisesti kasteesta. Konfirmaatio säilyi piispaallisena toimituksena. Kastamisen saattoi toimittaa diakoni tai presbyteeri, mutta sen jälkeinen rukous ja voitelu olivat piispojen yksinoikeutena.<sup>1</sup>

Konfirmaatiota kutsuttiin läntisessä kirkossa aluksi *konsignaatioksi*, mikä viittasi ristinmerkillä merkitsemiseen (*signaculum*) ja sinetöimiseen tai voiteluun (*unctio, chrismatio, chrisma*). Myöhemmin toimitus sai nimeksi *konfirmaatio*, joka merkitsee vahvistamista. Itäisessä kristikunnassa, kuten ortodoksisten kirkkojen yhteisössä, konfirmaatio, jota kutsutaan *mirhavoiteluksi* (σφραγίς=sinetti) toimittaminen on alusta lähtien kuulunut

1 Kansanaho 1956, 14–17.

paikallisseurakunnan papeille. Siksi se on säilynyt kastetoimituksen kiinteänä osana nykyaikaan asti.<sup>2</sup>

Kaste merkitsi jo varhaisessa kirkossa kirkkoon liittymistä, *initiaatiota*. Tähän kokonaisuuteen katsotaan kuuluneen kaste, kasteen jälkeiset liturgiset toimitukset (epikleettinen rukous ja voitelu) sekä ehtoollinen. Nykyisin etenkin roomalaiskatolisissa ja anglikaanisissa kirkoissa sekä idän ortodoksista perinnettä edustavissa kirkoissa korostetaan initiaatioteologiaa kasteen, konfirmaation ja ehtoollisen kolmiosaisena kokonaisuutena, jossa seuraava sakramentti täydentää edellistä. Pyrkimyksenä on saada nämä aikanaan toisistaan eriytyneet toimitukset kokonaisuudeksi myös ajallisesti, koska ne ovat aluksi kuuluneet ajallisesti yhteen. Konfirmaation tulkitaan itse asiassa yhä kuuluvan kastetoimitukseen. Kolmiosaisen initiaation korostaminen kertoo tyytymättömyydestä vallitsevaan tilanteeseen ja konfirmaatiosta ongelmana. Yhtäältä kasteen ja konfirmaation ja toisaalta konfirmaation ja ehtoollisen suhde on osoittautunut ongelmaksi kirkkokunnasta riippumatta.<sup>3</sup>

Uudessa testamentissa viitataan monin eri tavoin siihen, miten kastekokelaiden kirkkoyhteisöön liittyminen tulkittiin. Kaste ymmärrettiin syntien anteeksisaamisena ja Pyhän Hengen lahjana (Ap.t. 2:38), uutena syntymisenä vedestä ja Hengestä (Joh. 3:5; Titus 3:5–7), vanhan poisriisumisena ja uuteen eli Kristuksen vanhurskauteen pukeutumisenä (Gal. 3:27; Kol. 3:9–10), jäseneksi pääsemisenä kristilliseen yhteisöön (1. Kor. 12:13; Ap.t. 2:42). Se merkitsi pesemistä, pyhitystä ja vanhurskauttamista Kristuksessa ja Pyhässä Hengessä (1. Kor. 1:16), valaistumista (Hepr. 6:4, 10:32; 1. Piet. 2:9), Pyhän Hengen voitelua ja sinetöintiä (2. Kor. 1:21–22; 1. Joh. 2:20, 27), sinettiä ja merkkiä kuulumisesta Jumalalle ja hänen kansaansa (2. Kor. 1:21–22; Ef. 1:13–14, 4:30; Ilm. 7:3) sekä liittämistä Kristuksen yhteyteen osallisuutena hänen kuolemaansa, hautaamiseensa ja ylösnousemukseensa (Room. 6:3–11; Kol. 2:12–15).<sup>4</sup>

Raamatussa ei ole eksplisiittisiä mainintoja kasteeseen liittyvistä voiteluseremonioista, vaikka joissakin raamatunkohdissa viitataan voiteluun Pyhän Hengen metaforana. Tutkijat ovat päätelleet, että Raamatun runsas

2 Kansanaho 1956, 15, 20.

3 KATK 2/2, 327:1233; Kansanaho 1956, 14–15; Eckerdal 1981, 126–130; Johnson 2007, 380, 408–412; Schmemmann 2015, 132.

4 Johnson 2007, 37. Ks. BEM 1982, 14.

kuva-aineisto on tuonut vähittäisiä muutoksia varhaisen kirkon kastelitur-  
giaan. Näitä ovat voitelu, kynttilän ojentaminen kastetulle, pukeutuminen  
valkoiseen vaatteeseen, kastealtaitten muotoilu jne.<sup>5</sup>

Maxwell E. Johnsonin mukaan Uuden testamentin kaksi keskeisintä  
kasteen metaforaa ovat uusi syntymä vedestä ja Hengestä sekä yhdisty-  
minen Kristuksen kuolemaan, hautaamiseen ja ylösnousemukseen. Ensin  
mainittu perustuu Jeesuksen kasteeseen, jonka Johannes Kastaja toimitti  
Jordanilla. Toinen on Jeesuksen kasteen täyttymys, joka toteutui hänen  
kuolemassaan ristillä. Ensi näkemältä kyse on Johanneksen (syntymä) ja  
Paavalin (kuolema) erilaisista kasteteologioista, mutta Johnson huomaut-  
taa, että Paavalikin tunsu kasteen uudestisyntymisenä, uutena syntymänä  
ja adoptiona (Gal. 4:1–7) sekä Jumalan lapseutena ja uutena olemisena  
Kristuksessa (Gal. 3:26–27).<sup>6</sup>

Jeesuksen kaste Jordanilla on kristillisen kasteen esikuva ja perusta. Siitä  
kerrotaan ns. *synoptisissa evankeliumeissa* (Matt. 3:13–17; Mark. 1: 9–11;  
Luuk. 3:21–22). Kun Johannes Kastaja kastaa Jeesuksen, Pyhä Henki las-  
keutuu tämän ylle kyyhkysen muodossa ja taivaasta kuuluu Jumalan ääni,  
jossa hän tunnustaa Jeesuksen rakkaaksi Pojaksi ja toteaa olevansa  
häneen mieltynyt. Kristillisessä kasteessakin on läsnä kolmiyhteinen Jumala.  
Kristus on kastevedessä, niin että kastettava pääsee osalliseksi hänestä,  
Isä täyttää kasteessa henkilön Pyhällä Hengellä sekä tunnustaa kastetun  
omaksi lapsekseen ja rakkautensa tähän.<sup>7</sup>

Huomio kiinnittyy siihen, että Jeesuksen saamassa kasteessa ei ole mai-  
nintaa kastamisen jälkeisestä käten päällepanemisesta eli *impositiosta* tai  
voitelusta. Johanneksen evankeliumin kertomus Jeesuksen kasteesta poik-  
keaa synoptisista evankeliumeista. Tapahtumasta on esillä vain fragmentti,  
jonka mukaan Johannes Kastaja kuvailee jälkeempään Jeesuksen saamaa  
kastetta: ”Minä olen nähnyt, kuinka Henki laskeutui taivaasta kyyhkysen  
tavoin ja jäi hänen päälleen. Minäkään en häntä tuntenut, mutta hän, joka  
lähetti minut kastamaan vedellä, sanoi minulle: ’Se, jonka päälle näet Hen-  
gen laskeutuvan ja jäävän, kastaa Pyhällä Hengellä.’” (Joh. 1:32–33).<sup>8</sup>

5 Johnson 2007, 37–38.

6 Johnson 2007, 38–39.

7 Johnson 2007, 12–17.

8 Johnson 2007, 17–23.

Raamatun mukaan apostolit välittivät kastetuille imposition avulla Pyhän Hengen lahjan (Ap.t. 8:14–17, 19:1–7). Nämä raamatunkohdat ovat vanhastaan olleet esimerkiksi roomalaiskatolisen kirkon konfirmaation perusteluna.<sup>9</sup> Kyseiset kohdat säilyivät konfirmaation raamattuperusteluna sen jälkeenkin, kun *krismaation* eli krismalla (oliiviöljyn ja palsamin seos) voitelun tulkittiin imposition sijasta lahjoittavan Pyhän Hengen. Konfirmaatiota Pyhän Hengen lahjana korostavat kirkkokunnat tulkitsevat kasteen sisällöksi uuden elämän Kristuksessa ja Pyhässä Hengessä, mutta eivät liitä Pyhän Hengen lahjan saamista kastetoimitukseen. Siksi kasteen lisäksi katsotaan tarvittavan voitelua (ja/tai impositiota), jotta kastettu saa lahjaksi Pyhän Hengen.<sup>10</sup>

Luterilaisissa kirkoissa tulkinnat konfirmaation sisällöstä ovat vaihdelleet, mutta perustavaa ja yhteistä on ollut käsitys siitä, että Pyhä Henki lahjoitetaan jo kasteessa. Siksi kasteen ei katsota edellyttävän täydentävää toimitusta, konfirmaatiota. Kastetta ei tarvitse täydentää eikä täydellistää, koska se itsessään on riittävä pelastuksen välittäjä.<sup>11</sup>

Tätä kantaa edusti muun muassa luterilaisen reformaation johtaja, Martti Luther (1483–1546). Hän arvosteli jyrkästi aikansa roomalaiskatolisen kirkon konfirmaatiota, joka tunnettiin Saksassa nimellä *Firmung*. (lat. *firmare* = vahvistaa). Se ei hänen mielestään ollut sakramentti, koska se ei perustunut Raamattuun eikä Kristuksen käskyyn, vaan inhimilliseen traditioon. Siksi Jumala ei ollut hänen mukaansa liittänyt siihen myöskään lupaustaan.<sup>12</sup> Lutherin poleeminen suhtautuminen keskiajan kirkon konfirmaatiota kohtaan johtui siitä, että hän pelkäsi konfirmaation kaventavan kasteen asemaa ja arvostusta. Siksi hän painotti Pyhää Henkeä kasteen lahjana. Luther torjui sen keskiajan kirkon näkemyksen, että kukin sakramentti lisää osaltaan armoa sakramentin vastaanottajalle: ”Kastettu ei tarvitse lisää armoa, vaan uskoa.” Uskon vahvistamiseen tarvittiin Lutherin mukaan kristinuskon perusteiden opetusta eli *katekeesia*.<sup>13</sup>

9 KATK 2/2, 343:1315. Vrt. Osmer (1996, 38) toteaa: ”In short, Acts 8 and 19 cannot be used to justify the existence of confirmation during the New Testament period.”

10 KATK 2/2, 323:1214, 324:1215; Johnson 2007, 28–32.

11 Rapport 1963, 67, 70–71; Seppälä 1998, 36; Lempiäinen 2004, 23, 106.

12 WA 6, 549–550; Lempiäinen 2004, 106; Heinilä 2019, 55, 57.

13 Lempiäinen 2004, 106. Ks. myös Sehling I/I, 7–8; Kansanaho 1956, 32–39; Heinilä 2019, 46.

Reformaattori toimi tämän näkemyksensä mukaisesti myös käytännössä. Ensiehtoolliselle oikeuttamisen toimitukseksi eli *admissiotoimitukseksi* Luther valitsi konfirmaation sijasta keskiaikaiseen rippitutkintoon perustuvan *katekeettisen ehtoollistutkinnon*, jota kutsutaan ”uskontutkinnoksi” (Glaubensverhör). Sitä edelsi kristinopin opetus ja rippi, joka koostui opitun arvioimisesta eli kristinopin kyselystä (Verhörung). Tätä kyselyä seurasi synninpäästö, *absoluutio*, joka oikeutti ehtoolliselle.<sup>14</sup>

Reformaattoreilla oli kuitenkin varsin epäyhtenäisiä käsityksiä konfirmaatiosta. Lutherin tulkinnasta poiketen luterilaisten konfirmaatiokaavojen kehitykseen ratkaisevalla tavalla vaikuttanut Strassburgin reformaattori Martin Bucer (1491–1551) tulkitsi konfirmaatiosuunaukseen liittyneen imposition lahjoittavan konfirmoitaville Pyhän Hengen.<sup>15</sup> Lutherin työtoveri Filip Melanchton (1497–1560), jonka on arveltu saaneen vaikutteita Bucerilta (Kansanaho), horjui Lutherin ja Bucerin kantojen välillä. Aluksi hän katsoi, että konfirmaation sijasta kastettua vahvisti ehtoollinen. Hän painotti myös katekismusopetusta ja piti impositiota harkinnanvaraisena eleenä, jonka sisältönä oli rukous. Myöhemmin Melanchton tulkitsi konfirmaation sakramentin veroiseksi toimitukseksi, joka hänen mukaansa perustui apostoliseen traditioon ja johon liittyvän imposition hän katsoi lahjoittavan Pyhän Hengen. Lopulta Melanchton kuitenkin näyttää luopuneen tästä tulkinnasta. Hän painotti jälleen konfirmaation katekeettisiä motiiveja ja piti impositiota eleenä, joka ei toimituksessa ole välttämätön. Melanchton siis lopulta läheni uudestaan Lutherin tulkintaa konfirmaatiosta. Sen mukaan impositio konfirmaatiossa oli rukouksen vertauskuva, *symboli*.<sup>16</sup>

Luther ei julkaissut konfirmaatiokaavoja. Kenties tämä hänen varsin passiivinen asennoitumisensa konfirmaatioiden kehittämiseen johti siihen, että luterilaisen reformaation ydinalueilla, keskisessä Saksassa, käytettiin pääosin hänen omaksumaansa katekeettista admissiotoimitusta ehtoolliselle laskemisessa. Bucerin mallin mukaisia konfirmaatioita toimitettiin lähinnä läntisessä ja pohjoisessa Saksassa.<sup>17</sup>

14 WA 12, 215–216; Sehling I/I, 7; Kansanaho 1956, 36–37; Kettunen 1998, 33–35; Böttrich 2008, 56–57; Heinilä 2019, 46. Absoluutio on Lutherille armonväline, joka vahvistaa uskoa. Ks. Heinilä 2019, 48–49, 51.

15 Kansanaho 1956, 41, 43, 45–49; Lempiäinen 2004, 107; Heinilä 2019, 67.

16 Heinilä 2019, 50, 77–82. Ks. myös Kansanaho 1956, 52.

17 Kansanaho 1956, 61; Lempiäinen 2004, 108; Heinilä 2019, 41–42, 58.

Bucer sai vaikutteita konfirmaatioteologiaansa todennäköisesti usealta eri taholta, kuten Erasmus Rotterdamilaisen (1466–1536) konfirmaatiosemoniaasta, jonka tämä julkaisi *Matteuksen evankeliumiparagraafiansa* esipuheessa (1522), sekä vuoropuhelusta lapsikasteen arvostelijoiden kanssa. Bucer tuskin kuitenkaan sai ratkaisevia vaikutteita konfirmaatioformaattiinsa Lutherilta, kuten aiemmin on arvioitu.<sup>18</sup>

Uusimman tutkimuksen mukaan Bucerin arvioidaan muokanneen konfirmaatioformaattinsa tsekkiläisen hurskausliikkeen, *Böömin veljien*, erään saksankielisen tunnustuskirjan (1532) pohjalta.<sup>19</sup> Bucerin hahmottelema konfirmaatio on joka tapauksessa ollut esikuvana lukuisille luterilaisille konfirmaatiojärjestyksille reformaatiosta nykyaikaan asti.<sup>20</sup>

Reformaattorin kehitelemä konfirmaatio julkaistiin ensi kerran vuonna 1539 Hessenin ruhtinaskunnan kirkkokurireformissa. Konfirmaatio sisältyi *Ziegenhainin kirkkokurisääntöön* ja *Kasselin kirkkojärjestykseen*. Edellisessä oli konfirmaation selitys ja ohje, jälkimmäisessä sen liturginen järjestys. Hessenin konfirmaatioon liittyi kiinteästi katekeettinen opetus ja johdatus seurakunnan täyteen jäsenyyteen. Konfirmaation pääelementteinä olivat opetus ja uskonopin tutkimus, uskontunnustus ja *admissio*, jotka olivat välttämättömiä vaiheita kohti täydellistä seurakunnan jäsenyyttä. Bucerin konfirmaatiokäsitykselle oli siis olennaista se, että konfirmaatio oli kasteen välttämätön täydennys. Konfirmaatio palveli Bucerin ajattelussa keskeistä piirrettä, kirkkokuria. Se näkyy siinä, että lasten odotettiin konfirmaatiossa antautuvan Kristukselle ja sitoutuvan Jumalan sanan kuuliaisuuteen sekä konfirmaation jälkeiseen seurakunnan pastoraaliseen ohjaukseen.<sup>21</sup>

Bucer torjui konfirmaation sakramenttina, mutta piti sakramenttina impositiota.<sup>22</sup> Voidaankin päätellä, että hänelle konfirmaatiossa tärkeintä ei

18 Wilhelm Maurer esitti (1959, 28–31), että Bucerin konfirmaatio 1539 olisi Erasmuksen ja Lutherin käsitysten synteesi. Tämä käsitys esiintyy myös LML:n tutkimusraportissa (1963), vaikka sitä oli epäilty projektin aikana. Erasmuksen ja Lutherin vaikutusta Hessenin konfirmaatioon (1539) on painotettu myöhemminkin. Ks. Hammann 1989, 245. Vrt. Heinilä 2013, 56–59, 66–67. Heinilän mukaan teorialle on olemassa luontevampi vaihtoehto. Ks. Heinilä 2013, 56–58; Heinilä 2016, 416, 422, 424–425; Heinilä 2019, 7–8, 69–70.

19 Heinilä 2019, 7, 69–70, 204.

20 Kansanaho 1956, 74–75.

21 Kansanaho 1956, 43–44, 49; Heinilä 2019, 75.

22 Heinilä 2019, 65.

ollut niinkään uskontunnustus, vaan impositio. Tämä näkyy myös *Kasselin kirkkojärjestyksen* (1539) konfirmaation otsikosta, ”Konfirmaatiojärjestys eli kätten päälle paneminen”, sekä konfirmaation määritelmästä:

Kätten päälle panemisesta. Ensimmäinen (sakramentaalisista sere-  
monioista) on kätten päälle paneminen, jolla lapset, sikäli kuin he  
ovat kristillisen tunnustuksen oppineet, tunnustavat uskonsa ja an-  
tautuvat Kristukselle, vahvistetaan kristilliseen seurakuntaan.<sup>23</sup>

Impositio liittyy Bucerin ajattelussa hänen kaksiulotteiseen kastekäsityk-  
seensä. Varhaisemmassa vaiheessa hän teki eron vedellä kastamisen  
ja Hengellä kastamisen välillä. Edellistä hän piti ulkonaisena, jälkimmäistä  
sisäisenä kasteena. Edellinen perustui hänen mukaansa Johannes Kastajan  
toimintaan, jälkimmäinen Kristuksen ja Pyhän Hengen toimintaan. Vesikas-  
te ei Bucerin mukaan voinut tuoda pelastusta kaikille, vaan ainoastaan niille,  
jotka olivat valittuja ja jotka uskoivat. Ei-valitut jäivät vaille sisäistä kastetta,  
Pyhän Hengen lahjaa ja saivat ainoastaan ulkoisen vesikasteen. Sanalla ja  
sakramenteilla eli *armonvälineillä* oli armoa välittävä luonne vain, jos Kristus  
toimi niiden edellä tai niiden aikana jakajien ja vastaanottajien sisimmässä.  
Edellytyksenä siis oli, että sakramentit toimitetaan ja otetaan vastaan uskon  
varassa. Painopiste oli siten armonvälineiden jakajissa ja vastaanottajissa  
sekä heidän uskossaan, ei niinkään itse armonvälineissä. Bucerin kasteop-  
piin liittyi oppi ennaltavalinnasta, *predestinaatiosta*, jonka mukaan jotkut on  
ennalta määrätty pelastukseen, toiset taas tuomittaviksi. Myöhemmässä  
vaiheessa Bucerin kastekäsitys muistutti Lutherin kastekäsitystä, jossa vesi  
kasteen merkinä ja Henki kasteen sisältönä olivat erottamaton osa kas-  
tetta. Bucerin katsotaan kuitenkin pitäneen kiinni joistakin painotuksistaan  
kastekäsityksensä vähittäisen muuttumisen jälkeenkin. Esimerkiksi käsitys  
lasten siunaamisesta sakramenttina ja Pyhän Hengen ”julistamisena” säilyi  
Bucerin ajattelussa hänen elämänsä viimeiseen vuoteen asti.<sup>24</sup>

Bucerin kastekäsityksen kaksiulotteisuus ilmenee hänen konfirmaa-  
tiokäsityksessään siinä, että hän liittää imposition sakramenttina nimen-  
omaan lasten siunaamiseen. Juuri konfirmaation impositio saattoi Bucerille

23 Rott 1941, 34; Heinilä 2019, 67, 75–77. Sitaatin suomennos tekijän.

24 Heinilä 2016, 423–424; Heinilä 2019, 60–62, 65–67.

implikoida sisäistä kastetta eli Kristuksen toimittamaa kastetta, sillä konfirmaatiota edeltävään katekismusopetukseen liittyi ajatus lasten vapaamuotoisesta ja henkilökohtaisesta tunnustautumisesta sekä kastelupausten uudistamisesta. Konfirmaatiosiuunaus impositioineen on siten luontevasti voinut ilmentää sisäisen kasteen tapahtumaa. Tätä tukisi sekin, että Bucerin viimeiseksi jääneen sakramenttikommentaarin mukaan lasten siunaamisen varsinainen toimittaja oli Kristus itse.<sup>25</sup>

Bucer liitti joka tapauksessa *Kasselin kirkkojärjestyksen* (1539) konfirmaatiosiuunauksen saatesanoiksi Pyhän Hengen jakamista heijastavat sanat: ”Ota [vastaan] Pyhä Henki, turvaksi ja suojaksi kaikelta pahalta, voimaksi ja avuksi kaikkeen hyvään, armolliselta Jumalalta, Isältä ja Pojalta ja Pyhältä Hengeltä. Aamen.”<sup>26</sup>

Lutherin ja Bucerin konfirmaatiokäsitysten eroa kuvaa se, että edelliselle kaste oli ainoa initiaatio, jälkimmäiselle taas initiaatioitoimituksia oli kaksi, kaste ja konfirmaatio.<sup>27</sup> Lutherin ja Bucerin toisistaan poikkeavia konfirmaatiokäsityksiä on tarkasteltu heidän kirkkokäsitystensä valossa. Lutherille kirkko oli sanan kirkko, jossa Jumalan armolupaukset omistetaan uskossa. Bucerille tärkeintä oli pyhien yhteisö, jonka puhtauden takaa kirkkokuri. Konfirmaatioon valmistautuminen oli Lutherille ennen muuta evankeliumin julistamista, Bucerille pyhien yhteyden lujittamista.<sup>28</sup> Lutherille katekeettinen opetus oli valmistamista ehtoolliselle, Bucerille valmistamista konfirmaatiota varten. Lutherille kaste oli vihkimys yleiseen pappuuteen, Bucerin ajattelussa konfirmaatio merkitsi samaa.<sup>29</sup>

Pietismi ei tuonut konfirmaation ulkoiseen järjestykseen juurikaan uutta, mutta vaikutti sen sijaan toimituksen sisältöön ratkaisevasti. Pietismissä

25 Heinilä 2016, 424; Heinilä 2019, 63–67, 206.

26 BDS 7, 313:34–37; Kansanaho 1956, 44–45; Heinilä 2019, 76–77. Vrt. Saksan luterilaisten (VELKD) ja evankelisten (UEK) kirkkojen nykyisen konfirmaatiojärjestyksen siunaussanat ovat: ”Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist gebe dir seine Gnade: Schutz und Schirm vor allem Bösen, Stärke und Hilfe zu allem Guten, dass du bewahrt wirst zum ewigen Leben.” Agende III 2001, 161.

27 Esim. Seppälä 1998, 66–67.

28 Kansanaho 1956, 49.

29 Hammann 1989, 245. Bucerin laatima Strassburgin katekismus (1543) sisältää selvästi ajatuksen lasten initiaatiosta: ”Opetusta saaneet lapset tunnustavat uskonsa ja pääsevät siten osalliseksi Herran liitosta ja seurakunnan yhteydestä, mikä ei ole voinut tapahtua kasteessa. – Näin heidät on otettu seurakunnan yhteyteen.” Kansanaho 1956, 42–43.



huomion kiinnittäminen konfirmaatiotoimitukseen johtui ensisijassa kirkollisen opetuksen korostamisen tarpeesta. Konfirmaatiosta toimituksena kiinnostuttiin lähinnä siksi, että pietistinen kääntymysteologia löysi siitä hyvän kiinnekohdan ja ulkonaisen muodon. Siinä oli olennaista opetuksen ja kääntymyksen suhde. Opetus auttaa ihmistä kääntymään ja konfirmaatio tarjoaa opetustoiminnalle juhlallisen päätöstilaisuuden, jossa seurakunta voi todeta jäsenensä kääntymyksen. Konfirmaatiossa kiinnitettiin huomiota siinä annettuun lupaukseen ja rukoukseen. Nuori tunnustaa konfirmaatiossa kasteensa ja uudistaa toimituksessa kasteen liiton.<sup>30</sup>

Valistuksen konfirmaatiokäsitystä leimasi niin sanottu luonnonoikeudellinen käsitys kirkosta. Sen mukaan kirkko oli yhdistykseen verrattava yhteisö, jonka ihmiset olivat yhdessä muodostaneet. Konfirmaatio merkitsi kasteen initiaation uudistamista ja vahvistamista kastetun näkökulmasta. Se oli kastetun kristityksi julistamista ja vastaanottamista kristilliseen uskon-yhteisöön. Konfirmaatiossa kastettu tulkittiin seurakunnan täysivaltaiseksi jäseneksi. Valistuksen konfirmaatio oli myös siirtymäriitti, jossa lapsen katsottiin siirtyvän lapsuudesta aikuisuuteen. Se merkitsi eettistä velvoitetta ja vastuuta omasta elämästä.<sup>31</sup>

Jarkko Seppälä (1933–1999) kuvaa konfirmaatiokäsitysten kehitystä *konglomeraatiksi* eli sorakasaumaksi, jossa voidaan nähdä useita kerrostumia eri aikakausilta. Reformaatiossa painotettiin joko konfirmaation opetuksellista eli katekeettista sisältöä tai sakramentaalisia ja seurakuntayhteyttä lujittavia motiiveja, pietismissä kääntymystä ja valistuksen konfirmaatiokäsityksissä aikuistumista ja seurakunnan täysivaltaista jäsenyyttä. Kukin aikakausi on siis tuonut konfirmaatiokäsityksiin uusia painotuksia, mutta aiemmat painotukset voidaan havaita yhä nykyisissäkin käsityksissä. Tämän on esimerkiksi Hannele Päiviö osoittanut.<sup>32</sup>

30 Kansanaho 1956, 62–69, 74–75; Kansanaho 1962, 83–89; Seppälä 1998, 34; Repo 2002, 46–47; Lempiäinen 2004, 108–111; Heinilä 2019, 97–100, 209–210. Lempiäisen mukaan Philipp Jacob Spener (1635–1705) muokkasi pietistisen konfirmaation Chemnitzin konfirmaatiokaavan [1569] pohjalta. Chemnitz taas oli lainannut vaikutteita konfirmaatioonsa Bucerilta ja Melanchtonilta. Ks. Lempiäinen 2004, 108–109.

31 Kansanaho 1956, 70–75; Seppälä 1998, 34–35; Repo 2002, 46–47; Lempiäinen 2004, 109–111; Heinilä 2019, 101, 210.

32 Päiviö 2015, 45, 49–50. Ks. myös Seppälä 1987, 9–14; Seppälä 1988, 212; Seppälä 1998, 35.

## 8.2 Konfirmaation sisältö läntisessä ja itäisessä traditiossa sekä eräissä protestanttisissa kirkoissa

### 8.2.1 Lännen ja idän kirkkojen initiaatioteologia

Konfirmaatiokäsityksissä tapahtui 1900-luvulla ekumeeninen muutos yksittäisestä riitistä prosessiksi. Suunnannäyttäjinä tässä muutoksessa olivat Vatikaanin toinen kirkolliskokous (1962–1965), Luterilaisen maailmanliiton (LML) organisoima konfirmaatiotutkimusprojekti (1957–1963) sekä Kirkkojen maailmanneuvoston Faith and Order-komission ekumeeninen julkaisu *Baptism, Eucharist and Ministry* (1982).<sup>33</sup>

Roomalaiskatolinen kirkko omaksui varhaiskirkon kastekäytäntöjen tutkimuksen ja idän ortodoksisen käytännön pohjalta käsityksen, jossa kaste, konfirmaatio ja ensiehtoollinen muodostavat yhtenäisen *initiaatiosakramenttien* kokonaisuuden.<sup>34</sup> Initiaatio, kirkon jäseneksi ottaminen, käsitettiin siis kolmivaiheiseksi prosessiksi. Ortodoksisessa traditiossa konfirmaatiolla ja ehtoollisella on aina ollut liturginen paikka kasteen yhteydessä. Initiaatioteologian mukaan myös lännessä on ollut pyrkimyksenä toimittaa kaikki kolme sakramenttia samassa jumalanpalveluksessa. Roomalaiskatolisessa käytännössä initiaatiosakramentit on perinteisesti toimitettu ajallisesti etäällä toisistaan; niiden toimittamisen aikaväli voi olla useita vuosia.<sup>35</sup> Niiden järjestys myös poikkeaa varhaiskirkon kastekäytännöistä sekä bysanttilaisesta traditiosta silloin, kun ensiehtoollinen toimitetaan kasteen ja konfirmaation välissä. Lisäksi ensiehtoollista edeltää ensirippi, joka ei sakramenttina kuulu initiaatiosakramentteihin. Initiaatioteologian ongelmallisuus johtuu roomalaiskatolisen kirkon historiallisesta kehityksestä, mutta myös siitä, että alkuaan aikuisille tarkoitettua liturgista kokonaisuutta yritetään sovittaa lapsiin. Initiaatiosakramenttien kokonaisuus toimiikin parhaiten aikuisikäisillä.<sup>36</sup>

33 Rapport 1963, 16–18; Eckerdal 1981, 29, 35, 37–39, 41–47, 52–54; BEM 1982, 18–20; Johnson 2007, 375–381; Heinilä 2019, 161–162.

34 Eckerdal 1981, 19–20; Johnson 2007, 380; Schmemmann 2015, 196–197.

35 Johnson 2007, 402, 407.

36 Eckerdal 1981, 43, 53–54, 70–73, 95–96.

Roomalaiskatolisen kirkon konfirmaatiouudistuksessa (1971) näkyy vaikutteita bysanttilaisesta traditiosta. Kirkon vuosisataisen *konfirmaatioformelin* eli voitelutoimitukseen liittyvien saatesanojen sanamuoto vaihdettiin siihen ortodoksisesta mirhavoitelun sakramentista. Tutkijat ovat ihmetelleet syytä siihen, koska teologisesti se ei merkinnyt muutosta aiempaan. Uudempi konfirmaatioformeli on: "N, accipe signaculum Doni Spiritus Sancti", joka tarkoittaa: "N.N., ota vastaan sinetöimisen lahja, Pyhä Henki". Suomennoksessa todetaan: "Ota vastaan Pyhän Hengen lahjan sinetti." Roomalaiskatolisen kirkon tulkinnan mukaan konfirmaatio siis välittää kastetulle Pyhän Hengen. Sen uskotaan tapahtuvan piispallisen krismavoitelun, otsaan tehtävän ristinmerkin sekä saatesanojen lausumisen yhteydessä.<sup>37</sup>

Ortodoksisten kirkkojen mirhavoitelun sakramentti ilmentää samaa. Voitelun yhteydessä kastava pappi lausuu konfirmaatioformelina: "Pyhän Hengen lahjan sinetti". Mirhavoitelun sakramentti tunnetaan toiselta nimeltään myös näistä sanoista.<sup>38</sup> Vaikka käytännössä on eroja, toimituksen teologinen sisältö on lähes identtinen roomalaiskatolisen konfirmaation kanssa. Molemmissa traditioissa kasteen sakramentti tulkitaan syntymäksi uuteen elämään yhdessä Kristuksen kanssa, mutta vasta konfirmaation katsotaan lahjoittavan Pyhän Hengen. Vaikka mirhavoitelu toimitetaan kasteen yhteydessä, se käsitetään kuitenkin itsenäiseksi sakramentiksi.<sup>39</sup>

Sekä roomalaiskatolisessa kirkossa että ortodoksisissa kirkoissa kasteen käsitetään liittyvän pääsiäiseen, ylösnousemukseen kuolleista, kun taas konfirmaation tulkitaan kuvastavan helluntaita, Pyhän Hengen vuodattamista.<sup>40</sup> Kirkot eivät ilmeisesti näe ristiriitaa siinä, että Raamatussa ei mainita voitelua kasteitten yhteydessä tai siinä, että ensimmäiset kristilliset kasteet toimitettiin pääsiäisen sijasta helluntaina, Pyhän Hengen vuodattamisen päivänä.<sup>41</sup>

Initiaatioteologia on saanut jossakin määrin huomiota myös protestanttisissa kirkoissa. Esimerkiksi Anglikaanisessa kirkossa (Church of England)

37 KATK 2/2, 344: 1316, 1320; Eckerdal 1981, 60–61; Johnson 2007, 305, 444–446. Vrt. Lempiäinen 2004, 103–104.

38 Schmemmann 2015, 134.

39 Johnson 2007, 354–355; Schmemmann 2015, 133, 137, 175.

40 Eckerdal 1981, 47–48, 60–61; Johnson 2007, 386, 404–406; Schmemmann 2015, 7–8, 63–64, 90, 176, 180.

41 Katolisen kirkon katekismuksessa (2011) todetaan, että "Kirkko on viettänyt ja jakanut pyhää kastetta helluntaipäivästä lähtien." KATK 2/2 326:1226.

siitä keskusteltiin jo 1920-luvun lopulta lähtien, ja anglikaanisten kirkkojen yhteisö on omaksunut konfirmaation initiaationa Pohjois-Amerikan episkopaalikirkkoa lukuun ottamatta.<sup>42</sup> Ruotsalainen Lars Eckerdal on vuonna 1981 ilmestyneessä monografiassaan *Vägen in i kyrkan. Dop, konfirmation, kommunion – aktuella liturgiska utvecklingslinjer*, käyttänyt initiaatioteoriaa tutkimusmetodisena lähtökohtana. Toisena esimerkkinä tästä voidaan mainita Maxwell E. Johnsonin monografia *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, joka julkaistiin ensimmäisen kerran vuonna 1999. Initiaatioteologinen liike on jossain määrin vaikuttanut konfirmaatiokäsityksiin luterilaisissa kirkoissa, vaikka konfirmaatiota on niissä painotettu initiaatiosta riippumattomana toimituksena vuosikymmenien ajan.<sup>43</sup>

## 8.2.2 Luterilaisten kirkkojen konfirmaation määritelmä

LML:n ensimmäinen kansainvälinen konfirmaatiotutkimusprojekti (1957–1963) on vaikuttanut konfirmaation uudenlaiseen paradigmaan ratkaisevalla tavalla. LML:n projektin asiantuntijat Kurt Frör (1905–1980) ja Karl Hauschildt (1920–2009) oivalsivat luterilaisen konfirmaation ekklesiologisen kontekstin. Konfirmaatio on kiinteä osa seurakunnan kasvatustyötä ja kirkon opetustoimintaa. Se ei ole niinkään yksittäinen riitti, vaan pikemminkin kasvatusprosessi, joka käsittää laajimmillaan kirkon koko opetustoiminnan. Siksi sille ei voida määritellä mitään tiettyä päättymisen hetkeä. Tästä mullistavasta uudelleen arvioinnista huolimatta LML:n tutkimusraportissa (1963) näkyy vielä vanhan ja uuden käsityksen välinen kompromissi: konfirmaatio

42 Johnson 2007, 409–411; Esimerkkinä tästä mainittakoon Englannin kirkon Faith and Order -komission kustantama ja Paul Avisin (2011) toimittama kokoomateos ”The Journey of Christian Initiation. Theological and pastoral perspectives”.

43 Rapport 1963, 60–61; Repo 2002, 48–51. Vrt. Repo M, 2010, 103–104. Ks. Eckerdal 1981, 9–10; Johnson 2007, xvii–xxii. Initiaatioteologisen liikkeen vaikutusta voisi olla esim. se, että ELCA:n käyttämässä kastekaavassa (ELW 2006) on Johnsonin mukaan kastamisen jälkeinen käten päälle paneminen, jonka rukouksessa pyydetään Pyhän Hengen vuodattamista kastettavalle ja Hengen seitsemänkertaista lahjaa. Kaavassa on myös konsignaatio, johon liittyy valinnaisena voitelu. Johnson 2007, 424–427. Niin ikään ELCA:n aikuiskatekumenaattiuudistuksessa on havaittavissa ekumeenisiä viitteitä. Ks. Johnson 2007, 377–378.

tulkitaan siinä sekä riitiksi että sitä edeltäväksi opetusprosessiksi.<sup>44</sup> Konfirmaation uusi paradigma näkyy kuitenkin monien kirkkojen konfirmaatio-teologiassa ja pedagogisissa uudistuksissa.<sup>45</sup>

Olennaista LML:n tutkimusraportissa (1963) on konfirmaation kaste-teologinen painotus. Kaste on sen mukaan ainoa kristillinen initiaatio. Kasteessa lahjoitetaan koko pelastus. Siksi sitä ei voida täydentää eikä täydellistää konfirmaatiotoimituksella. Riittä edeltävässä opetusprosessissa kastettua ohjataan ymmärtämään, mitä tämä on kasteessa saanut. Konfirmaation uskontunnustuksessa kastettu tunnustaa kasteensa ja saamansa pelastuksen lahjan. Kirkon kaikki opetus on luonteeltaan kastemuistutusta, joten konfirmaatio on vain sen ”tiivistelmä”.<sup>46</sup>

Konfirmaatoriitti ei ole ehtoolliselle kelpoistamista, admissiota, sillä kaste oikeuttaa osallistumaan ehtoolliselle. Konfirmaatioissa admissio korvataan kutsulla ehtoolliselle. Kastettava liittyy kirkon ja seurakunnan jäseneksi kasteessa. Kasteopetus tukee aktiivista ja tietoista jäsenyyttä, jonka syntyminen on ensisijaisesti Pyhän Hengen vaikutusta. Viittaukset konfirmaatiosta tienä seurakunnan täysjäsenyyteen vaaditaan poistettaviksi, sillä ne ovat ristiriidassa luterilaisen kasteopin kanssa. Tutkimusraportissa edellytetään, että konfirmaatoriitin eri elementtien (tunnustus, lupaus, impositio ja esirukous) on tuettava toisiaan ja autettava ymmärtämään konfirmaation merkitystä. Raportissa myös edellytetään, että konfirmaatiolla on kiinteä yhteys armonvälineisiin, sanaan ja sakramentteihin. Niiden tulkitaan olevan konfirmaation keskuksena.<sup>47</sup>

Konfirmaatoriitti on LML:n tutkimusraportin mukaan ennen muuta siunaus- ja esirukoustoimitus, jossa nuoret siunataan ja heidän puolestaan

44 Sekä Frör että Hauschildt olivat kotoisin Länsi-Saksasta. Hauschildtin (1958, 6) mukaan ”Die Konfirmationshandlung muß zusammengeschaht werden mit der Unterweisung. Konfirmation ist nicht ein Akt, sondern ein Prozeß – Der ganze Katechumenat ist confirmatio.” Frör (1962, 128) toteaa: ”Der Katechumenat ist eine ganzheitliche, in sich gegliederte Ordnung der Kirchlichen Unterweisung und Erziehung. Es ist eine wichtige Aufgabe, den Ort der Konfirmation im Ganzen des Katechumenats und ihren spezifischen Beitrag zum Ganzen des kirchlichen Unterrichts richtig zu bestimmen.” Ks. Frör 1959, 76–84; Rapport 1963, 48–50, 79–81; Heinilä 2019, 161–162.

45 Esim. Seppänen 1988, 214–215; Lindberg 1999, 62; Repo 2002, 51.

46 Rapport 1963, 56–57, 60–61, 70–73; Seppälä 1998, 36; Repo 2001, 60–61; Repo 2002, 48–49; Repo 2005, 44.

47 Rapport 1963, 45–47, 50–52, 58–62. Repo 2001, 60–61; Repo 2005, 44.

rukoillaan. Esirukous tulkitaan keskeiseksi konfirmaatoriitissä. Hannele Revon mukaan konfirmaatiolupausten sijasta raportissa suositellaan käyttämään kehotusta, sillä nuorilta ei tule vaatia sellaista, mitä he eivät kykene noudattamaan elämässään. Imposition sisältönä on rukous, jossa pyydetään kolmiyhteisen Jumalan läsnäoloa (Pyhässä Hengessä) nuorten elämään. Impositio ei välitä hengellistä täydellisyyttä eikä yliluonnollisia voimia.<sup>48</sup>

### **8.2.3 ”Vahvistaminen” kirkkojen konfirmaation teologiassa ja konfirmaatiojärjestyksissä**

Käsitteenä konfirmaatio merkitsee vahvistamista. Se näkyy edelleen monien kirkkojen konfirmaatiojärjestyksistä eli liturgisista kaavoista. Esimerkiksi roomalaiskatolisen kirkon katekismuksen suomennoksessa konfirmaatiosta käytetään nimeä *Vahvistuksen sakramentti*. Konfirmaation katsotaan vahvistavan siinä kasteen armon ja kastettua Pyhän Hengen voimalla.<sup>49</sup> Ortodoksisessa teologiassa Pyhän Hengen tulkintaan mirhavoitelussa antavan voiman sijasta ”raittiuden”, jolla tarkoitetaan arviointikykyä ja ymmärtämistä. *Pyhän Hengen lahjan sinetissä* on kuitenkin ekklesiologisen vahvistamisen ulottuvuus: se *sinetöi* eli ”tekee, osoittaa ja vahvistaa meidät kirkon, Kristuksen ruumiin jäseniksi, Jumalan valtakunnan kansalaisiksi, osallisiksi Pyhään Henkeen.” (Schmemmann).<sup>50</sup> Roomalaiskatolisesta ja ortodoksisesta konfirmaatiosta poiketen anglikaanisen kirkkoyhteisön konfirmaatio ei lahjoita Pyhää Henkeä, vaan konfirmoitaville rukoillaan vahvistusta ja yhä enenevää Hengen täyteyttä kristilliseen elämään, uskon todistamista ja palvelua varten.<sup>51</sup>

Useissa luterilaisissa kirkoissa, prosessimaisen ja pedagogisen konfirmaatiokäsityksen yleistymisen myötä, vahvistamisen painopiste on siirtynyt konfirmaatoriitistä koko konfirmaatiokauteen.<sup>52</sup> Tästä on esimerkkinä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon (SELK) *Rippikoulusuunnitelma 2017:n*

48 Rapport 1963, 64–66; Repo 2001, 61; Repo 2005, 44.

49 KATK 2/2, 337:1285, 344:1316.

50 Schmemmann 2015, 172–173, 180.

51 Confirmation in Britain 2019; BCP, 418.

52 Esim. Eckerdal 1981, 270–272; Seppälä 1998, 68–69.

esittelemä rippikoulun toiminta-ajatus: ”Rippikoulu vahvistaa nuorten uskoa kolmiyhteiseen Jumalaan ja varustaa heitä elämään kristittyinä.”<sup>53</sup>

Prosessiluonteinen konfirmaatiokäsitys on vallalla muiden muassa USA:n (ELCA) ja Kanadan (ELCIC) luterilaisissa kirkkoissa, Saksan evankelis-luterilaisissa (VELKD) ja evankelisissa maakirkoissa (UEK) sekä Pohjoismaissa, Tanskan kansankirkkoa lukuun ottamatta. Suomessa kirkko ei vielä sanoita rippikoulua konfirmaatioksi. Rippikoulu on meillä yhä valmistautumista konfirmaatiota varten.<sup>54</sup> Tanskassa konfirmaatiota edeltävää rippikoulua kutsutaan ”konfirmaatioon valmistautumisen ajaksi”.<sup>55</sup>

ELCA:ssa konfirmaatiosta käytetään nimitystä ”konfirmoiva palvelu tai -toiminta” (Confirmation ministry), jossa konfirmaatio ulottuu varhaisesta lapsuudesta lukioikään asti ja on luonteeltaan pastoraalisen kasvatustyön kokonaisuus. Se päättyy jumalanpalvelukseen, jonka nimenä on ”Kasteen vahvistaminen” (Affirmation of Baptism, AB). Saksassa koko konfirmaatio-kausi (Konfirmandenzeit) ja sen päätösjumalanpalvelus tulkitaan konfirmaatioksi. Ruotsissa konfirmaatio kattaa konfirmaatiotyön (konfirmandarbete) opetusjakson ja sen päätteeksi järjestettävän jumalanpalveluksen.

53 RKS 2017, 15, 19. Itse asiassa uskon vahvistamisen motiivi oli ensimmäisen kerran vuonna 2001 julkaistun rippikoulun puitesuunnitelman yleistavoitteessa. Ks. RKS 2001, 5, 8, 10–11, 18–19; Innanen 2009, 21; Innanen & Niemelä & Porkka 2010, 142–143. Vrt. RKS 1980, 25. Suomessa LML:n konfirmaatiotutkimusprojektin vaikutteita voidaan havaita jo Kirkon kasvatustoiminnan kokonaisuohjelmassa (KKK 1977), jossa kasvatusta käsitetään jatkuvaksi prosessiksi läpi elämän. KKK 1977, 15. Ks. Eckerdal 1981, 328–329; Innanen 2009, 18–19.

54 Esim. Lindberg 1999, 61–63; Dienst 2003, 497, 499–500, 502, 506; Riktlinjer 2020, 5,9; Hoeg & Krupka 2010, 163–164. Vrt. RKS 2001, 27; Christensen 2010, 118–119; RKS 2017, 16, 59. 1981, 313. Ks. Seppälä 1987, 166–167. Salla Poropudas kuvaa rippikoulua matkaksi kohti konfirmaatiota. Ks. Poropudas 2004, 62. Paavo Kettunen mieltää konfirmaatiota edeltävän rippikoulun paikaksi, jossa käydään toimituskeskustelua konfirmaatiota varten. Samoin hän toteaa konfirmaatiotoimituksen ”konfirmaatiotapahtumaksi”. Ks. Kettunen 2013, 181. Vrt. Eckerdal 1981, 313: ”Poängens var att konfirmationstiden inte utgjorde förberedelsen till konfirmationen utan hade ett egenvärde som en viktig fas av den på dopet grundade livslånga processen.”

55 Niemelä 2009, 289. Niemelä & Pruuki 2009, 80; Christensen 2010, 116, 118–120.

Norjassa konfirmaatiokautta kutsutaan konfirmaatioajaksi, joka päättyy konfirmaatiojumalanpalvelukseen.<sup>56</sup>

Luterilaisten konfirmaatioiden liturgisissa kaavoissa on vahva pneumatologinen aksentti. Se voidaan havaita esimerkiksi konfirmaatorukouksista.<sup>57</sup> Luterilaisissa kaavoissa on lähes poikkeuksetta rukous, joka liittyy konfirmoitavien siunaamiseen. Sen liturginen paikka on juuri ennen konfirmoitavien siunaamista ja impositiota. Rukouksissa on epikleettinen viire ja viittaus kasteeseen. Suomalaisesta konfirmaatiokaavasta sellainen puuttuu.<sup>58</sup> Vaihtelua esiintyy jonkin verran siinä, millaisessa muodossa siunaussanat ovat. ELCA:n ja Norjan kirkon kaavoissa ne ovat rukousta.<sup>59</sup>

Useimpien luterilaisten kirkkojen konfirmaatiokaavoissa siunaussanat ovat *optatiivisia* eli toivotuksen muodossa.<sup>60</sup> Vain suomalaisessa konfirmatiossa käytetään siunaussanoina kastekaavasta tuttua apostolista siunausta. Tämä Raamatusta peräisin oleva siunaus on luonteeltaan liturginen tervehdys. Raamatun sana tulkitaan kuitenkin luterilaisessa viitekehyksessä, etenkin julistettuna, Jumalan sanaksi, jolloin konfirmaation siunaus voidaan käsittää armonvälineeksi.<sup>61</sup>

56 Seppälä 1998, 68–69, 75. ELCA:n konfirmaatiomääritelmä on vuodelta 1993: "Confirmation ministry is a pastoral and educational ministry of the church that helps the baptized through Word and Sacrament to identify more deeply with the Christian community and participate more fully in its mission." (The Confirmation Ministry Task Force Report). Confirmation: Engaging Lutheran Foundations and Practices 1999, Appendix A, 266, 275–276. Ks. Krych 1999, 95–97; Agende III 2001, 13; PFT 2010, 23–25; Riktlinjer 2020, 5, 9.

57 Esim. Johnson 2007, 429.

58 USA: LBW 1978, 198–201. Vrt. ELW 2006, 234–237; Saksa VELKD/UEK: Agende III 2001, 160. Ruotsi: SKK 2017, 215. Norja: NKK 2021, 6. Vrt. Tanska: DKK 1991, 3–4 sekä Suomi: KTK 2003, 94–95, 114–115.

59 LBW 1978, 201; ELW 2006, 236; NKK 2021, 7.

60 Agende III 2001, 161; SKK 2017, 215; DKK 1991, 4.

61 LML:n ensimmäisessä konfirmaatiotutkimusprojektissa (1957–1963) Helge Fehn tutki 26 konfirmaatiojärjestystä eri puolilta maailmaa ja päätyi siihen, että niissä konfirmatiosiunaus tulkittiin vahvistukseksi tulevaisuutta varten, mutta vain harva niistä viittasi kasteeseen. Tutkimusraportin 1963 mukaan konfirmatiosiunauksen tulkintaan tarvitaan kriittisyyttä. Ks. Fehn 1962, 108–109, 116–118, 121; Rapport 1963, 64–66, 69. "Itse asiassa ei riitä, että viitataan siunaamisen ja käten päälle panemisen olevan apostolisia tapoja. Pitäisi kyetä selvittämään niiden teologinen merkitys eli mitä niissä ajatellaan tapahtuvan. Pitäisi myös varmistaa, että siunaustoimituksen eri osapuolet ymmärtävät, mistä on kysymys, ettei siunattavien tarvitsisi oman korvasyhyhnsä avulla arvella niiden merkitystä." Seppälä 1988, 213.



Konfirmaatiosiunauksen käsittäminen armonvälineeksi on kestämatöntä tulkintaa, jota luterilaisten kirkkojen nykyiset kaavat eivät tue. Konfirmaation teologinen sisältö on SELK:n kaavassa joka tapauksessa epäselvä. Kun konfirmoitavat muuttuvat konfirmoiduiksi siunaamisen aikana, siunaamisen voisi odottaa vahvistavan nuorten uskoa.<sup>62</sup> Luterilaisessa kontekstissa konfirmaatiosiunaus on kuitenkin teologiselta sisällöltään rukousta nuorten puolesta eikä niinkään sakramentaalista julistusta.<sup>63</sup>

Jarkko Seppälä toteaa, että USA:ssa on käyty ekumeenista keskustelua konfirmaatoriitin toistettavuudesta. ELCA:n omaksuma konfirmaatoriitin vastine, AB, on näet luonteeltaan sellainen, että sitä voidaan käyttää yhä uudestaan eri yhteyksissä. Tämä konfirmaatoriitin toistettavuus on saanut Seppälän mukaan laajaa kannatusta eri tunnustuskunnissa.<sup>64</sup> SELK:n konfirmaatiokäsitystä leimaa konfirmaatiotoimituksen kerrallisuus. Miten se sopii kristittyinä elämisen prosessiluonteeseen, jossa uskolle tarvitaan vahvistusta toistuvasti koko elämän ajan?<sup>65</sup>

Luterilaisen käsityksen mukaan konfirmaatio on kasteen muistamista ja kastemuistutusta.<sup>66</sup> Tämä motiivi näkyy varsin selvästi useiden luterilaisten kirkkojen konfirmaatiokaavoista. Esimerkiksi Ruotsin, Norjan ja Saksan VELKD/UEK kirkkojen konfirmaatiokaavoissa on varattu mahdollisuus liturgiselle kasteen muistamiselle. Siihen voidaan liittää symbolista toimintaa, kuten veden kaatamista kastemaljaan ja veden valelua. Samoin sen yhteydessä voidaan syyttää kastekynttilä. Norjan kirkon kaavassa konfirmoitavat nuoret voivat saapua alttarin luo siunattaviksi kastemaljan kautta, jolloin

62 KTK 2003, 95, 114–115.

63 "Auf jeden Fall bilden Fürbittegebet, Handauflegung und Einsegnungsformel eine Einheit, und interpretieren sich gegenseitig. Die Formel kann nichts anderes sagen wollen als das Fürbittegebet. Die Handauflegung muß als der sichtbare und die Segensformel als der hörbare Ausdruck der Fürbitte interpretiert werden und darum auch interpretierbar sein. Die Handauflegung muß in ihrem eindeutigen Bezogensein auf das fürbittende Gebet der Versammelten Gemeinde gesehen werden." Frör 1959, 107. Vrt. Jolkkonen 2004, 29; Repo M. 2010, 106.

64 Seppälä 1998, 69–70.

65 Eckerdal (1981, 317) toteaa Norjan kirkon silloisesta käytännöstä: "Principiellt uppfattas denna [konfirmationsgudstjänst] inte längre som den unika bekännelse- och förbönshandlingen men i praktiken har den engångskaraktär. Än så länge har liturgikommissionen inte utarbetat förslag till återkommande dopaktualiserande handlingar."

66 Rapport 1963, 56–57, 72–73.

avustava pappi voi tehdä kädellään ristinmerkin kunkin nuoren kohdalla ja antaa hänelle kynttilän. Rukouksissa ja uskontunnustuksen edellä on monissa kaavoissa viittaus kasteeseen.<sup>67</sup>

ELCA:n, Tanskan ja Norjan kirkoissa on uskontunnustukseen liitetty pahasta luopuminen, joka on vanhastaan kuulunut kastekaavoihin. Tanskan ja Norjan konfirmaatiokaavoissa pahasta luopuminen on vain yhden virkkeen mittainen. Se lausutaan yhteen ääneen ja sen jälkeen tunnustus jatkuu Apostolisen uskontunnustuksen sanoin. Pahasta luopumisen sanat ovat: ”Minä luovun Paholaisesta ja kaikista hänen teoistaan ja kaikista hänen menoistaan”. ELCA:n ja Tanskan kirkkojen kaavoissa on lisäksi varattu paikka henkilökohtaiselle pahasta luopumiselle kysymyksineen ja vastauksineen. AB:ssa pahasta luopumiseen kuuluu kolme kysymystä ja vastaus yhteen ääneen: ”I renounce them”. Uskontunnustus on jaettu kunkin uskonkohdan aluksi kysymyksellä: ”Do you believe in...”, joihin konfirmoitavat vastaavat: ”I believe in...”. Vastaus aloittaa Apostolisen uskontunnustuksen kolme pääkohtaa. Näin kyse ei ole vain kirkon uskon tunnustamisesta, vaan henkilökohtaisesta tunnustautumisesta.<sup>68</sup>

Tanskalaisessa kaavassa henkilökohtainen tunnustautuminen on vapaavalintainen, joten se voi jäädä pois. Siinä on kaksi kysymystä, joihin kukin konfirmoitava vastaa omalla vuorollaan myöntävästi: ”Ja!”. Ensimmäinen kysymys liittyy pahasta luopumiseen: ”N.N. Luovutko Paholaisesta, ja kaikista hänen teoistaan, ja kaikista hänen menoistaan?” Toinen kysymys liittyy henkilökohtaiseen tunnustukseen: ”Uskotko Jumalaan, Isään Kaikkivaltiaaseen ja Jeesukseen Kristukseen, hänen ainoaan Poikaansa ja Pyhään Henkeen?” Vaihtoehtoisesti pappi voi kysyä jokaiselta konfirmoitavalta: ”N.N. tahdotko, että sinua vahvistetaan (konfirmeres) kristillisessä uskossa?” Konfirmoitavat vastaavat kukin vuorollaan: ”Ja!”<sup>69</sup> ELCA:n kaavassa on lisäksi kysymys nuorten tahdosta sitoutua seurakuntayhteyteen, evankeliumin julistamiseen ja palveluun sekä oikeudenmukaisuuden ja rauhan edistämiseen. Siihen nuoret vastaavat yhteen ääneen: ”I do, and ask God to help and guide me.”<sup>70</sup>

67 SKK 2017, 213; NKK 2021, 5; Agende III 2001, 149, 151–152, 160.

68 ELW 2006, 235–236; DKK 1991, 3; NKK 2021, 5. Pahasta luopumisen suomenos on tekijän.

69 DKK 1991, 5.

70 ELW 2006, 235–236. Pahasta luopumisen kysymyksen on suomentanut tekijä.

Uskontunnustus tulkitaan siis yleisesti joko kirkon uskon tai henkilökohtaisen uskon tunnustamiseksi. Yhdenkään kirkon konfirmaatiokaavassa uskontunnustusta ei sanoiteta kiitosrukoukseksi, vaikka Luther ja nykyinen jumalanpalveluksen teologia tulkitsee jumalanpalveluksen uskontunnustuksen *adoraatioksi*, Jumalan ja hänen tekojensa ylistämiseksi.<sup>71</sup> Tämä näkökulma olisi löydettävä uudestaan, sillä kirkollisten toimitusten teologia käsitetään nykyisin jumalanpalveluksen teologiaksi.<sup>72</sup>

Kasteen muistamiseen tunnustautuminen ja sitoutuminen voivat liittyä konfirmaatioon siitä näkökulmasta, että kaste ei ole vain yksittäinen tapahtuma, vaan se on myös prosessi, jota kristitty elää päivittäin. Seppälä huomauttaa, että vaikka kaste on kertakaikkinen ja toistamaton tapahtuma, sen merkitystä voidaan painottaa jumalanpalveluselämässä yhä uudestaan. Tämä näkemys on hänen mukaansa saanut laajaa kannatusta yli kirkko- ja tunnustuskuntarajojen Pohjois-Amerikassa. Seppälä pitää olennaisena sitä, että se antaa mahdollisuuden sitoutumiseen ja sen julkiseen tunnustamiseen.<sup>73</sup> Kertaluonteista sitoutumista edellyttävät uskollisuudenlupaukset

71 Jumalan kansan juhla 1992, 108–109; Perustelut 1997, 98; Sariola 1998, 94–96; JPO 2000, 29–30; Heinilä 2020, 80, 82. ”Otettuaan vastaan jumalallisen sanan lahjan seurakunta kantaa Herralle *kiitosuhrinsa* (Hebr. 13:15) uskontunnustuksessa. Luther pitikin uskontunnustusta ”ylystysuhrina” (*sacrificium laudis*), Jumalan hyvien tekojen luettelemisena ja ylistämisenä.” Wilhelms 1957, 110. Eino Wilhemsin mukaan Credo ei ole roomalaiskatolisessa eikä luterilaisessa kirkossa ”oikeaoppisuuden ilmaus”. Wilhelms 1957, 117. Nykyisin jumalanpalvelusten uskontunnustuksesta puuttuu kiitoksen iloinen sävy, mikä puute ilmenee esim. kehotussanoista: ”Tunnustakaamme yhteinen kristillinen uskomme.” Vrt. JPO 2000, 30; KTO 2005, 59. Konfirmaatiomessun uskontunnustus ja kehotussanat voisivat ilmentää kiitosrukousta kasteen lahjasta.

72 Miettinen 1998, 189–190; Jolkkonen 2001, 229. ”Kirkollisten toimitusten kirjan uudistamisen lähtökohtana on rakentaminen jumalanpalvelusuudistuksen teologisten painopisteiden perustalle.” Hytönen 2005, 32. Ks. KTO 2005, 17–18; Hytönen 2005, 63–64; Kettunen 2013, 178; Heinilä 2019, 10; Heinilä 2020, 80.

73 Seppälä 1998, 62, 69–70.

ovat ongelmallisia luterilaisen vanhurskauttamisopin kannalta.<sup>74</sup> Toistettuina niillä voi olla tärkeä tehtävänsä kasteen prosessiluonteeseen havainnollistajina.

Kasteen muistaminen on perustavaa luterilaisessa konfirmaation teologiassa. Se on myös kristityn jokapäiväisen hartauselämän perusta. Sen voidaan ajatella vahvistavan uskoa, kuten Suomen evankelis-luterilaisen kirkon *Katekismuksessa* (1999) todetaan: ”Kun turvaamme kasteen armoon, meidän ei tarvitse omin voimin tehdä parannusta. [Sillä] Pyhä Henki kitkee meistä joka päivä itsekkyyttämme ja herättää meissä uutta uskoa ja rakkautta.”<sup>75</sup> Tämä tarkoittaa siis, että kasteen lahjaan turvautuminen on sakramentin käyttöä. Tätä ei yleisesti ottaen ole artikuloitu luterilaisten kirkkojen konfirmaatiokaavoissa.

Suomalaisissa kaavoissa todetaan: ”Jumala on antanut seurakunnalleen pyhän sanansa, ehtoollisen ja rukouksen uskon vahvistukseksi.”<sup>76</sup> Sitaatista näkyy armonvälineiden uskoa vahvistava merkitys. Voidaan kuitenkin kysyä, miksi konfirmaatiokaavoissa on maininta vain sanasta ja ehtoollisesta, mutta ei kasteesta. Onko rukouksesta tehty uusi sakramentti kasteen sijaan, kun se mainitaan sanan ja ehtoollisen rinnalla ikään kuin kolmantena armonvälineenä?

Kasteen muistaminen konfirmaatiossa (rippikoulussa ja konfirmaatio-riitissä) ei voi olla vain kastetapahtuman symbolista muistamista, joskin kasteen elävöittämisellekin voi olla sijansa.<sup>77</sup> Kasteen muistamisen pitäisi kuitenkin olla etupäässä kasteen lahjan sanoittamista ja kasteesta

74 Meyer-Blanck 2003, 504. Luther suhtautuu *De captivitate* (1520) kastetta käsittelevässä luvussa skeptisesti lupauksiin: ”Niinpä minä kehotan Kirkon johtomiehiä heti lakkauttamaan kaikki sitoutumista vaativat lupaukset ja elämänmuodot. Ainakaan he eivät saisi suosia eivätkä kehittäisi niitä. Elleivät he tee näin, niin minä puolestani kehotan kaikkia, jotka tahtovat olla varmoja pelastuksestaan, pidättäytymään kaikista, varsinkin elinikäisistä ja ehdottomista lupauksista. Erityisesti minä annan tämän neuvon kasvavalle nuorisolle.” WA 6, 540, 25–29. Sitaatin suomennos on Huovisen. Ks. Huovinen 1991, 63. Lutherin jyrkkä kanta sitoutumiseen ja lupauksiin oli tähdätty sääntökuntia vastaan. Hän näki yleisessä, kaikille suositellussa sitoutumisessa ja elinikäisissä lupauksissa tekojen opin, joka oli vastakohtana vanhurskauttavalle uskolle ja kasteen tuomalle vapaudelle. Ks. WA 6, 539, 26–540, 10.

75 Katekismus 1999, 88.

76 KTK 2003, 95, 115.

77 Kettusen mukaan rituaalien merkitys voi olla tärkeää silloin, kun ”sanat ja verbaalinen kommunikaatio eivät tavoita ihmistä.” Kettunen 2013, 194. Rituaaleista ks. Kokkonen 2016, 53–65.

kiittämistä. Harvemmin on esillä pidetty reformaattoreiden ajatusta siitä, että kaste haastaa katumukseen, parannukseen ja murheeseen omista syneistä.<sup>78</sup> Synnintunnustuskin on siis kasteeseen palaamista. Norjan kirkon konfirmaatiokaavassa kasteen muistamisen edelle on varattu mahdollisuus synnintunnustusrukoukseen, jollei synnintunnustusta ole toimitettu riittävästi aiemmin.<sup>79</sup>

LML:n tutkimusraportissa (1963) todetaan: ”Armonvälineet ovat konstitutiivisia kirkolle ja sen toiminnalle. Tässä on myös konfirmaation keskus, jota kohti kaiken konfirmaatiojärjestyksessä tulee johtaa. Siksi Jumala on varsinainen konfirmaattori [eli uskon vahvistaja]”.<sup>80</sup> Armonvälineiden merkitystä uskon vahvistajana on siis aiheellista painottaa läpäisevästi koko konfirmaatioprosessissa, konfirmaatiojumalanpalvelusta unohtamatta.

Joissakin tapauksissa konfirmaatiokaavoissa ilmoitetaan konfirmaation tuovan kirkollisia oikeuksia. Näitä ovat muun muassa oikeus kummiuteen tai itsenäiseen ehtoollisella käyntiin. Tämä näkyy esimerkiksi Suomen ja Saksan kirkkojen kaavoissa.<sup>81</sup> Saksalaisessa konfirmaatiokaavassa vuodelta 2001 viitataan siihen, että konfirmaation perusteella nuoret ovat nyt ”täysi-ikäisiä kristittyjä”: ”Ihr seid jetzt mündige Christen.”<sup>82</sup> Konfirmaatio on siis yhä eräänlainen initiaatio. LML:n tutkimusraportti (1963), kuten edellä on mainittu, toteaa yhtäältä, että kaste on ainoa kristillinen initiaatio. Toisaalta raportti edellyttää, että maininnat seurakunnan täysjäsenyydestä olisi poistettava konfirmaatiosta.<sup>83</sup> Luterilaisen konfirmaatioteologian näkökulmasta täysivaltainen kirkon jäsenyys saadaan kasteessa, mutta kirkko voi omista lähtökohdistaan kytkeä kirkolliset oikeudet kasteen lisäksi konfirmaatioon (Huovinen) tai sitä edeltävään opetusprosessiin (Jolkkonen).<sup>84</sup>

78 Sehling I/I, 158; Heinilä 2019, 55.

79 NKK 2021, 5.

80 Rapport 1963, 46–47; Seppälä 1998, 36. Sitaatin suomennos Seppälän.

81 Agende III 2001, 162; KTK 2003, 95, 115.

82 Agende III 2001, 162.

83 Rapport 1963, 60–61; Repo 2005, 44.

84 Huovinen 1991a, 481, 486–487; Jolkkonen 2004, 30–31.

## 8.3 Sana ja sakramentit konfirmaation keskuksena

Konfirmaatioteologian monet ongelmat liittyvät yhtäältä kasteen ja konfirmaation suhteeseen sekä toisaalta siihen, mikä on konfirmaation suhde kirkon kasvatustyöhön ja ehtoolliseen. Näissä tulkitaan olevan konfirmaation keskeisimmät kipukohtat.<sup>85</sup>

Konfirmaatiota on historian kuluessa pidetty kasteen täydentäjänä tai täydellistäjänä niin läntisessä kuin itäisessä liturgisessa perinteessä. Myös luterilaisen konfirmaation historiasta ilmiö on tuttu, mistä esimerkkeinä voidaan mainita Bucerin konfirmaatioteologia sekä pietismin käsitys konfirmaatiosta.<sup>86</sup> Nykyinen luterilainen konfirmaation tulkinta lähtee kuitenkin siitä, että kastetta ei tarvitse täydentää konfirmaatiolla.<sup>87</sup> Tässä se poikkeaa roomalaiskatolisen kirkon ja ortodoksisten kirkkojen opetuksesta. Näiden konfirmaatitraditioiden mukaan kaste täydellistyy konfirmaation sakramentissa, jonka uskotaan välittävän Pyhän Hengen lahjan. Luterilainen kastekäsitys taas perustuu siihen, että Pyhä Henki lahjoitetaan jo kasteessa.<sup>88</sup> Voidaankin päätellä, että luterilaisittain konfirmaatio toteutuu itse asiassa jo kasteessa. Kasteesta erilliselle konfirmaatiolle ei siis varsinaisesti ole teologisia perusteita.<sup>89</sup>

Luterilaisesta näkökulmasta on kuitenkin olennaista, että Pyhä Henki saa vahvistaa kastetun uskoa. Siinä hän käyttää apuvälineinään armonvälineitä, sanaa ja sakramentteja.<sup>90</sup> SELK:n konfirmaatio sisältyy konfirmaatiomes-

85 Eugene L. Brand (1986, Introduction) toteaa konfirmaatiosta: "Though it clearly connects with Baptism, the process of basic Christian education and, still in many places, Holy Communion, agreement on the precise nature of these connections constitutes the problem."; Heinilä 2019, 170.

86 Rapport 1963, 70; Seppälä 1998, 32. Vrt. Kansanaho 1956, 63, 69.

87 Rapport 1963, 67; " – a) dopet i sig äger full giltighet och icke behöver något komplement eller någon senare bekräftelse. I annat fall vore den lutherska läran om sakramenten övergiven." (Rapport 1963). Ibid.

88 Johnson 2007, 477; Lempiäinen 2004, 106; Heinilä 2019, 55–56.

89 "Confirmation should be placed back where it belongs – as the inseparable concluding seal of baptismal rite itself whenever baptism takes place, and, as a consequence, all the debates about knowledge, preparation, and age for confirmation should be terminated." Johnson 2007, 459. Jolkkonen kysyykin: "Vastaako kasteen yhteydessä usein toimitettava kätenpäällepaneminen oikeastaan jo konfirmaatiota?" Jolkkonen 2001, 228.

90 Hytönen 2005, 39, 42–43.

suun, jossa sana ja ehtoollinen toimivat uskon vahvistajina. Siten uskon vahvistaminen eli konfirmaatio toteutuu konfirmaatiomessussa, vieläpä riippumatta siihen sisältyvästä liturgisesti muotoillusta konfirmaatiotoimituksesta. Koska konfirmaatiotoimituksesta puuttuu, ainakin periaatteessa, armonvälineet, se ei nimestään huolimatta voi olla konfirmaatiota eli uskon vahvistamista sanan varsinaisessa merkityksessä.<sup>91</sup>

Luterilaisen konfirmaatiokäsityksen ytimessä on kasteopetus. Se voidaan määritellä LML:n tutkijoita lainaten kirkon kasvatus- ja opetustoiminnaksi.<sup>92</sup> Konfirmaatio kasvatus- ja opetustoiminnan määritelmänä on SELK:n konfirmaatiokäsitykselle vielä jossakin määrin vierasta. SELK nimittäin tulkitsee konfirmaation liturgiseksi kirkolliseksi toimitukseksi. Useat luterilaiset kirkot Euroopassa ja Pohjois-Amerikassa edustavat sitä vastoin konfirmaatiokäsitystä, jonka mukaan konfirmaatio ei ole niinkään itsenäinen kirkollinen toimitus vaan laaja pastoraalis-pedagoginen prosessi.<sup>93</sup>

SELK ei kuitenkaan käsitä rippikoulua konfirmaatioksi, vaan katsoo rippikoulun olevan konfirmaatioon valmistautumista.<sup>94</sup> SELK:n puolustukseksi on kuitenkin todettava, että kokonaiskirkollisessa *Rippikoulusuunnitelmassa 2017* rippikoulun tulkitaan vahvistavan nuorten uskoa.<sup>95</sup> SELK tulkitsee siis rippikoulun konfirmaatioksi sanan teknisessä merkityksessä. SELK:lla onkin itse asiassa kaksi uskoa vahvistavaa instanssia, rippikoulu ja konfirmaatio, mutta vain jälkimmäisellä on konfirmaation nimi. Tässä nähdään oire siitä, että rippikoulua ja konfirmaatiota ei ole onnistuttu yhdistämään

91 Rapport 1963, 46–47; KTO 2005, 52. LML:n konfirmaatioteologiassa painoteetaan, että armonvälineet ovat keskeistä konfirmaatiossa: ”Tähän kaiken muun konfirmaatiossa pitäisi tähdätä ja sitä palvella. Tätä keskusta kohden johtaa opetus ja kasvatus.” Rapport 1963, 47. Vrt. Seppälä 1998, 36.

92 Rapport 1963, 79–81.

93 Seppälä 1987, 21–23; Seppälä 1998, 68–69. Esim. Saksan luterilaisten ja evankelisten kirkkojen yhteinen käsikirja *Agende 2001* määrittelee konfirmaation seuraavasti: ”Die Konfirmandenzeit ist im Ganzen ”Konfirmation” und der Gottesdienst am Ende ist ein gewisser festlicher Abschluss, in dem die Konfirmanden und Konfirmandinnen sich zu ihrem Christsein bekennen und unter der Fürbitte der Gemeinde gesegnet werden.” (*Agende*). *Agende III 2001*, 13; Heinilä 2019, 161–163, 173.

94 ”Rippikoulua voisi ajatella matkana kohti konfirmaatiota”. (Poropudas). Poropudas 2004, 62. Jarmo Kokkonen (2009) tulkitsee ”rippikoulun konfirmaatiota edeltävänä puolen vuoden [mittaisena] toimituskeskusteluna.” (Kokkonen). Kokkonen 2009, 375. ”Koko rippikoulu voidaankin nähdä ikään kuin pitkänä valmistautumisjaksona konfirmaatioon.” (RKS 2017). RKS 2017, 16.

95 RKS 2017, 15, 19.

saumattomaksi kokonaisuudeksi.<sup>96</sup> SELK:n konfirmaatiokäsityksessä rippikoulu ja konfirmaatio ovat edelleen eriparisia ja erillisiä käsitteitä, sillä jos rippikoulu todella määriteltäisiin konfirmaatioksi ja konfirmaatio rippikouluksi, rippikoulun ja konfirmaation tuomat kirkolliset oikeudet olisivat epäilemättä identtiset.<sup>97</sup> Näin ei kuitenkaan vielä ole.

Nykyisestä käsityksestä, jonka mukaan rippikoulu ja konfirmaatio ovat perättäisiä tapahtumia, olisi edettävä näkemykseen, jossa ne mielletään pikemminkin sisäkkäisiksi käsitteiksi.<sup>98</sup> Kun rippikoulu sanoitetaan konfirmaatioksi ja konfirmaatio rippikouluksi, näiden kahden suureen välillä ei itse asiassa ole mitään laadullista eikä sisällöllistä eroa. Siten konfirmaatio koostuu sekä rippikoulusta että sen päätteeksi pidettävästä rippikoulun päätösjuhlasta, konfirmaatiomessusta.<sup>99</sup> Konfirmaation merkitys tosin muuttuu, sillä se ei olekaan enää yksinomaan siunaus- ja esirukoustoimitus vaan laajempi käsite, pastoraalis-pedagoginen kokonaisuus, jossa sana ja sakramentit vahvistavat uskoa. Uusi paradigma eli tapa hahmottaa konfirmaatiota ei kuitenkaan edellytä perustavanlaatuisia muutoksia konfirmaatiomessun, tai edes konfirmaatiotoimituksen, liturgiseen rakentamiseen. Kokonaisvaltaisempi konfirmaatiokäsitys kuitenkin edistää siirtymistä konfirmaation pistemäisestä tulkinnasta näkemykseen, jossa konfirmaatio käsitetään lineaarisena tapahtumasarjana, prosessina.<sup>100</sup> Tällaista konfir-

96 Heinilä 2019, 164.

97 Rippikoulun käyneen oikeudet ks. KJ 2023, 3 luku 12§; Konfirmoidun oikeudet vrt. KJ 2023, 3 luku 11§, 21§, 7 luku, 4§; KL 2023, 7 luku 2§, 9 luku, 2§.

98 Rippikoulun ja konfirmaation sisällön sisäkkäisyyttä valaisee Kansanahon kanta, jonka mukaan alkuperäisessä luterilaisessa konfirmaatiossa on ollut olennaisena elementtinä julkinen kristinopinkysely. Kansanaho 1956, 265. Petri Määtän mukaan Kansanahon pyrkimyksenä oli säilyttää se konfirmaatiossa. Tähän pyrkimykseen vaikutti LML:n tutkimusprojektissa 1957–1963 esiintynyt kanta, jossa edellytettiin kristinopinkyselyä konfirmaatiokaavassa. Määttä 1997, 115–116. Ks. Rapport 1963, 68. LML:n tutkimusraportissa päädyttiin siihen, että koko katekumenaatti on konfirmaatiota. Sen lisäksi raportissa todetaan, että kirkko on omassa vapaassa harkinnassaan luonut ”konfirmaation”, joka koostuu opetuksesta, kristinopinkyselystä (förhör), julkisesta tunnustuksesta sekä seurakunnan esirukouksesta. Ks. Rapport 1963, 48–49, 53.

99 Seppälä 1987, 166; Seppälä 1988, 215; Heinilä 2019, 190–193.

100 LML:n tutkimusprojektin 1979–1986 yhteenvedossa ”Confirmation in the Lutheran churches today” (1986) konfirmaatio määritellään kasvatusprosessiksi. Ks. RSC 1986, 30. Karl Dienst (2003, 494) toteaa, että nykyisessä keskustelussa yhtenä keskeisenä korostuksena on prosessimainen ja seurakuntapedagoginen konfirmaatiokäsitys.



maatiokäsitystä suurimmat luterilaiset kirkot Euroopassa ja Pohjois-Amerikassa edustavat.<sup>101</sup>

SELK:n konfirmaatiokäsityksen keskuksena on selvästi konfirmaatio-siunaus.<sup>102</sup> Sen teologista merkitystä ja sisältöä ei ole toistaiseksi kyetty yksiselitteisesti määrittelemään. Yleisesti siunauksen teologiaa selvittäneet Antti Laato ja Antti Raunio päätyvät kumpikin, edellinen eksegeettisestä, jälkimmäinen systemaattisteologisesta näkökulmasta, siihen päätelmään, että sana ja sakramentit välittävät hengellisen siunauksen.<sup>103</sup> Kumpaan ryhmään konfirmaatiosiunaus kuuluu?

Luterilaisen käsityksen mukaan konfirmaatio ei ole sakramentti.<sup>104</sup> Se ei siis välitä Jumalan siunausta sakramentaalisella tavalla. SELK:n konfirmaatiokaavassa konfirmaatiosiunauksen saatesanat ovat Raamatusta [2. Kor. 13:13], joten ne voidaan tulkita armonvälineeksi, tässä tapauksessa Jumalan sanaksi, joka lahjoittaa sen, mitä se lupaa.<sup>105</sup> Konfirmaatiosiunauksena tämä niin sanottu apostolinen siunaus poikkeaa Euroopan ja Pohjois-Amerikan luterilaisten kirkkojen konfirmaatiosiunauksista, joissa saatesanojen sisältö on yksiselitteisesti rukousta tai Raamattuun kytkeytymätöntä toivotusta.<sup>106</sup>

101 Seppälä 1998, 62, 68–69. Esimerkiksi USA:n suurimman luterilaisen kirkon (ELCA) konfirmaatiomääritelmän mukaan konfirmaatio on ”pastoraalista ja pedagogista toimintaa” tai ”palvelua” (ministry). Määritelmä korostaa sitä, että konfirmaatio on pikemminkin prosessi kuin yksittäinen riitti. Lisäksi ELCA korostaa tämän prosessin elinikäisyyttä. Ks. esim. Krych 1999, 95–99. Ruotsin evankelisluterilaisen kirkon rippikoulusuunnitelmassa, Riktlinjer för Svenska kyrkans konfirmandarbete (2020), todetaan seuraavasti: ”Konfirmationen omfattar både konfirmationstiden och konfirmationsgudstjänsten.” Riktlinjer 2020, 5. Ks. Heinilä 2019, 161–163.

102 Ennen konfirmaatiosiunausta nuoret ovat konfirmoitavia ja sen jälkeen konfirmoituja. Ks. KTK 2003, 95, 114–115.

103 Laato 2004, 19–22, 25; Raunio 2004, 3, 6–7.

104 Rapport 1963, 34–35.

105 Esim. KTK 2003, 95.

106 Esim. USA:n (ELCA) ja Norjan luterilaisten kirkkojen imposition paikka on rukouksen yhteydessä, mutta Ruotsissa, Tanskassa ja Saksassa konfirmaatiosiunaus on toivotuksen muodossa. Ks. LBW 1978, 201; ELW 2006, 236; NKK 2021, 6–7; SKK 2017, 215; DKK 1991, 4; Agende III 2001, 161. Ruotsissa ja Saksassa siunausta edeltää epikleettinen rukous, Tanskan kansankirkon kaavassa siunauksen edellä ei ole rukousta, mikä puuttuu myös SELK:n konfirmaatiokaavoista. Ks. SKK 2017, 215; Agende III 2001, 160, 175–176. Vrt. DKK 1991, 4; KTK 2003, 94–95, 114–115.

Tutkijat ovat varsin yhtä mieltä siitä, että siunaaminen on yleisesti ottaen siunauksen pyytämistä eikä sen lahjoittamista.<sup>107</sup> Konfirmaatiosiunaus on siis lähinnä rukousta. SELK:n nykyinen konfirmaatiosiunaus apostolisena siunauksena perustunee LML:n tutkimusprojektissa 1957–1963 esiintyneeseen ongelmalliseen käsitykseen, jossa kaikkien kirkollisten toimitusten siunaukset pyrittiin määrittelemään sanaksi ja rukoukseksi. Siunaus tulkittiin siis yhtä aikaa sanaksi ja rukoukseksi. Andrén ja Frör liittivät tämän omituisen tulkinnan myös konfirmaatiosiunaukseen, vaikka he totesivat Lutherin käsittäneen imposition vain rukoukseksi.<sup>108</sup> SELK selvästi omaksui LML:n tutkijoiden näkemyksen konfirmaatiosiunauksesta sanana ja rukouksena konfirmaatiokaavaan (1963), kun se liitti imposition Jumalan sanan.<sup>109</sup> Siitä lähtien kätten päällepanemisen saatesanat ovat pysyneet suomalaisissa konfirmaatiokaavoissa muuttamattomina.<sup>110</sup>

Siunauksen teologia on pääsääntöisesti rukouksen teologiaa.<sup>111</sup> Poikkeuksena tästä säännöstä on niin sanottu Aaronin siunaus [Num. 6:22–27], johon liittyy sekä jumalallinen käsky että lupaus siunauksen lahjoittamisesta.<sup>112</sup>

Samoin voidaan todeta myös esimerkiksi kirkon virkaan vihkimisestä [Ap.t. 6:6; Ef. 4:10–12; 1. Tim. 4:14] ja sairaiden puolesta rukoilemisesta [Jaak. 5:14–15], jotka perustuvat raamatulliseen asetukseen.<sup>113</sup> Konfirmaatitointitoimitukseen ei sitä vastoin liity Lutherin mukaan jumalallista käskyä eikä lupaus. Reformaattori liittäkin *De captivitate* -traktatissaan (1520) apostolisen kätten päällepanemisen ennemminkin sairaiden parantamiseen kuin konfirmaatioon.<sup>114</sup> Siunaukseen voi siis joissakin poikkeustapauksissa liittyä siunauksen lahjoittamisen motiivi, mutta silloin kyseisen

107 Hytönen 2005, 91, 161; Heinilä 2019, 181, 183. Vrt. Rapport 1963, 93 ja KTO 2005, 10.

108 Andrén 1962, 45; Frör 1962, 137–139; Heinilä 2013, 62–65, 67; Heinilä 2019, 176–178, 214; Heinilä 2020, 80–81.

109 KTK 1963, 24; Lempiäinen 2004, 144; Heinilä 2019, 126.

110 KTK 1963, 24; KTK 1984, 36; KTK 2003, 95, 114–115; Heinilä 2019, 128, 135.

111 Heinilä 2019, 181. Martti Parvion mukaan kätten päälle paneminen ilmentää rukousta. Ks. Parvio 1989, 136.

112 Perustelut 1997, 43–44, 102; Hytönen 2005, 38,44; Meyer-Blanck 2011, 520; Heinilä 2019, 11, 183. Aaronin siunauksesta ks. Wilhelms 1957, 206–211.

113 WA 30/III, 574–582; BSLK 1967, 58; Rössler 1994, 321; Grethlein 2003, 565–574; Johnson 2007, 320; Heinilä 2019, 180–181, 183.

114 WA 6, 549–550.

siunaustoimituksen on luterilaisen käsityksen mukaan perustuttava raamatulliseen asetukseen ja lupaukseen.<sup>115</sup>

Luther torjui konfirmaation impositioon liittyvän raamattuperustelun, mutta Bucer ja häntä myötäillyt Melanchton tulkitsivat konfirmaation kätten päällepanemisen perustuvan apostoliseen traditioon eli Raamattuun. Melanchton tosin horjui kannassaan, sillä konfirmaatiossaan (1543) hän piti kätten päällepanemista harkinnanvaraisena eleenä. Samoin esimerkiksi Chemnitz (1566, 1569) edellyttää, että kätten päällepanemista voidaan käyttää tai olla käyttämättä. Kumpikin reformaattori määritteli konfirmaatiosuunauksen rukoukseksi (*precatio*).<sup>116</sup>

Christian Albrechtin mukaan konfirmaatiosuunauksen sisältönä on esirukous nuorten puolesta.<sup>117</sup> SELK:n konfirmaatiosuunauksen saatesanat pitäisikin muotoilla niin, että niiden moniselitteiselle tulkinnalle jäisi mahdollisimman vähän tilaa.<sup>118</sup> Konfirmaatiosuunaus ei voi olla yhtä aikaa sanaa ja rukousta, koska Lutheria mukailten voidaan todeta, että armonvälinettä ja rukousta ei pidä sekoittaa toisiinsa.<sup>119</sup>

Rippikoulun ja konfirmaation sisällön kannalta on olennaista yhä uudetaan muistaa kasteen lahjaa (*anamnesis*).<sup>120</sup> Kasteen lahjan muistaminen

115 Vrt. KTO 2005, 10. Kirkollisten toimitusten oppaan mukaan ”kaikki kirkolliset toimitukset ovat Jumalan käskyyn ja lupaukseen perustuvia jumalanpalveluksia.”

116 Kansanaho 1956, 52, 57–58; Heinilä 2019, 56, 59, 79, 81, 94–95.

117 Albrecht 2006, 207.

118 Ks. nootti 41. Moniselitteisellä tarkoitetaan tässä sitä, että konfirmaatiosuunaus voidaan ymmärtää armonvälineeksi tai esirukoukseksi. Lempiäinen esimerkiksi tulkitsee apostolisen siunauksen esirukoukseksi. Ks. Lempiäinen 2004, 80.

119 Forsberg 1988, 34; Heinilä 2019, 182–183. Vrt. Rapport 1963, 93.

120 Rapport 1963, 57, 72–73; Seppälä 1987, 21. Ruotsin evankelisluterilaisen kirkon konfirmaatioteologiassa kasteen muistamisella on vankka sijansa: ”Konfirmandtiden får en tydlig karaktär av dopanamnes, dvs. innebär en aktualisering av dopet som Guds befrielsehandling och invigning till ett liv i tjänst och lydnad. Vi har därför strävat efter att utforma vårt förslag till ordning för konfirmation på ett sådant sett, att denna inte framstår som fullbordan av eller komplettering till dopet utan just som en aktualisering av detta och som en förnyad sändning till att i Andens kraft leva i dopet.” Kyrkliga handlingar 1981:65, 158. Anamnesis on käsitteenä peräisin ehtoollisen teologiasta. Kun Kristusta muistetaan ehtoollisella, tämä anamneesi nykyistää hänen työnsä ja ennakoi tulevaa. BEM 1982, 22–24. Muutettavat muutteen: kasteen anamneesi nykyistää Kristuksen pelastusteon ja ennakoi tulevaa lopullista pelastusta. Ehtoollisanamneesista ks. Perustelut 1997, 47–49.

on kristillisen uskonelämän perusta, jonka luonteeseen kuuluu toistuvuus: kasteen sakramenttia on tarkoitus muistaa yhä uudestaan.<sup>121</sup>

Näin kaste ei ole vain kertakaikkinen tapahtuma, vaan myös kristityn jokapäiväistä harjoitusta. Päivittäinen kasteen lahjan muistaminen ja siitä kiittäminen on kasteen sakramentin käyttöä. Siinä Jumala vahvistaa uskoa ja rakkautta, kuten Katekismus opettaa.<sup>122</sup>

Lutherin mukaan kasteen lahjan muistamiseen liittyy osaltaan myös henkilökohtainen katumus ja syntien tunnustaminen sekä murhe omista synneistä. Kasteen lahjan muistamiseen liittyy siis rippi ja jokapäiväinen parannuksen tekeminen, palaaminen kasteen armoon.<sup>123</sup>

Kasteen lahjan muistamiselle eli kasteenamneesille on luonteva paikka messuissa yleisesti ja konfirmaatiomessuissa erikseen.<sup>124</sup> Konfirmaatiomessun kaavassa kastemotiivi näkyy monin paikoin, mutta sitä voisi olla aiheellista entisestään läpäisevästi vahvistaa.<sup>125</sup> Konfirmaatiomessuissa kastetta voidaan havainnollistaa eri tavoin symbolisella toiminnalla, mutta se ei voi jäädä siihen, vaan olennaista on muistuttaa kasteesta sanallisesti. Sekä rippikoulun että konfirmaatiomessun yhteisenä ja kaiken läpäisevänä sisältönä tulisi olla opetus kasteesta.<sup>126</sup>

121 BSLK 1967, 704–705; Rapport 1963, 72. Sammeli Juntunen & Olli-Pekka Vainio valaisevat Lutherin kastekäsitystä vertaamalla sitä useimpien puhdasoppisten luterilaisten käsityksiin. Ko. tutkijoiden mukaan Luther näyttää olevan ainoa, joka ei liitä kastetta vain lapsuuteen, vaan korostaa sitä ”aikuisen kristityn uskon jatkuvana perustana” sekä ”oman kasteen muistamista uskon vahvistuksena.” Juntunen & Vainio 2002, 364.

122 Lutherin mukaan kaste ei ainoastaan merkitse uutta elämää, vaan myös vaikuttaa sen. Ks. BSLK 1967, 706. Ks. Rössler 1994, 243; Katekismus 1999, 88.

123 Sehling I/I, 158; BSLK 1967, 515–517, 705–706; Poutiainen 1998, 96.

124 Konfirmaatio kasteenamneesina ks. Rapport 1963, 56–57, 67–68, 70–73. ”Konfirmaatio liittyy sisällöllisesti myös kasteeseen.” Hytönen 2005, 94.

125 Uskontunnustus on kiitosrukousta, jossa ylistetään Jumalaa. Esim. Perustelut 1997, 98. Sen johdantosanoihin voitaisiin liittää kastemotiivi, josta ilmenee, että uskontunnustus on kiitosta kasteen lahjasta. Konfirmaatiosiunauksen johdannoksi sopisi kiitollisuus kasteen lahjasta ja epikleettinen motiivi. Esim.: ”N.N., Jumala otti sinut jo kasteessa huolenpitoonsa. Hänen hyvä Henkensä vahvistakoon sinua uskossa Kristukseen kaikissa elämäsi vaiheissa.” Vaihtoehtoisesti siunaussanat voisivat olla rukouksen muodossa, jossa Jumalaa kiitetään kasteesta ja pyydetään häntä vahvistamaan nuorta (N.N.) Hengellään Kristuksen oppilaana, elämän eri vaiheissa. Vrt. KTK 2003, 93–95, 113–115.

126 Rapport 1963, 72. ”Denna ständiga dopåminnelse kan väckas och uppehållas endast genom lära och förkunnelse.” Ibid.

Kasteen muistaminen ohjaa iloitsemaan pelastuksesta ja uskon lahjasta, jotka Jumala on kasteessa lahjoittanut. Kun kaste on rippikoulujen ja konfirmaatiomessujen keskiössä, silloin konfirmaatiomessusta tulee juhla, jota hallitsee ilo ja kiitollisuus.<sup>127</sup>

Kasteen sakramentti liittyy kolmantena armonvälineenä luontevasti sanaan ja ehtoolliseen. Sana, kaste ja ehtoollinen muodostavat kokonaisuuden, jossa kukin elementti on Pyhän Hengen työväline uskon vahvistamiseksi. Kun kasteen lahjan muistaminen on konfirmaation ytimessä, konfirmaation teologia on koherentti, ja kaste muodostaa yhdessä sanan ja ehtoollisen kanssa kolmiosaisen armonvälineitten ryhmän (*media salutis*), jota voidaan kutsua konfirmaatioksi sanan varsinaisessa, uskon vahvistamisen, merkityksessä.<sup>128</sup>

”Todistajia on näin kolme: Henki, vesi ja veri, ja nämä kolme todistavat yhtäpitävästi.” (1. Joh. 5: 7–8). Tässä ei viitata kasteeseen, konfirmaatioon ja ehtoolliseen initiaationa sen ekklesiologisessa merkityksessä vaan uskon vahvistamiseen armonvälineiden välityksellä. Tällaisen konfirmaation subjektina on viime kädessä itse kolmiyhteinen Jumala.<sup>129</sup>

Kasteen ja ehtoollisen ongelmallinen suhde on ratkaistu nykyisin niin, että konfirmaatioon ei enää liity *admissiota* eli ensiehtoolliselle oikeuttamista, kuten ennen, vaan kaste kelpoistaa ehtoollisella käymiseen. Luterilaisen käsityksen mukaan kaste tosin oikeuttaa periaatteessa ehtoolliselle, mutta ei käytännössä, kuten Jolkkonen on huomauttanut.<sup>130</sup>

127 Seppälä on huomauttanut, että vaikka konfirmaatiota painotetaan juhlanä, ongelmana on juhlan teologian puuttuminen. Ks. Seppälä 1987, 25; Seppälä 1988, 213–214; Seppälä 1998, 65–66. Juhlan teologian sisältönä voisi olla luontevasti kasteanamneesi. Rippikoulusuunnitelma 2017 korostaa, että ”Konfirmaatio on rippikoululaisten, heidän läheistensä ja koko seurakunnan juhla.” (RKS 2017, 16). Tämän juhlan keskiössä ovat tosin nuoret, ei niinkään kasteanamneesi, mikä ilmenee seuraavasta: ”Konfirmaatiossa juhlietaan juuri koolla olevien nuorten ihmeellisyyttä Jumalan lapsina.” RKS 2017, 16.

128 Rapport 1963, 56–57. ”Denna ständiga ”erinran” eller ”återvändo” till dopgåvan och -verkligheten i bot och förnyelse förverkligas i den ständigt nya förvissningen om och det nya mottagandet av Guds ord och i bejakandet av kristenhetens credo. Följaktligen hör det till ”livet i dopet”, att den kristne ständigt begär och brukar nådemedlen för att endast därigenom bli stärkt och befäst i tron.” (Rapport 1963, 57).

129 Rapport 1963, 46–47. SELK:n konfirmaatiokaavassa (2003) painotetaan Jumalaa konfirmaatiosuunaoksen subjektina. Vrt. KTK 2003, 95, 114–115.

130 Jolkkonen 2004, 30–31. Ks. Heinilä 2019, 200–201.

Kaste nimittäin edellyttää ehtoollisopetusta. Siten kaste ei itse asiassa luo admissiota vaan sen tekee vasta ehtoollisopetus. Lutherin kanta oli vielä tätäkin vaativampi: reformaattori näet painottaa, että ensiehtoolliselle laskeminen edellyttää ehtoollisopetuksen lisäksi muutakin katekismusopetusta, ellei peräti koko kristinopin oppimäärää (*Iso katekismus*).<sup>131</sup>

Frör ja Kenntner perustelivat kasteen admissiivista luonnetta sillä, että koska reformaatiossa ehtoollinen käsitettiin lahjaksi eikä vaatimukseksi, ehtoolliselle oikeuttamiseen ei pitäisi liittää mitään ehtoja. Kaste riittää sen vuoksi ehtoolliselle osallistumisen ehdoksi. Heidän mukaansa ehtoolliselle osallistuminen oli reformaatiossa edellytyksetöntä lahjaa ja vasta myöhemmin, 1800-luvulta alkaen, ehtoolliselle osallistumiselle asetettiin intellektuaalisia ehtoja. Tutkijojitten näkemystä historiallisesta kehityksestä on tässä kohden pidettävä ongelmallisena, koska he sekoittavat selvästi ehtoollisen sakramentin edellytyksettömänä lahjana ja ehtoollisadmission, joka sisälsi tiettyjä ehtoja jo 1500-luvulla.<sup>132</sup>

Jatkossa kastamattomia nuoria osallistuneen rippikouluihin enenevässä määrin. Konfirmoitavien nuorten osalta ongelmallista on, jos joku heistä on kastamaton, sillä tällainen nuori ei voi osallistua rippikoululaisten yhteisiin ehtoollisella käynteihin rippikoulun aikana eikä myöskään konfirmaatioon ennen kuin hän on vastaanottanut kasteen.

Aiemmin rippikoulussa kaste oli mahdollinen rippikoulun jälkeen, mutta nykyisin kaste voidaan toimittaa jo rippikoulun alkuvaiheessa.<sup>133</sup> Tällä muutoksella on epäilemättä haluttu luoda tasavertaiset mahdollisuudet osallistua rippikouluehtoollisiin. Kasteopetuksen kannalta se ei kuitenkaan ole ihanteellinen ratkaisu, koska rippikoulun alkupuolella kastettavan nuoren ei ole mahdollista osallistua opetukseen siinä määrin kuin luterilaiset tunnustuskirjat sitä edellyttäisivät.<sup>134</sup>

Kastamaton nuori joutuu pohtimaan, käykö rippikoulun kastamattomana. Kirkon kannalta kastamattoman nuoren rippikouluun osallistumiselle

131 BSLK 1967, 553:33–554:4; Heinilä 2019, 47, 201.

132 Heinilä 2019, 174–176, 198–201. Vrt. Frör 1959, 199–202; Kenntner 1980, 160–164, 167–169.

133 KS 175 1§.

134 Lutherin Ison katekismuksen esipuheessa sakramentit (kaste ja ehtoollinen) edellyttävät kristinopin osaamista. ” – – also daß, wer solchs nicht weiß, nicht künnde unter die Christen gezählet und zu keinem Sakrament zugelassen werden.” (Luther). BSLK 1967, 554:2–5; Heinilä 2019, 47, 201.

ei ole periaatteellisia esteitä. Sen sijaan konfirmaatioon osallistuminen on nykyisin vielä mahdotonta kastamattomalle.<sup>135</sup> Mahdollisuus siihen avautuu vasta, jos nuori tahtoo tulla kastetuksi joko rippikoulussa, sen jälkeen tai viimeistään konfirmaatiomessussa. Millä edellytyksillä nuori voisi osallistua konfirmaatioon kastamattomana?

Se olisi mahdollista teologisin perustein. Konfirmaatiotoimitushan ei ole sakramentti, joka edellyttää nuorelta jotain enemmän kuin rippikoulun käyminen. Kun kastamaton nuori voi nykyisin osallistua rippikouluun, hän voisi jatkossa osallistua myös konfirmaatioon, jos rippikoulu ja konfirmaatio käsitteinä tarkoittavat samaa. Niinpä konfirmaatiomessu ja jopa konfirmaatiotoimitus voitaisiin käsittää rippikouluksi. Konfirmaatioon osallistumiselle ei siten olisi ainakaan periaatteellista estettä. Kirkollinen lainsäädäntö tosin saattaa estää uuden paradigman soveltamisen, sillä nythän se edellyttää, että konfirmaatioon voivat osallistua vain rippikoulun käyneet kirkon jäsenet.<sup>136</sup>

Ratkaisemattomaksi ongelmaksi jäänee se, millä kriteereillä kastamaton nuori voisi osallistua ehtoolliselle rippikoulussa ja konfirmaatiomessussa. Tällä hetkellä siihen ei ole teologisesti kestäviä vaihtoehtoja, sillä ehtoollinen käsitetään avoimeksi vain konfirmoiduille kirkon jäsenille tai tietyin varauksin rippikoululaisille, jotka ovat kirkon jäseniä.<sup>137</sup> Kaste ja kristinopin opetus on joka tapauksessa, aiheellista säilyttää admissiona jatkossakin.

Kaste on luterilaisen käsityksen mukaan ainoa initiaatio, pääsy seurakunnan jäseneksi.<sup>138</sup> Moderni ekumeeninen initiaatioteologia edellyttää kolmiportaista initiaatiota, joka koostuu kasteesta, konfirmaatiosta ja ehtoollisesta. Tämän näkemyksen heikkoutena on niin sanottu kumulatiivinen sakramenttioppi, jossa kastetta täydentää konfirmaatio ja konfirmaatiota ehtoollinen. Ongelmallista on, jos initiaatio kirkkoon yhteyteen liittämisenä ymmärretään vaillinaisena jäsenyytenä, jota on täydennettävä.<sup>139</sup>

135 KJ 2023, 3. luku, 21§.

136 KJ 2023, 3. luku, 21§; Esim. KTO 2005, 53.

137 KJ 2023, 3. luku, 7 §.

138 Esim. Rapport 1963, 60–61.

139 BEM 1982, 19-20; Johnson 2007, 378; Harris 2011, 57: "The irony in our terminology is that we use 'initiation' to mean something broader than membership itself, rather than, as might be expected, the initial rite of entry. Whilst affirming that (water) baptism renders one a member of the Body of Christ (in so far as it incorporates), we say that it does not render one fully initiated."

Initiaatioita on vain yksi, mutta kirkon jäsenyyttä vahvistaa kolme armonvälinettä: Jumalan sana, kaste ja ehtoollinen.<sup>140</sup>

## 8.4 Konfirmaation teologia ja käytäntö

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon konfirmaatiokäsitysten kehittyminen erilaisten kerrostumien sorakasaumaksi on merkinnyt sitä, että rippikoulun kehittäminen on jäänyt konfirmaation teologian kehittämisestä erilliseksi. Rippikoulun jatkuvaa kehittämistä ei ole haluttu jarruttaa konfirmaation teologian keskeneräisyyden vuoksi. Viimeisin rippikoulu-uudistus, jonka tärkein asiakirja on *Suuri ihme – Rippikoulusuunnitelma 2017*, ei varsinaisesti puuttunut konfirmaation teologiaan.

Edellä kuvattu konfirmaation teologian historian avaaminen tekee näkyväksi useita, keskenään erilaisia, mutta myös jännitteisiä näkökulmia. Näiden yhteensovittaminen ei ole yksinkertaista. Koska teologinen ymmärrys konfirmaation merkityksestä ei ole yksiselitteinen, ovat seurakuntien ja myös yksittäisten työntekijöiden omat painotukset ovat ohjanneet sitä, millaista teologiaa painotetaan.<sup>141</sup> Lisäksi konfirmaatiota toteutettaessa valintoja saatetaan tehdä puhtaasti käytännöllisistä näkökulmista. Esimerkiksi

140 ”ure divino, coram Deo’ finns det ingen högre form av medlemskap, än det som endast är givet i dopet.” (Rapport 1963). Rapport 1963, 90; Päiviö 2015, 39; Heinilä 2019, 49–50, 54–55, 164. Jumalan sana on tässä yhteydessä ymmärrettävä laajasti kristilliseksi kasvatukseksi ja opetuksiksi. Kansanaho rinnastaa Lutherin tuella kristinopin opetuksen saarnaan ja kristilliseen julistukseen: opetuskin on Jumalan sanan julistamista. Ks. Kansanaho 1956, 34–35. Lassi Pruuki tekee periaatteellisen eron julistuksen ja opetuksen välillä. Vrt. Pruuki 2010, 47–48. Jari Pulkkinen (2021) koostaman ja kirkkohallituksen vuonna 2022 julkaiseman rippikoulukyselyn mukaan noin 46 % rippikoulunuorista katsoi vastauksissaan rippikoulun vahvistaneen seurakuntayhteyttä. Noin 45 % vastaajista katsoi rippikoulun vahvistaneen heidän uskoaan Jumalaan. Kiintoisaa on, että Jumalan olemassaoloon katsoi uskovansa vain noin 40 % vastaajista. Rippikoulu siis vahvisti uskoa Jumalaan osin niilläkin kyselyyn vastanneilla, jotka eivät myöntäneet uskovansa Jumalaan. Edellä mainitut osuudet voivat korreloida niiden vastaajien kanssa, jotka pitivät rippikoulun opetustilanteita mielekkäinä ja jotka olivat kokeneet hartaudet ja jumalanpalvelukset rippikoulun aikana koskettavina. Tätä voi perustella sillä, että jälkimmäisten vastausprosentti on samaa luokkaa eli noin 40 % vastaajista. Ks. Pulkkinen 2022, 2, 4–7.

141 Seppälä 1987; Päiviö 2015.



aikataulutukset ja tilakysymykset voivat ohjata voimakkaasti käytäntöjä varsinaista tietoista teologista pohdintaa enemmän.

Konfirmaation eräänlaisena huippukohtana voidaan nähdä kokonaisuus, jonka muodostavat uskontunnustus, kysymys tai kehotus sekä siunaaminen. Tähän kokonaisuuteen on ladattu paljon oleellista, mutta paljon on myös epäselvää. Eräs käytännöllinen kysymys, joka heijastelee kysymyksen takana olevaa teologista ajattelua, koskee uskontunnustusta. Nykyisen kaavan mukaan konfirmoitavat siirtyvät lausumaan uskontunnustuksen alttarikaiteen luo. Voidaan kysyä, onko nykyinen käytäntö osoitusta siitä, että nuoret todella ovat oppineet uskontunnustuksen ulkoa ja osaavat sen sujuvasti lausua (katekeettinen näkökulma), vai onko kyse henkilökohtaisesta uskon tunnustamisesta (pietistinen näkökulma).

Kysymys ja kehotus ovat kaavassa keskenään vaihtoehtoisia. Kysymyksen voisi ajatella viittaavan pietistiseen perinteeseen. Vaikka sekä kysymys- sanoissa että kehotuksessa pyritään kummassakin korostamaan Jumalan toimijuutta, ei voi välttyä vaikutelmalta, että vastatessaan kysymykseen myöntävästi nuori ikään kuin tekee jonkinlaisen henkilökohtaisen uskonratkaisun. On myös syytä huomata, että kasteessa ja avioliittoon vihkimisessä on molemmissa tahdon-kysymys. Voisikin ajatella, että kysymys-vaihtoehdon käyttäminen liittyy konfirmaation vahvemmin osaksi kasuaalitoimituksia. Kasuaalitoimitukset toteutuvat elämän taitekohdissa ja ne tulkitaan siirtymäriiteiksi.<sup>142</sup> Lisäksi niitä edeltää toimituskeskustelu, jollaisena rip-pikoulu ennen konfirmaatiota voidaan myös nähdä.<sup>143</sup> Kehotuksessa taas voisi ajatella olevan enemmän nuoren vahvistamisen näkökulmaa. Toisaalta kysymys on osallistavampi ja nuoren omaa ”ääntä” kunnioittavampi.

Konfirmaatiosiunauksen merkitys on ymmärretty ja sanoitettu kirkosamme eri vuosisatoina eri tavoin. Silti konfirmaatiossa tapahtuvan siunaamisen teologia on jäänyt avoimeksi. Kätten päällepaneminen ja siunaus herättävät helposti mielikuvan Pyhän Hengen antamisesta ja saamisesta. Kirkkomme kasteteologian mukaan konfirmoidut ovat kuitenkin saaneet Pyhän Hengen jo kasteessa. Jos siunaus nähdään esirukouksena konfirmoitavien puolesta, trinitaarinen siunaus ei ehkä ole paras tapa sanoittaa rukousta. Rukouksen sisältöön ja sanamuotoihin olisikin syytä kiinnittää

142 Heinilä 2019.

143 Ks. RKS 2017.

huomiota, jotta ne toisivat selkeämmin esiin konfirmaatiosuunauksen teologisen merkityksen.

Nykyinen konfirmaation kaava antaa paljon mahdollisuuksia eri osien toteuttamiselle. Kaava mahdollistaa ”rivien välissä” olevan teologian hyödyntämisen, joka usein toteutuu nuorten kanssa työskennellessä. Teologian tekeminen yhdessä nuorten kanssa on ollut kasvatuksen toimijoiden yksi tärkeä painotus, eräänlaista kontekstuaalista teologiaa. Nuori on subjekti, ei kohde (pedagoginen näkemys, näkyy RKS 2017). Viime vuosina myös vanhempien ja kummien tehtäviä konfirmaatiossa on pyritty eri tavoin vahvistamaan. Heidän roolinsa riippuu kuitenkin hyvin paljon työntekijöiden näkemyksistä ja motivaatiosta panostaa vanhempien ja kummien kanssa työskentelyyn. Kummeilla on tärkeä tehtävä siunaamisessa, mutta usein tämä tarkoittaa toimimista ”ohjeiden mukaisesti”. Vaikka nykyinen konfirmaatiokaava ohjeistaa suunnittelemaan messua yhdessä rippikoulu- laisten kanssa osallisuuden toteutumisessa on suuria alueellisia ja seurakuntakohtaisia eroja. Kansallisen rippikoulukyselyn mukaan nuorista noin puolet kertoo osallistuvansa oman konfirmaationsa suunnitteluun ja/tai toteutukseen.

## 8.5 Osallisuus konfirmaatiossa ja sen käytännöissä

### 8.5.1 Osallisuus RKS 2017 näkökulmasta

*Suuri Ihme - Rippikoulusuunnitelma 2017* näkee konfirmaation yhteyden juhlanä, joka ei ole rippikoulusta irrallinen tilanne, vaan sen luonnollinen jatkumo. Rippikoulu kokonaisuudessaan nähdään pitkänä valmistautumisjaksona konfirmaatioon. Yhteyden juhlaa suunnitellaan ja valmistellaan yhdessä nuorten kanssa noin puolen vuoden ajalla. RKS 2017 korostaa näin konfirmaation prosessiluonnetta.

Aiemmista rippikoulusuunnitelmista poiketen RKS 2017 ei ole varsinaisen opetussuunnitelmanä vaan sen tarkoituksena on tukea nuorten kokonaisvaltaista kasvua korostaen osallisuuden merkitystä. Rippikoulun ja konfirmaation ytimessä ovat nuoret ja jokaisen nuoren ainutlaatuinen kasvu kristittyinä. Nuoret ovat rippikoulun subjekteja, joiden osallisuutta ja kuulluksi tulemistä vahvistetaan tietoisesti. Voidaan ajatella, että osallisuus muodostaa nykyisen rippikoulun pedagogisen, teologisen ja käytännöllisen

ytimen. Osallisuus näkyy myös siinä, että RKS 2017 työstettiin yhdessä nuorten, isosten ja työntekijöiden kanssa.

Rippikoulu ja konfirmaatiomessu yhdessä muodostavat nuorta vahvistavan jakson ja tämä korostus näkyy useissa luterilaisissa kirkkoissa.<sup>144</sup> Kun koko rippikoulu-aika nähdään kirkon konfirmoivana toimintana ja elämäinä, ei konfirmaatiomessukaan voi jäädä rippikoulusta irralliseksi. Tämän yhteyden vaalimista edistää nuorten osallisuus konfirmaatiomessun valmistelussa ja toteutuksessa. Luther näki kasteen vihkimyksenä yleiseen pappouteen ja painotti opetuksen sekä evankeliumin julistamisen merkitystä konfirmaatiossa (“kastakaa ja opettakaa”). Nykypäivän rippikoulussa oppiminen nähdään kokonaisvaltaisena tiedon rakentumisena, siksi rippikoulu ja konfirmaatio kuuluvat yhteen myös pedagogisesta näkökulmasta.

Rippikoulu ja konfirmaatio vahvistavat nuoren yhteyttä seurakuntaan ja hänen kristillistä identiteettiään. Nuori saa mahdollisuuden toimia aktiivisena seurakunnan jäsenenä ja ilmaista itselleen sopivalla tavalla omaa uskonkokemustaan. Elävä seurakuntayhteys paitsi vahvistaa nuoren omaa toimijuutta myös muokkaa seurakunnan elämää ja yhteisöllisyyttä. Osallisuus konfirmaatiomessun kokonaisuudesta avaa nuorelle myös ikkunan siihen, mitä osallisuus voi tarkoittaa seurakunnan jumalanpalveluselämässä laajemminkin.

Aito osallisuus edellyttää kokemusta merkityksestä, omistajuudesta ja sitoutumisesta. Se on yhteistä suunnittelua, ideointia ja oppimista. Tärkeää on myös se, että oma tehtävä ja siihen annettava panos on aidosti merkityksellinen. Hauska tekeminen toisten kanssa, kokemus yhteenkuulumisesta ja onnistumisesta syventävät osallisuuden kokemusta. Näitä tukevat ennalta mietityt prosessit, henkilökohtainen kutsu erilaisiin tehtäviin ja kokemus siitä, että on tervetullut.<sup>145</sup>

Osallisuuden käsitteen tausta on sosiologiassa, mutta käsitettä hyödynnetään nykyään laajasti eri elämäalueilla. Siitä on tullut eräänlainen sateenvarjokäsite, joka tarkoittaa johonkin kuulumista (belonging), liittymistä (involvement), suhteissa olemista (relatedness) tai yhteisyyttä (togetherness). Toisaalta osallisuus on myös mukaan ottamista (inclusion) ja yhteensopivuutta (coherence). Lisäksi siinä on kyse osallistumisesta

144 Heinilä 2019.

145 Kiilakoski 2017, 118–121.

(participation) ja vaikuttamisesta (representation) sekä demokratiasta. Osallisuus on myös edellä kuvattujen asioiden organisoimista ja johtamista (governance).<sup>146</sup> Konfirmaation ja rippikoulun yhteydessä osallisuudella on myös teologinen ulottuvuus. Sakramenteissa eli kasteessa ja ehtoollisessa kristitty tulee osalliseksi Kristuksesta. Lausuessamme uskontunnustuksen kiitämme kolmiyhteistä Jumalaa kaikesta siitä hyvästä, mitä hän on meille antanut ja mistä olemme tulleet osallisiksi. Osallisuuden kokemus on pohjimmiltaan kristillisen identiteetin vahvistumista ja kasvamista kristittyinä. Tämä kokemus avaa hengellisen todellisuuden: kokiessaan osallisuutta ja hyväksytyksi tulemista nuori suhtautuu todennäköisesti avoimemmin ja motivoituneemmin hengelliseen pohdintaan ja kristinuskoon ylipäänsä kuin osattomuutta kokiessaan.

Konfirmaatiojumalanpalveluksessa osallisuus on sekä hengellistä että toiminnallista osallisuutta. Hengellinen osallisuus näyttäytyy nuorten, heidän läheistensä ja koko seurakunnan osalta mahdollisuutena muistaa omaa kastetta, osallistua ehtoolliselle ja lausua uskontunnustus yhdessä. Toiminnallinen osallistuminen taas on sidottu rakenteisiin, toimintakulttuuriin ja valtaan. Hengellistä ja toiminnallista osallisuutta ei voi kuitenkaan erottaa toisistaan. Hengellinen osallisuus edellyttää rituaaliin ja sen osiin osallistumista yhdessä toisten kanssa. Yhtä lailla toiminnallinen osallisuus välittää syvää teologista viestiä siitä, kenellä on oikeus tehdä, toimia ja sanoittaa rukousta sekä uskon kokemusta.

Kirkon kasvatuksen barometri 2022 kiinnittää huomiota siihen, kuinka osallisuusajattelua ja -toimintaa olisi syytä kytkeä aiempaa kiinteämmin teologiaan ja pedagogiikkaan. Tällöin pystyttäisiin paremmin ehkäisemään näennäistä osallisuutta. Konfirmaatiossa tähän on monia mahdollisuuksia. Muutos kohti yhteisöllisempää, seurakuntalaislähtöistä lähestymistapaa edellyttää työn lähtökohtien ja toimintatavan uudelleenarviointia sekä uusien mallien kehittämistä. Suorittamisen ja oikein tekemisen sijasta konfirmaatiota voisi luonnehtia sanoilla ilo, leikki ja kiitollisuus.

Konfirmaation teologiseksi merkitykseksi voisikin määritellä ”ilon ja kiitollisuuden näistä nuorista”. Tämä näyttäytyisi konfirmaatiossa esimerkiksi kasteen muistamisena ja siitä iloittamisena, Jumalan nuorissa näkyvän luotuisuuden ylistämisenä sekä nuorten osallisuuden vahvistumisena osana

146 Isola et. al. 2017, 3.

seurakuntaa. Teologiset painotukset voivat olla riippuen ryhmästä erilaisia, koska nuoretkin ovat erilaisia. Tämä antaa mahdollisuuden erilaisille korostuksille. Kyse on herkkyydestä ja sensitiivisyydestä nuoren subjektiviteetille.

### 8.5.2 Osallisuus konfirmaation käytännöissä

Nuorten jumalanpalveluksia Hollannissa tutkinut Sonnenberg nostaa osallisuuden keskeiseksi asiaksi nuorten jumalanpalveluksissa. Osallisuutta voidaan tarkastella osallistumisen, toimintakulttuurin, rakenteen ja vallan näkökulmasta. Osallistumisessa on kysymys nimenomaan nuorten itsensä aktiivisesta osallistumisesta. Tämä voi näyttäytyä osallistumisena jumalanpalveluksen suunnitteluun ja toteutukseen kaavan, sisällön ja käytännön toiminnan osalta. Toimintakulttuurissa taas on kyse siitä, miten yksittäinen nuorten ryhmä suhtautuu vallitsevaan jumalanpalveluskulttuuriin. Rakenteen osalta Sonnenberg toteaa, että nuorten jumalanpalveluksissa on harvoin niin kahlitsevaa kaavaa, joka rajoittaisi toteutustapoja. Tämä antaa myös mahdollisuuden painottaa vaihtelevia teologisia teemoja. Toisaalta nuorten aiempi teologinen tietämys ja seurakunnan painotukset vaikuttavat teologisiin sisältöihin. Osallistuminen, toimintakulttuuri ja rakenne liittyvät kuitenkin aina myös valtaan.<sup>147</sup> Nuorva on Rippikoulusuunnitelma 2017 lisämateriaaleihin tekemässään artikkelissa kirjoittanut ”kirkon tapahtuvan” konfirmaatiossa. Kyse on siitä, että virallisen organisaation ja teologian lisäksi kirkko toimii ja ilmentää teologiaansa seurakuntien elämässä.<sup>148</sup>

Konfirmaatiomessun tulee olla rakennettu niin, että nuorilla on mahdollisuus olla sitä suunnittelemassa ja toteuttamassa. Tämä koskee sekä jumalanpalveluksen rakennetta että kirkon ja seurakunnan toimintakulttuuria. Keskeistä on vahvistaa konfirmoitavien omaa toimijuutta ja paikallisen kontekstin merkitystä sekä valtuuttaa nuoria toimimaan ja tekemään teologiaa yhdessä työntekijöiden kanssa. Christensenin & Krupkan mukaan näyttää siltä, että konfirmaatiopäivän merkitys vaikuttaa nuorten kokeemukseen koko rippikoulun merkityksellisyydestä vielä vuosia rippikoulun

147 Sonnenberg 2015, 185–187.

148 Nuorva 2017.

jälkeenkin. Tutkijat painottavatkin, että konfirmaatiopäivää kokonaisuudessaan kannattaa panostaa.<sup>149</sup>

Nuorten osallisuuden ohella konfirmaatiossa on hyvä huomioida vanhempien ja sukulaisten, kummien sekä muiden seurakuntalaisten osallisuus. Konfirmaatio ei ole vain rippikoululaisten juhla, vaan parhaimmillaan koko koolla olevan seurakunnan yhteinen juhla.<sup>150</sup> Kaikkien mukana olevien osallisuus voidaan ottaa todesta, kun konfirmaatiota suunnitellaan ja siihen valmistaudutaan rippikoulun aikana. Rappaport esittää riittien eli rituaalien toimivan ikään kuin sosiaalisten suhteiden vertauskuvina ja representaatioina.<sup>151</sup> Hänen näkemystään hyödyntäen Christensen & Krupka ovatkin kuvanneet kansainvälisen rippikoulututkimuksen aineiston pohjalta konfirmaatiota juhlanä, jossa juhlitaan ennen kaikkea perheenjäsenten, sukulaisten ja ystävien suhdetta konfirmoitavaan nuoreen. Perheissä, joissa kristillisyyttä ja kristillistä kasvatusta on pidetty merkittävänä, tämä ilmenee erityisesti konfirmaation hengellisen sisällön korostamisena. Perheissä, joissa kristillisyyden merkitys on ollut vähäisempi, korostuu rippilahjojen merkitys. Kirkon piirissä on toisinaan paheksuttu rippilahjojen ja konfirmaation jälkeen pidettävien rippijuhlien korostamista. On kuitenkin hyvä ymmärtää, ettei niissä ole kysymys viime kädessä vain materialistisesta itseisarvosta vaan artefaktien tavoin ne viittaavat itsensä ulkopuolelle korostaen konfirmaatiossa läsnä olevien sosiaalisia suhteita.

Olisikin syytä pohtia, voisiko riitin osalta merkityksellisiä sosiaalisia suhteita painottaa konfirmaatiomessussa ja sen kaavan ohjeistuksessa entistä enemmän. Kummien roolin virallistaminen konfirmoitavan nuoren siunaamisessa olisi yksi luonteva askel tähän suuntaan. Yhtä lailla vanhempien, isovanhempien, sukulaisten ja ystävien hyödyntäminen esimerkiksi esirukouksen laatijoina ja lukijoina, musiikkiesitysten toteuttajina sekä ehtoollisen jakajina, toisi konfirmaatoriitin sosiaalisen ulottuvuuden entistä vahvemmin näkyviin. Tällaisen näkökulman korostaminen hyödyttäisi sekä niitä, joille konfirmaation hengellinen ulottuvuus on vieraampi, että niitä, jotka arvoistavat erityisesti hengellisiä sisältöjä.

149 Christensen & Krupka 2017, 42.

150 Poropudas 2004.

151 Rappaport 1999.

Turner on korostanut rituaalien symbolien merkityksellisyyttä, moniäänisyyttä ja kontekstisidonnaisuutta.<sup>152</sup> Lisäksi hän osoittaa, kuinka ne samanaikaisesti ylläpitävät yhteiskuntaa ja tarjoavat vastauksia elämän tarkoitukseen liittyviin kysymyksiin.<sup>153</sup> Rituaaliset symbolit ovat Turnerin mukaan moniäänisiä, jolloin hallitsevassa symbolissa on tilaa monille toisistaan poikkeavillekin merkityssisällöille.<sup>154</sup> Konfirmaatiomessussa käytetään usein symboleina ainakin alboja ja kynttilöitä. Lisäksi kirkkotilan värit ja esineet sanoittavat omalla tavallaan uskontodellisuutta ja sen sisältöjä. Vaikka symbolien käyttö vaihtelee eri konfirmaatiomessuissa, niiden keskeiset sisällöt ovat kuitenkin luovuttamattomia (Jeesus, sovitus, lunastus, Jumalan hyvyys). Symbolien hyödyntäminen ja avaaminen konfirmaatiomessussa vahvistaisi sekä nuorten että heidän läheistensä symbolien lukutaitoa. Eri-laisten vaihtoehtojen esitleminen konfirmaatiokaavan yhteydessä voisikin olla hyödyllistä.

Konfirmaatiomessussa musiikilla on perinteisesti ollut keskeinen rooli. Jo nykyinen käytössä oleva konfirmaatiokaava on rakennettu siten, että siitä monen kohdan voi toteuttaa musiikin keinoin. Nuorvan mukaan konfirmaatiovirret ovat yksi tapa tuoda ilmi sitä teologiaa, jota kussakin konfirmaatiossa halutaan painottaa.<sup>155</sup> Musiikin lisäksi kirkkotilassa liikkumista ja hiljaisuutta on mahdollista hyödyntää konfirmaatiomessun teologisten painotusten ilmentämisessä. Näitä ratkaisuja tulisikin tehdä tietoisesti yhdessä rippikouluryhmän ja heidän läheistensä kanssa.

### **8.5.3 Näkökulmia konfirmaatiokaavan uudistamiseen**

Kirkon kasteteologia lähtee siitä, että kaste lahjoittaa kastetulle Pyhän Hengen ja koko pelastuksen sekä kiinnittää hänet Kristukseen. Kasteen kautta hänestä tulee myös seurakunnan täysivaltainen jäsen. Kaste ei siis edellytä konfirmaatiota, eikä konfirmaatiossa lahjoiteta mitään sellaista, jota kastetulla ei olisi jo kasteensa perusteella. Nämä seikat ovat tärkeitä, kun konfirmaation merkitystä halutaan kirkossamme selkeyttää. Konfirmaatio

152 Esim. Turner 1974.

153 Eriksen 2004, 185.

154 Turner 1974.

155 Nuorva 2017.

tulee sekä Lutherin ja sisarkirkkojemme näkökulmasta että nykyisen rippikoulusuunnitelman valossa ymmärtää käsittävän kokonaisuudessaan rippikoulun ja konfirmaatiomessun. Kyse ei siis ole pelkästä yksittäisestä toimituksesta, joka tiivistyy konfirmaatiomessun konfirmaatio-osaan. Konfirmaatiomessun osalta tämä tarkoittaa sitä, että on syytä kiinnittää huomiota kaavassa käytettyyn kieleen. Konfirmoitavista ei tule konfirmoituja siunauksen jälkeen, vaan vasta kun sekä rippikoulu että konfirmaatiomessu ovat kokonaisuudessaan ohi. Toisaalta voidaan ajatella, että kirkon konfirmoiva toiminta jatkuu läpi ihmisen elämän.

Konfirmaatiomessu itsessään voidaan nähdä erityisesti esirukoustilaisuutena, jossa konfirmoitavat siunataan ja heidän puolestaan rukoillaan. Sisarkirkkojen tapaan messun alussa voisi olla erityinen kasteen muistaminen, johon voitaisiin liittyä myös synnintunnustuksessa. Yhteys kasteeseen ja kasteen muistaminen voisivat näkyä messussa muutoinkin. Jumalanpalvelusteologian näkökulmasta uskontunnustuksessa keskeistä ei ole niinkään uskon tunnustaminen vaan Jumalan kiittäminen niistä lahjoista, joista kasteessa on tullut osalliseksi. Tällainen näkökulma vahvistaisi myös ajatusta rippikoulun ja konfirmaatiomessun kokonaisuudesta, sillä rippikouluopetuksen tehtävänä on kasteen lahjoista tietoiseksi tuleminen.<sup>156</sup> Konfirmaatiomessussa olisikin luontevaa johdattaa uskontunnustukseen lausumalla: "Nousemme iloitsemaan ja kiittämään Jumalaa kasteen lahjasta ja kaikista hänen hyvistä teoistaan, joista olemme kasteessa tulleet osallisiksi." Lisäksi olisi loogista, jos konfirmoitavat lausuisivat uskontunnustuksen omilta paikoiltaan yhdessä muun seurakunnan kanssa. Tämä korostaisi sitä, että kastettuina he ovat seurakunnan täysivaltaisia jäseniä ja osa seurakuntaa. Tällainen käytäntö vähentäisi myös sellaisen tulkinnan mahdollisuutta, että kyse on jonkinlaisesta kääntymyksestä tai uskonratkaisusta.

LML:n raportin (1963) näkemyksen mukaisesti konfirmaatiokaavassa olisi syytä käyttää kysymyksen sijasta kehotusta. Lisäksi kehotussanoihin ja niiden sisältöön olisi kiinnitettävä huomiota. Kirkon nykyisen konfirmaatiokaavan kehotussanoissa pyydetään, että konfirmoitavat voisivat kiinnittyä Kristukseen. Koska kirkkomme kasteteologian mukaisesti ihminen kiinnittyy Kristukseen jo kasteessa, nämä sanat voisi poistaa tai muuten muotoilla toisin. Siunauksen sisältönä voisi olla samankaltainen rukous, jota

156 Ks. LML:n tutkimusraportti 1963.



esimerkiksi Ruotsin kirkossa käytetään. Ehdotuksessa Ruotsin kirkon käsikirjaksi (2012) lausutaan käten päällepanemisen aikana sanat: *“NN, Jumalan hyvä Henki olkoon sinun kanssasi nyt ja aina. Aamen. tai NN, Jumalan hyvä Henki johtakoon sinua kaikilla teilläsi.” Aamen.*<sup>157</sup> Nykyisin käytössä olevan trinitaarisen siunauksen sanat jäisivät pois. Tällainen ratkaisu vahvistaisi näkemystä konfirmaatiosta esirukoustilaisuutena.

157 Ehdotus Ruotsin kirkon käsikirjaksi 2012.

# Lähteet ja kirjallisuus

## Sähköiset dokumentit

### BCP

The Book of Common Prayer. Confirmation with forms for Reception and the Reaffirmation of Baptismal Vows. 413-419. <https://www.bcponline.org/PastoralOffices/confirmation.html>. (viitattu 30.8.2023).

### DKK

1991 Konfirmation – liturgi Danske kirke.pdf. [https://www.folkekirken.dk/\\_Resources/Persistent/c/a/2/2/ca2240287e0c4e5615a90be2f157253a34a578/konfirmation%20-%20liturgi.pdf](https://www.folkekirken.dk/_Resources/Persistent/c/a/2/2/ca2240287e0c4e5615a90be2f157253a34a578/konfirmation%20-%20liturgi.pdf). (viitattu 30.8.2023).

### Ehdotus Ruotsin kirkon käsikirjaksi

2012 Osa I. Otteita. Ruotsin kirkko. [RUOTSIN KIRKON KÄSIKIRJA \(doczz.net\)](https://www.doczz.net)

### ELW

2006 Affirmation of Baptism. – Evangelical Lutheran Worship. Evangelical Lutheran Church in America. 2020. Minneapolis: Augsburg Fortress. s. 234-237. <https://princeofpeacebrookfield.org/wp-content/uploads/2020/04/VigilAffirmationofBaptism2020.pdf> (viitattu 30.8.2023).

### Confirmation in Britain

2019 Preface to Confirmation, Confirmation, Reception and Reaffirmation with the Laying on of Hands by the Bishop. <http://bcp2019.anglicanchurch.net/wp-content/uploads/2019/08/23-Confirmation.pdf>. (viitattu 30.8. 2023).

## KATK 2/2

2011 Katolisen kirkon katekismus. Toinen osa: kristillisen salaisuuden vietto. 2. osa 2. jakso [Kirkon seitsemän sakramenttia], luvut 1–2 (1210–1532). Kristillisen initiaation sakramentit. Parantumisen sakramentit. Toinen painos. 2011. Suomennos Katolinen tiedotuskeskus. Helsinki: Libreria Editrice Vaticana, 321–391. <https://katolinen.fi/ktlnnf-wp-content/uploads/2014/01/KKK-2.OSA-2.JAKSO-1-2.L-1210-1532.pdf>. (viitattu 30.8.2023).

## Kirkon kasvatuksen barometri

2022 <https://urn.fi/URN:NBN:fi:amk-2022112123280>

## KJ

2023 Kirkkojärjestys 657/2023. – Ajantasainen lainsäädäntö. <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2023/20230657>. (viitattu 30.8.2023).

## KL

2023 Kirkkolaki 652/2023. – Säädökset alkuperäisinä. <https://finlex.fi/fi/laki/alkup/2023/20230652>. (viitattu 30.8.2023).

## KS 175

2023 Kirkon säädöskokoelma – voimassa olevat säädökset. Nro 175. Piispainkokouksen päätös kirkkoon liittyvälle annettavasta opetuksesta. Annettu Helsingissä 23 päivänä toukokuuta 2023. <https://evl.fi/plus/wp-content/uploads/sites/3/2023/08/175-Piispainkokouksen-paatos-kirkkoon-liittyvalle-annettavasta-opetuksesta.pdf> (viitattu 30.8.2023).

## NKK

2021 Den norske kirke. Ordning for konfirmasjonstidens gudstjenester. Vedtatt av Kirkemøtet 2021. 2. Konfirmasjonsgudstjeneste. konfirmasjon liturgi bokmål 2021. <https://ressursbanken.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-troen/gudstjeneste---liturgi/2021%20konfirmasjonsliturgier/konfirmasjon%20liturgi%20bokm%C3%A5l%202021.pdf>. (viitattu 30.8.2023).

## **Nuorva, Vesa**

2017 Kasteenliiton uudistus vai elämänmatkalle saattaminen. Millaista konfirmaatioteologiaa konfirmaatiovirret ilmaisevat? [7008dc01-8f0c-6db6-7d7f-2c86898c7b43 \(evl.fi\)](#)

## **PFT**

2010 Gud gir – vi deler. Plan for trosopplæring i Den norske kirke. 3. opplag. <https://www.kirken.no/globalassets/fellesrad/trondheim/menigheter/byasen/barnearbeid--trosopplaring/trosopplaringsplanen-gud-gir-vi-deler.pdf>. (viitattu 30.8.2023).

## **Pulkkinen, Jari**

2022 Rippikoulukyselyn tulokset. Kirkkohallitus. [Rippikoulukyselyn tulokset 2021 \(evl.fi\)](#). (viitattu 11.11.2023).

## **Riktlinjer**

2020 Riktlinjer för svenska kyrkans konfirmandarbete. Antagna av Svenska kyrkans kyrkostyrelse 9 juni 2020. <https://www.svenskakyrkan.se/filer/1083971/SK20274%20Broschyr%20A5%20Riktlinjer%20f%C3%B6r%20konfirmandarbete.pdf?id=2196255>. (viitattu 30.8.2023).

## **SKK**

2017 Konfirmation. – Kyrkohandbok för Svenska kyrkan. Del I. Antagen för Svenska kyrkan av 2017 års kyrko-möte. Svenska kyrkan. Första utgåvan, sjunde tryckningen. 2022. Italia: Verbum AB, Tukholma. 206–225. <https://www.svenskakyrkan.se/filer/1374643/Kyrkohandboken%20del%201%202022%20utan%20noter.pdf> (viitattu 30.8.2023).

## **Muut lähteet, artikkelit ja kirjallisuus**

### **Agende III**

2001 Konfirmation Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden und für die Evangelische Kirche Union. Band III. Herausgegeben von der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union. Neu bearbeitete Ausgabe 2001. Berlin: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft und von Cansteinsche Bibelanstalt. Bielefeld: Luther-Verlag GmbH. Hannover: Lutherisches Verlagshaus GmbH.

### **Albrecht, Christian**

2006 Kasualtheorie. Gesichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amthandlungen. Praktische Theologie in Gesichte und Gegenwart 2. Herausgegeben von Christian Albrecht und Bernd Schröder. Tübingen: Mohr Siebeck.

### **Andrén, Carl-Gustaf**

1962 Die Konfirmationsfrage in der Reformationszeit. – Zur Gesichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirchen. Aus Verhandlungen des Internationalen Seminars des Lutherischen Weltbundes in Loccum 1961 über Fragen der Konfirmation. Mit Beiträgen von Georg Kretschmar, Carl-Gustaf Andrén, Bjarne Hareide, Erkki Kansanaho, Helge Nyman, Helge Fehn, Kurt Frör, Wilhelm Sturm, Gustav K. Wiencke. Herausgegeben von Kurt Frör. Auflage 1962. Gunzenhausen: Claudius Verlag München. 36–57.

### **Avis, Paul (Ed.)**

2011 The Journey of Christian Initiation. Theological and pastoral perspectives. John Hind, Paul Avis (Editor), Martin Davie, Harriet Harris, Christopher Hill, Stephen Platten. The Faith and Order Commission of the General Synod of the Church of England. London: Church House Publishing.

## **BEM**

- 1982 Kaste, ehtoollinen ja virka. Faith and Order -asiakirja n:o 111. Kirkkojen maailmanneuvosto, Geneve 1982. Englanninkielisestä alkutekstistä "Baptism, Eucharist and Ministry", WCC, Geneva 1982 suomentanut Olli-Pekka Lassila. Orivesi: SKSK 1983.

## **BDS**

- 1987 Martin Bucers Deutsche Schriften. Band 7. Schriften der Jahre 1538–1539. Herausgegeben von Robert Stupperich. Martini Bucer Opera Omnia. Series I. Deutsche Schriften. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Robert Stupperich. 1. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

## **Brand, Eugene L.**

- 1986 Introduction. – Confirmation in the Lutheran Church Today. Report of Studies on Confirmation in the LWF member churches in 1979-1986 by Riitta Virkkunen. Office for Education and Personnel Development. Geneva: 1986: Department of Studies. The Lutheran World Federation.

## **BSLK**

- 1967 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 6. durchgesehene Auflage. 26.-30. Tausend. Stuttgart, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

## **Böttrich, Thomas**

- 2008 Schuld bekennen – Versöhnung feiern. Die Beichte im lutherischen Gottesdienst. Vaitöskirja. Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie. Herausgegeben von Eberhard Hauschildt, Franz Karl Praßl und Anne Steinmeier in Zusammenarbeit mit den Zeitschriften PASTORALTHEOLOGIE und WEGEN ZUM MENSCHEN und der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie. Band 46. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

### **Christensen, Leise**

2010 3.4. Confirmation work in Denmark. – Confirmation Work in Europe: Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries. Friedrich Schweitzer, Wolfgang Ilg, Henrik Simojoki (Eds.). Konfirmandenarbeit erforschen und gestalten. Edited by Volker Elsenbast, Wolfgang Ilg and Friedrich Schweitzer. Volume 4. 1. Auflage. Göttingen: Gütersloher Verlagshaus. 116–138.

### **Christensen, Leise & Krupka, Bernd**

2017 Confirmands Looking Back to Their Day of Confirmation: Longitudinal Perspectives. – Confirmation, Faith and Volunterism. A Longitudinal Study on Protestant Adolescents in the Transition towards Adulthood. European Perspective. Konfirmandenarbeit erforschen und gestalten. Edited by Wolfgang Ilg, Friedrich Schweitzer und Peter Schreiner. Volume 10. Trier: SatzWeise GmbH.

### **Confirmation**

1999 Confirmation. Engaging Lutheran Foundations and Practices. Foreword by Margaret A. Krych. Minneapolis: Fortress Press.

### **Dienst, Karl**

2003 Ks. Meyer-Blanck, Michael & Dienst, Karl.

### **Eckerdal, Lars**

1981 Svenska kyrkans gudstjänst. Kyrkliga handlingar. Bilaga 3. Vägen in i kyrkan. Dop, konfirmation, kommunion – aktuella liturgiska utvecklingslinjer. Statens offentliga utredningar 1981:66. 1968 års kyrkohandbokskommitté. Stockholm: LiberFörlag.

### **Eriksen, Thomas Hylland**

2004 Toista maata? Johdatus antropologiaan. Suom. Maarit Forde & Anna-Maria Tapaninen. Helsinki: Gaudeamus.

### **Fehn, Helge**

- 1962 Konfirmations-Ordnungen in den Lutherischen Kirchen der Gegenwart. – Zur Gesichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirchen. Aus Verhandlungen des Internationalen Seminars des Lutherischen Weltbundes in Loccum 1961 über Fragen der Konfirmation. Mit Beiträgen von Georg Kretschmar, Carl-Gustaf Andrén, Bjarne Hareide, Erkki Kansanaho, Helge Nyman, Helge Fehn, Kurt Frör, Wilhelm Sturm, Gustav K. Wiencke. Herausgegeben von Kurt Frör. 1. Auflage 1962. Gunzenhausen: Claudius Verlag München. 108–121.

### **Forsberg, Juhani**

- 1988 Rukous tekona, uhrina ja jumalanpalveluksena. Lutherin rukousteologian peruslähtökohta. – Rukous ja jumalanpalveluselämä. STKS:n vuosikirja 1988. Toim. Tapio Lampinen. Helsinki: STKSJ 162, 29–41.

### **Frör, Kurt**

- 1959 Theologische Grundfragen der Konfirmation. Versuch einer Interpretation. – Confirmatio. Forschungen zur Gesichte und Praxis der Konfirmation. Mit Beiträgen von Wilhelm Maurer, Karl Hauschildt, Kurt Frör, Alfred Niebergall, Karl Linke, Joachim Heubach, Karl Witt. Herausgegeben von Kurt Frör. 1. Auflage 1959. München: Evang. Presseverband für Bayern. 74–117.
- 1962 Die Ordnung der Konfirmation in der Lutherischen Kirche. – Zur Gesichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirchen. Aus Verhandlungen des Internationalen Seminars des Lutherischen Weltbundes in Loccum 1961 über Fragen der Konfirmation. Mit Beiträgen von Georg Kretschmar, Carl-Gustaf Andrén, Bjarne Hareide, Erkki Kansanaho, Helge Nyman, Helge Fehn, Kurt Frör, Wilhelm Sturm, Gustav K. Wiencke. Herausgegeben von Kurt Frör. Auflage 1962. Gunzenhausen: Claudius Verlag München. 122–142.



### **Grethlein, Christian**

2003 Benediktionen und Krankensalbung. – Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Herausgegeben von Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck und Karl-Heinz Bieritz. 3., vollständig neu bearbeitete und ergänzte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 551–574.

### **Hammann, Gottfried**

1989 Martin Bucer 1491–1551 zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft. Alkuperäinen vaitöskirja on ranskankielinen. Saksannos Gerhard W. Wolf. Veröffentlichungen des Institut für europäische Gesichte Mainz. Abteilung für abendländische Religionsgesichte Herausgegeben von Peter Manns. Band 139. Speyer, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

### **Harris, Harriet**

2011 Baptism in the journey of Christian initiation. – The Journey of Christian Initiation. Theological and pastoral perspectives. John Hind, Paul Avis (Editor), Martin Davie, Harriet Harris, Christopher Hill, Stephen Platten. The Faith and Order Commission of the General Synod of the Church of England. London: Church House Publishing, 52–79.

### **Hauschildt, Karl**

1958 Konfirmation ganz anders. Die evangelische Konfirmation in Erziehung und Unterricht unserer Kirche. Beihefte zum Konvent der Kirchlichen Mitarbeiter. Eine Schriftenreihe II. Kiel: Evangelischer Presseverband Schleswig-Holstein.

### **Heinilä, Kimmo**

2013 Luterilaisen konfirmaation tulkintaongelmat Luterilaisen maailmanliiton konfirmaatitutkimusohjelmassa 1957–1963. – Suomen kirkkohistoriallisen seuran Vuosikirja 103, 2013. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura, 53–73.

2016 Hessenin konfirmaatio (1539) ja sen liturgianhistoriallinen alkuperä. – Teologinen Aikakauskirja 121 (5– 6/2016), 416–430.

- 2019 Konfirmaatio ja vahvistaminen. Luterilaiset konfirmaatiokäytännöt ja -käsitteet vahvistamisen näkökulmasta reformaatiosta 2000-luvun alkuun. Väitöskirja. Helsinki: Helsingin yliopisto, teologinen tiedekunta.
- 2020 Confirmation Reconsidered with the Help of Historical Perspective: Is Confirmation Able to Strengthen Lutheran Faith? – Reseptio. Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti 2/2020. Luterilainen teologia ja ekumenia, 75–82.

### **Hoeg, Ida Marie & Krupka, Bernd**

- 2010 3.6. Confirmation work in Norway. – Confirmation Work in Europe: Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries. Friedrich Schweitzer, Wolfgang Ilg, Henrik Simojoki (Eds.). Konfirmandenarbeit erforschen und gestalten. Edited by Volker Elsenbast, Wolfgang Ilg and Friedrich Schweitzer. Volume 4. 1. Auflage. Göttingen: Gütersloher Verlagshaus, 162–183.

### **Huovinen, Eero**

- 1991 Kirkon babylonisesta vankeudesta. Alkusoitto. Kasteen sakramentista. – Martti Luther. Kaste ja usko. Johdanto ja suomennos Eero Huovinen. Valikoima Lutherin kirjoituksia kasteesta ja lapsen uskosta. Jyväskylä: Herättäjä-Yhdistys, Lapua, 41–67.
- 1991a Konfirmaatio ja kirkollinen äänioikeus. – Teologinen Aikauskirja 96 (5/1991), 481–488.

### **Hytönen, Maarit**

- 2005 Kirkollisten toimitusten teologia. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 91. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

### **Innanen, Tapani**

- 2009 1. Rippikoulun opetussuunnitelma ja asema uskontokasvatuksessa. – Rippikoulun todellisuus. Toimittaneet Tapani Innanen & Kati Niemelä. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 107. Porvoo 2009: Kirkon tutkimuskeskus, 16–34.

### **Innanen, Tapani & Niemelä, Kati & Porkka, Jouko**

2010 3.5. Confirmation work in Finland. – Confirmation Work in Europe: Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries. Friedrich Schweitzer, Wolfgang Ilg, Henrik Simojoki (Eds.). Konfirmandenarbeit erforschen und gestalten. Edited by Volker Elsenbast, Wolfgang Ilg and Friedrich Schweitzer. Volume 4. 1. Auflage. Göttingen: Gütersloher Verlagshaus, 139–161.

### **Isola, Anna-Maria & Kaartinen, Heidi & Leemann, Lars & Lääperi Raija & Schneider, Taina & Valtari, Salla & Keto-Tokoi, Anna**

2017 Mitä osallisuus on? Osallisuuden viitekehystä rakentamassa. Työpöytäpaperi 33/2017. Terveyden ja hyvinvoinnin laitos. Helsinki: Juvenes Print – Suomen Yliopistopaino.

### **Johnson, Maxwell E.**

2007 The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation. Revised and Expanded Edition. A Pueblo Book. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.

### **Jolkkonen, Jari**

2001 Uusin ekumeeninen keskustelu kirkollisista toimituksista. – Teologinen Aikakauskirja 106, 228–248.

2004 Rippikoulu ja konfirmaatio luterilaisen kasteteologian näkökulmasta. – Rippikoulun käsikirja. Toimittaneet Heli Aaltonen, Lassi Pruuki, Pekka Saarainen. Helsinki: Kirjapaja Oy, 9–33.

### **JPO**

2000 Palvelkaa Herraa iloiten. Jumalanpalveluksen opas. Hyväksytty piispainkokouksessa 13. syyskuuta 2000. 2. painos 2001. Jyväskylä: Kirkkohallitus. Kirkon jumalanpalvelus- ja musiikkitoiminnan keskus.

### **Jumalan kansan juhla**

1992 Jumalan kansan juhla. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean välimietintö. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinnon Sarja A 1992:1. Sine loco.

### **Juntunen, Sammeli & Vainio, Olli-Pekka**

- 2002 Kaste – kääntymys – pyhitys. Luterilaisen vanhurskauttamisopin kipupisteet. – Teologinen Aikakauskirja 107 (4/2002), 359–367.

### **Kansanaho, Erkki**

- 1956 Konfirmaatio. Liturgishistoriallinen tutkimus konfirmaatioaktista. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja LXIII. Helsinki: STKS.
- 1962 Konfirmation im Pietismus und in der neueren Zeit. – Zur Gesichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirchen. Aus Verhandlungen des Internationalen Seminars des Lutherischen Weltbundes in Loccum 1961 über Fragen der Konfirmation. Mit Beiträgen von Georg Kretschmar, Carl-Gustaf Andrén, Bjarne Hareide, Erkki Kansanaho, Helge Nyman, Helge Fehn, Kurt Frör, Wilhelm Sturm, Gustav K. Wiencke. Herausgegeben von Kurt Frör. Auflage 1962. Gunzenhausen: Claudius Verlag München, 83–95.

### **Katekismus**

- 1999 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kristinoppi. Hyväksytty kirkolliskokouksessa vuonna 1999. Vilppula 2000. Helsinki: Oy Edita Ab.

### **Kenntner, Eberhard**

- 1980 Abendmahl mit Kindern. Versuch einer Grundlegung unter Berücksichtigung der gesichtlichen Wurzeln der gegenwärtigen Diskussion in Deutschland. Eschwege: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

### **Kettunen, Paavo**

- 1998 Suomalainen rippi. Helsinki: Kirjapaja Oy.
- 2013 Auttava kohtaaminen I. Sielunhoidon perusteet ja teologia. Porvoo: Kirjapaja.

### **KKK**

- 1977 Kirkolliskokouksen hyväksymä Kirkon kasvatustoiminnan kokonaisuohjelma. Perusteet, tavoitteet, yleisrakenne. 1978. Vammala: Suomen kirkon seurakuntatoiminnan keskusliitto, Kirkon kasvatustieteiden keskus.

### **Kiilakoski, Tomi**

2017 Osallisuuden ovimatot ja lasikatot: yläkoululaisten näkemyksiä osallisuudesta ja sen rajoista. – Tehdään ihmeitä! Osallisuus, vapaaehtoisuus, jäsenyys ja hengellisyys isostoiminnassa. Toim. Jarmo Kokkonen. Diak työelämä 10. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu, 85–106.

### **Kokkonen, Jarmo**

2009 Epilogi: Vain se mikä valloittaa sydämen, voi viedä eteenpäin. – Oppiminen ja kasvu erään tarinan todellisuudessa. – Rippikoulun todellisuus. Toimittaneet Tapani Innanen & Kati Niemelä. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 107. Porvoo 2009: Kirkon tutkimuskeskus, 35–60.

2016 Sukupuoli ja yhteisöllisyys rippikoulun rituaaleissa. Väitöskirja. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 123. Helsinki: Kirkon tutkimuskeskus.

### **Krych, Margaret A.**

1999 Confirmation. Engaging Lutheran Foundations and Practices. Foreword by Margaret A. Krych. Minneapolis: Fortress Press.

### **KTK**

1963 II. Konfirmaatio. – Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Kirkollisten toimitusten kirja. Hyväksytty 19. yleisessä kirkolliskokouksessa vuonna 1963. Tähän painokseen on tehty 20. varsinaisen kirkolliskokouksen hyväksymät muutokset. Pieksämäki 1982: Suomen Kirkon Sisälähetysseura, 21–26.

### **KTK**

1984 2. Konfirmaatio. – Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Kirkollisten toimitusten kirja. Hyväksytty kirkolliskokouksessa vuonna 1984. Toinen painos. Pieksämäki 1986: Suomen Kirkon Sisälähetysseura, 30–37.

## **KTK**

2003 Konfirmaatio. – Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Kirkollisten toimitusten kirja. Kasuaalitoimitukset. Hyväksytty kirkolliskokouksessa 8. marraskuuta 2003. Pieksämäki 2004: Kirkkopalvelut, 79–123.

## **KTO**

2005 Sinä olet kanssani. Kirkollisten toimitusten opas. Hyväksytty piispainkokouksessa 13.–14. syyskuuta 2005. Suomen ev.-lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2006:4. 2. painos. 2009. Jyväskylä: Kirkkohallitus. Jumalanpalveluselämä ja musiikkitoiminta.

## **Kyrkliga handlingar**

1981 Konfirmation, Konfirmationen. – Svenska kyrkans gudstjänst. Band 5. Kyrkliga handlingar. 1968 års kyrkohandbokskommitté. Statens offentliga utredningar 1981:65. Tukholma, 54–64, 170–179, 228–233.

## **Laato, Antti**

2004 Siunaus – eksegeettinen analyysi. – Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen syysistuntokauden 2003 pöytäkirjan liite. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Kirkollisten toimitusten kirja. Käsikirjavaliokunnan mietintö nro 1.2/2003 kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean ehdotuksesta. Helsinki: Kirkon keskusrahasto, 1–26.

## **LBW**

1978 Affirmation of Baptism. Lutheran book of worship. Prepared by the churches participating in the Inter-Lutheran Commission on Worship. Lutheran Church in America, The American Lutheran Church, The Evangelical Lutheran Church in Canada, The Lutheran Church – Missouri Synod. Sixth Printing. 1985. Minneapolis: Augsburg Publishing House. Philadelphia: Board of Publication, Lutheran Church in America, 198–201.

## **Lempiäinen, Pentti**

2004 Pyhät toimitukset. 4. uudistettu painos. Helsinki: Kirjapaja Oy.

### **Lindberg, Luther E.**

1999 Lutheran Confirmation Ministry in Historical Perspective. – Confirmation. Engaging Lutheran Foundations and Practices. Foreword by Margaret A. Krych. Minneapolis: Fortress Press, 42–84.

### **LML:n tutkimusraportti**

1963 Rapport 1957–1963. Dokument nr. 16. Kommissionen för Uppfostringsfrågor. Lutherska Världsförbundets fjärde generalförsamling 30 juli – 11 augusti 1963. Helsingfors, Finland. Pieksämäki: Lutherska Världsförbundet.

### **Luther, Martin**

WA 6 De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium. 1520. – D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 6. Band. Weimar: Hermann Böhlau, 1888, 497–573.

### **WA 12**

De instituendis ministris Ecclesiae. 1523. – D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 12. Band. 1891. Weimar: Hermann Böhlau, 169–196.

### **WA 30/III**

Der Segen, so man nach der Messe spricht über das Volk, aus dem vierten Buche Mosi, am 6. Capitel [8.12.1527]. Ausgelegt durch D. Mart. Luther. 1532. – D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 30. Band. Dritte Abteilung. Weimar: Hermann Böhlau's Nachfolger. 1910, 572–582.

### **Maurer, Wilhelm**

1959 Gesichte von Firmung und Konfirmation bis zum Ausgang der lutherischen Ortodoxie. – Confirmatio. Forschungen zur Gesichte und Praxis der Konfirmation. Mit Beiträgen von Wilhelm Maurer, Karl Hauschildt, Kurt Frör, Alfred Niebergall, Karl Linke, Joachim Heubach, Karl Witt. Herausgegeben von Kurt Frör. 1. Auflage 1959. München: Evang. Presseverband für Bayern, 9–38.

**Meyer-Blanck, Michael & Dienst, Karl**

2003 Die Konfirmation. – Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Herausgegeben von Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck und Karl-Heinz Bieritz. 3. vollständig neu bearbeitete und ergänzte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 481–508.

**Meyer-Blanck, Michael**

2011 Gottesdienstlehre. Neu Theologische Grundrisse. Herausgegeben von Christian Albrecht, Ingolf U. Dalfert, Christoph Marksches, Konrad Schmid und Jens Schröter. Tübingen: Mohr Siebeck.

**Miettinen, Pentti**

1998 3.5. Konfirmaatiojumalanpalvelus. – Kartalla. Rippikoulutyön käsikirja. Jyväskylä: Kirkon kasvatusasiain keskus, 189–191.

**Määttä, Petri**

1997 Erkki Kansanahon konfirmaatiokäsitys ja sen heijastuminen vuoden 1963 konfirmaatiokaavaan. Uskonnonpedagogiikan pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto. Teologinen tiedekunta.

**Niemelä, Kati**

2009 16. Nuorten uskonnollinen tausta ja uskonnollisuuden muutos rippikoulun aikana seitsemässä Euroopan maassa. – Rippikoulun todellisuus. Toimittaneet Tapani Innanen & Kati Niemelä. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 107. Porvoo 2009: Kirkon tutkimuskeskus, 288–310.

**Niemelä, Kati & Pruuki, Lassi**

2009 4. Rippikoulun toteutustavat Euroopassa. – Rippikoulun todellisuus. Toimittaneet Tapani Innanen & Kati Niemelä. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 107. Porvoo 2009: Kirkon tutkimuskeskus, 18–90.

**Osmer, Richard Robert**

1996 Confirmation. Presbyterian Practices in Ecumenical Perspective. Louisville, Kentucky. Geneva Press.



### **Parvio, Martti**

1989 Rukous ja liturginen elämä. Esitelmä Kirkon koulutuskeskuksen jumalanpalveluksen erityiskurssilla 1987. – Puheenvuoroja jumalanpalveluksesta. Toimittanut Esko Koskenvesa. Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. Käytännöllisen teologian julkaisuja C 8/ 1989. Helsinki: Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. Yleinen jaosto, 124–137.

### **Perustelut**

1997 Kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean mietinnön Perustelut. Helsinki: Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinto. Sarja A 1997:5.

### **Poropudas, Salla**

2004 Rippikoulu on perhetyötä. Rippikoululaisten vanhemmat, perhe, suku ja kummit – osaprojekti PeSuKuVa. – Elämä, usko, rukous, seurakuntayhteys. Rippikouluopas III. Helsinki: Kirkkohallitus/Toiminnallinen osasto, 59–64.

### **Poutiainen, Matti**

1998 2.1. Uudistuvan kristinopin merkitys rippikoulun kehittämiseksi. – Kartalla. Rippikoulutyön käsikirja. Jyväskylä: Kirkon kasvatusasiain keskus, 83–97.

### **Pruuki, Lassi**

2010 Rippikoulun pikkujättiläinen. Hämeenlinna: LK-kirjat/Lasten Keskus Oy.

### **Päiviö, Hannele**

2015 Rippikoulu ja konfirmaatio. – Teologinen Aikakauskirja 120 (1/2015), 38–54.

### **Rappaport, Roy. A.**

1999 Ritual and Religion in Making of Humanity. Cambridge: Cambridge University Press.

## Rapport

1963 Rapport 1957–1963. Kommissionen för uppfostringsfrågor. Dokument nr 16. Lutherska Världsförbundets fjärde generalförsamling 30 juli – 11 augusti 1963 Helsingfors, Finland. Pieksämäki.

## Raunio, Antti

2004 Näkökohtia siunaamisen ja siunaamistoimitusten teologiasta. – Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen syysistunto-kauden 2003 pöytäkirjan liite. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Kirkollisten toimitusten kirja. Käsikirjavalioikunnan mietintö nro 1.2/2003 kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean ehdotuksesta. Helsinki 2004: Kirkon keskusrahasto, 1–7.

## Repo, Hannele

2001 Luterilainen konfirmaation teologia. – Elämä, usko, rukous, seurakuntayhteys. Rippikouluopas. Toimituskunta: Marja Pesonen, Antero Rissanen, Maarit Saho, Marja-Leena Toivanen, Ulla Tuovinen. Helsinki: Kirkkohallitus/Toiminnallinen osasto, 58–61.

2002 Askel seurakuntaan. Virolaisten rippikoulunopettajien käsitykset rippikoulusta ja konfirmaatiosta. Väitöskirja. Käytännöllisen teologian laitoksen julkaisuja 103. Helsinki: Helsingin yliopisto.

2005 Konfirmaation teologinen ongelma. – Teologinen Aikakauskirja 110 (1/2005), 41–46.

## Repo, Matti

2010 Baptism and Confirmation in the Lutheran Church. – Reseptio. Kirkon ulkoasiainosaston teologisten asiain tiedotuslehti. Helsinki, 96–107.

## RKS

1980 Piispainkokouksen 13.2.1980 hyväksymä Rippikoulusuunnitelma 1980. Vammala: Kirkon kasvatustieteiden keskus, Suomen kirkon seurakuntatoiminnan keskusliitto. 1980.

## RKS

2001 Elämä – usko – rukous. Rippikoulusuunnitelma 2001. Hyväksytty piispainkokouksessa 11.syyskuuta 2001 ja tuli voimaan 1.10. 2001. Suomen ev.-lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2001:10. Porvoo: Kirkkohallitus, Kirkon kasvatustieteiden keskus.

## RKS

2017 Suuri ihme – Rippikoulusuunnitelma 2017. ”Elämää Jumalan kasvoksen edessä.” Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja 60, Kirkko ja toiminta. Helsinki 2017: Kirkkohallitus.

## Rott, Wilhelm

1941 Konfirmation. Ein Studienbuch zur Frage ihrer rechten Gestaltung, herausgegeben von Wilhelm Rott. Berlin-Dahlem: Burckhardt-Verlag.

## RSC

1986 Confirmation in the Lutheran Church Today. Report of Studies on Confirmation in the LWF member churches in 1979-1986 by Riitta Virkkunen. Geneva: Department of Studies. The Lutheran World Federation.

## Rössler, Dietrich

1994 Grundriß der Praktischen Theologie. 2., erweiterte Auflage. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

## Sariola, Yrjö

1998 Mennään messuun. Johdatus uudistuvaan jumalanpalvelukseen. Pieksämäki, Helsinki: Kirjapaja Oy.

## Schmemmann, Alexander

2015 Vedestä ja Hengestä. Sine loco: Ortodoksinen Veljestö.

### **Sehling I/I**

1902 Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Erste Abteilung. Sachsen und Thüringen, nebst angrenzenden Gebieten. Erste Hälfte. Die Ordnungen Luthers. Die Ernestinischen und Albertinischen Gebiete. Herausgegeben von Dr. Jur. Emil Sehling. Universitäts-Professor in Erlangen. Leipzig: O.R. Reisland.

### **Seppälä, Jarkko**

- 1987 Konfirmaation tarkoitus ja käytäntö. Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. Uskonnonpedagogiikan julkaisu B 15/1987. Helsinki: Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. Uskonnonpedagogiikan jaosto.
- 1988 Konfirmaation kehityssuuntia. – Teologinen Aikakauskirja 93 (3/1988), 212–215.
- 1998 1.Rippikoulun ja konfirmaation kehitys. – Kartalla. Rippikoulutyön käsikirja. Jyväskylä: Kirkon kasvatustieteiden keskus, 15–79.

### **Sonneberg, Ronelle**

2014 Youth worship in Protestant Contexts. A Practical Theological Theory of Participation of Adolescents. Diss. The Netherlands: Gildeprint.

### **Turner, Victor**

1974 Dramas, Fields and Metaphors. London: Cornell University Press.

### **Wilhelms, Eino**

1957 Päiväjumalanpalvelus. Sen osat ja niiden merkitys historiallisen kehityksen valossa. Helsinki: S.L.S.



# 9 Kirkon yhteyteen ottamisen teologia

**Seppo Häkkinen**

## 9.1 Johdanto

Kaste on sakramentti ja teologisesti kirkon jäsenyyden ja muiden kirkollisten toimitusten perusta.<sup>1</sup> Tämän johdonmukaisena seurauksena Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkojärjestys säättää, että kirkon jäseneksi otetaan kasteessa.<sup>2</sup> Välittömästi joudutaan kuitenkin heti perään toteamaan, miten jo kastettu henkilö otetaan kirkon jäseneksi.

Kirkkojärjestyksen mukaan kirkon jäseneksi otetaan rippikoulun käynyt aikaisemmin kirkkoon kuulunut henkilö, joka ilmoittaa tahtovansa tunnustaa kirkon uskoa. Lisäksi kirkon jäseneksi otetaan muu 15 vuotta täyttänyt

1 Esimerkiksi Katekismus 2000, 86: "Kaste tekee meistä Kristuksen opetuslapsia ja kristillisen kirkon jäseniä." (Kohta 35 Kasteen lahja); Sinä olet kanssani 2006, 31.

2 "Kirkon jäseneksi otetaan asianomaisen tai hänen vanhempansa tai huoltajansa hakemuksesta: 1) lapsi pyhässä kasteessa tai aikaisemmin oikein toimitetun kasteen perusteella". Kirkkojärjestys (657/2023) 1 luku 2 §. Vuoden 1993 kirkkolaissa todettiin: "Kirkon jäseneksi otetaan kasteessa." Kirkkolaki (1054/1993) 1 luku 3 §.

henkilö siten, että hän tarpeellisen opetuksen jälkeen saa kasteen tai, jos hänet on oikein kastettu, tunnustaa kirkon uskon.<sup>3</sup>

Kasteteologiaa on selvitetty kirkon jäsenyyden näkökulmasta.<sup>4</sup> Kirkon yhteyteen ottamisen teologiaa on sen sijaan kuvattu Suomen ev.-lut. kirkossa niukasti. Siihen ei ole ollut tarvetta, koska suuri enemmistö kansasta on kuulunut kirkkoon. Tilanne on varsinkin 2000-luvulla muuttunut nopeasti, kun sekä kirkosta eroaminen että kirkkoon liittyminen ovat kasvaneet. Se on merkinnyt liikkuvuutta kirkon jäsenyydessä molempiin suuntiin.<sup>5</sup>

Suomalaisen yhteiskunnan ilmapiirin ja arvomaailman muutos erityisesti kahden viime vuosikymmenen aikana näkyy suhtautumisessa kirkon jäsenyyteen. Se ei ole itsestäänselvyys. Varsinkin nuoret ja nuoret aikuiset ovat irtautuneet kirkosta kasvavassa määrin. Viime vuosina on erityisesti kiinnitetty huomiota ns. millenniaaleihin, joiden sukupolvikorostus on leimallisen yksilökeskeinen ja omaa valinnanvapautta korostava. Jäsenkehityksen suunta ei ole aleneva vain suurten kasvukeskusten alueilla, vaan se on nähtävissä myös maakunnissa. Kyse on hyvin mittavasta muutostrendistä, joka heijastuu kirkkoon monin tavoin.<sup>6</sup>

Kirkosta erotaan aiempaa herkemmin, jopa hetken mielijohteesta, protestina ja reaktiona joskus hyvinkin pieniin asioihin tai erimielisyyksiin. Vastaavasti kirkkoon saatetaan liittyä vain lyhyeksi aikaa, jotta mahdollistetaan kirkollinen avioliittoon vihkiminen tai kummiksi pääseminen. Kirkollisten toimitusten asema ja merkitys ihmisten elämässä on muuttunut, eivätkä ne ole enää itsestäänselvyksiä. Esimerkiksi kasteiden määrä on vähentynyt

3 ”2) rippikoulun käynyt kirkkoon aikaisemmin kuulunut henkilö, joka ilmoittaa tahtovansa tunnustaa kirkon uskoa; 3) toiseen evankelis-luterilaiseen kirkkoon ja myös muuhun kristilliseen kirkkoon tai uskonnolliseen yhdyskuntaan kuuluva henkilö, jos kirkolliskokous on hyväksynyt tuon kirkon tai uskonnollisen yhdyskunnan kanssa tehdyn sopimuksen kirkon jäseneksi tulemisesta; 4) muu 15 vuotta täyttänyt henkilö siten, että hän tarpeellisen opetuksen jälkeen saa kasteen tai, jos hänet on oikein kastettu, tunnustaa kirkon uskon.” Kirkkojärjestys (657/2023) 1 luku 2 §. Samoin myös vuoden 1993 kirkkojärjestyksessä. Kirkkojärjestys (1055/1993) 1 luku 3 §.

4 Esimerkiksi Häkkinen 2010.

5 Sohlberg & Ketola 2020, 58 (kuvio 2.5 Kirkkoon liittyneet ja kirkosta eronneet vuosina 1923–2019).

6 Sohlberg & Ketola 2020, 65. Millenniaalit eli y-sukupolvi koostuu 1980–1996 syntyneistä, postmillenniaaleilla eli z-sukupolvella tarkoitetaan 1996 vuoden jälkeen syntyneitä aikuisia. Millenniaalien kirkkosuhteesta ks. Millenniaalien kirkko 2023.

huomattavasti. Kirkollisiin toimituksiin liittyvällä suhtautumistavan muutoksella on luonnollisesti vaikutuksensa kirkon yhteyteen ottamiseen.<sup>7</sup>

Myös kirkosta toiseen siirtymisen yleistyminen on tehnyt kysymyksen ”vastaanottokaavasta” entistä ajankohtaisemmaksi. Tosin alun perin kirkon yhteyteen ottamisen toimitus on syntynyt juuri kirkkokunnasta toiseen siirtymisen vuoksi tilanteissa, joissa kirkot hyväksyvät toistensa kasteet.<sup>8</sup> Nykyisin kasvava maahanmuutto ja eri katsomustaustaisten avioliittojen yleistyminen ovat tekijöitä, joilla on vaikutusta kirkon jäsenyyteen ja siten kirkon yhteyteen ottamisen teologiaan ja käytäntöihin.

Tässä artikkelissa käydään läpi kirkon yhteyteen ottamisen toimituksen vaiheet Suomen ev.-lut. kirkossa, luodaan katsaus teeman kannalta relevanttien muiden kirkkojen käytäntöihin ja kuvataan toimitukseen liittyviä teologisia ja käytännöllisiä näkökohtia. Lopuksi tehdään johtopäätöksiä siitä, miten toimituksen teologian tulisi heijastua käytäntöön ja mahdollisiin muutostarpeisiin.

## 9.2 Kirkon yhteyteen ottamisen toimitus Suomen ev.-lut. kirkossa

Historiallisesti kirkon yhteyteen ottamisen toimitus liittyy Suomen ev.-lut. kirkossa Ruotsi-Suomen aikaan. Ruotsissa kirkkoon liittyminen on tapahtunut ilman eri kaavaa. Kirkollisen yhtenäisyyden vuoksi kirkkokunnan vaihdokset olivat pitkään hyvin harvinaisia. Puhdasoppineisuuden aikana 1600-luvulla kirkkoon liittymisiä tapahtui vain maahan muuttaneiden ulkomaalaisten kohdalla. Suomessa tänä aikana luterilaiseen kirkkoon liittyi jonkin verran ortodokseja. He saivat opetusta, ja katekismuksen osaaminen tutkittiin. Kirkkoon liittymiseen ei kuitenkaan kuulunut erillistä toimitusta.<sup>9</sup>

Suomessa vuonna 1817 asetettu käsikirjakomitea kiinnitti huomiota kastettujen liittämiseen kirkkoon. Komitea teki ehdotuksen tätä varten muiden kirkollisten toimitusten kaavojen uudistamisen ohessa, mutta ehdotusta kastettujen liittämisestä kirkkoon ei koskaan painettu.

7 Salomäki 2020, 102, 131.

8 Lempiäinen 2004, 150.

9 Lempiäinen 2004, 151.

Kirkkoon liittymisestä tuli ilmoittaa seurakunnalle vähintään viikkoa aikaisemmin. Toimituksen piti tapahtua kirkossa alttarin edessä. Kaavaehdotuksen pohjana oli aikuiskasteen kaava, mutta kasteeseen viittaavat kohdat oli muutettu. Ehdotuksessa rakenteeksi esitettiin seuraavaa: Rukous, kysymys liittyjälle, uskontunnustus, rukous, Isä meidän ja känttenpäällepaneminen, rukous, kehotuspuhe liittyneelle ja Herran siunaus.<sup>10</sup>

Vuoden 1859 käsikirjaehdotuksessa ei liittymiskaavaa ollut. Sen sijaan vuoden 1869 kirkkolaki mainitsi erillisenä ryhmänä ne, jotka kuuluvat johonkin muuhun kristilliseen uskontokuntaan ja ovat oikein kastettuja. Liittyjän tuli ilmoittaa liittymisaikeensa kirkkoherralle, joka hankki liittymiselle tuomiokapitulin suostumuksen. Tämän jälkeen seurakunta opetti liittyjää. Opettamista seurasi seurakunnan yhteyteen ottaminen kirkkoneuvoston edessä. Seuraavana sunnuntaina liittyminen ilmoitettiin seurakunnalle ”rukouksella Jumalalle”.<sup>11</sup>

Jo ensimmäisessä ehdotuksessa toimitukseen liittyi kysymys liittyjälle. Tunnustautumisen aspekti oli oleellinen osa toimitusta alusta lähtien. Tuomiokapituli edusti yhteiskuntaa, ja näin myös yhteisö laajemmassa merkityksessä oli mukana kirkkoon liittymisessä.

Kirkkolain edellyttämä kaava saatiin kirkkokäsikirjaan vasta vuonna 1886. Toimituksen sisältö oli seuraava: Lyhyt puhe tai trinitaarinen tervehdys ja käsikirjassa oleva allok uutio<sup>12</sup>, rukous liittyjän puolesta, neljä kysymystä: luopuminen entisestä yhteisöstä, liittyminen evankeliseen oppiin, lupaus pysyä opille uskollisena ja lupaus kristillisestä elämästä, apostolinen uskontunnustus tai uskonkappaleiden mukaan esitetyt kysymykset, joihin liittyjä vastasi ”uskon” sekä toivotus, rukous, puhuttelu liittyneelle, Isä meidän, Herran siunaus ja toivotus – ”menkää Herran rauhaan”.<sup>13</sup>

Vuoden 1913 käsikirjan kaava oli samantapainen, mutta yksityiskohtiin oli tehty muutoksia. Allok uutiota oli supistettu, rukouksen sanamuotoja yksinkertaistettu, kysymysten lukumäärä karsittu kahteen, rukousta liittyjän puolesta laajennettu ja puhuttelun sisältöä muokattu.<sup>14</sup>

10 Lempiäinen 2004, 151–152.

11 Lempiäinen 2004, 152.

12 Allok uutiollla tarkoitetaan jumalanpalvelusten tai kirkollisten toimitusten kaavoissa olevaa valmista lyhyttä puhetta tai osallistujien puhuttelua.

13 Lempiäinen 2004, 152–153.

14 Lempiäinen 2004, 153–154.



Eriuskolaislaki 1889 ja ortodokseille 1906 annettu oikeus liittyä luterilaiseen kirkkoon laajensivat uskonnonvapautta. Näillä ei ollut kuitenkaan vaikutusta käsikirjaan. Vuoden 1923 uskonnonvapauslaki muutti tilannetta. Kirkkolakiin saatiin tämän seurauksena muutokset vuonna 1930. Muista kirkko- ja uskontokunnista liittyville tarvittiin tuomiokapitulin suostumus. Siviilirekisteristä kirkkoon liittyville riitti kirkkoneuvoston lupa. Liittyminen tapahtui ”yksityisesti todistajien läsnä ollessa”. Vuoden 1933 kirkkokäsikirjaan hyväksyttiin kaava ”Miten kirkosta eronnut otetaan takaisin kirkon yhteyteen”. Kaava oli seuraavanlainen: Lyhyt puhe tai ilmoitus asianomaisen halusta palata kirkkoon ja kehotus esirukoukseen, rukous, kysymys tahdosta palata kirkon yhteyteen ja tunnustaa sen uskoa sekä vaeltaa uskossa, kirkkoon ottaminen, rukous kääntyneen ja todistajien puolesta, Isä meidän, Herran siunaus sekä Raamatun luku ja toivotus.<sup>15</sup>

Vuoden 1963 kirkkolaissa kirkkoon liittymiseen kuului neljä vaihetta: 1) Ilmoitus kirkkoherralle halusta liittyä kirkkoon, 2) kirkkoneuvoston suostumus, 3) kirkon tunnustuksen mukainen opetus ja 4) kirkkoon ottaminen todistajien läsnä ollessa kirkkokäsikirjan mukaan. Vuoden 1963 laki ei erotellut enää siviilirekisterissä olevia tai eri uskontokuntaan kuuluneita. Vuoden 1963 käsikirjassa oli vain yksi kaava ”Kirkon yhteyteen ottaminen”. Toimitus oli sisällöltään aiempaa suppeampi: Trinitaarinen tervehdys, vapaaehtoinen puhe ja toteamus halusta liittyä kirkkoon, rukous, apostolinen uskontunnustus (liittyjä yksin tai yhdessä papin kanssa), kirkon yhteyteen ottaminen, kehotus uskonelämän hoitamisesta, kiitos- ja esirukous, Isä meidän ja Herran siunaus.<sup>16</sup>

Vuoden 1975 kirkkolain muutoksen jälkeen kirkkoneuvoston suostumusta ei enää vaadittu, mikäli kirkkoherra suostui liittymispyyntöön. Tällöin riitti ilmoitus kirkkoneuvostolle.<sup>17</sup> Taustalla oli ymmärrettävä tarve vähentää hallinnollista byrokratiaa. Samalla kuitenkin yksi yhteisöllisyyteen liittyvä tekijä muutti muotoaan, kun liittymiseen tarvittiin vain kirkkoherran suostumus.

Vuoden 1984 käsikirjan mukaan toimitus liittyi aiempaan jatkumoon, vaikka siihen tehtiinkin sisällöllisiä muutoksia. Alku- ja päätösvirret tulivat

15 Lempiäinen 2004, 154–155.

16 Lempiäinen 2004, 155–157.

17 Lempiäinen 2004, 157.

pakolliseksi osiksi toimitusta, kuten muissakin toimituskaavoissa. Toimituksen kulku oli seuraava: Virsi, puhe (kaksi vaihtoehtoa), rukous (kaksi vaihtoehtoa), uskontunnustus (yhteen ääneen), kirkon yhteyteen ottaminen, Isä meidän, apostolinen siunaus ja virsi.<sup>18</sup>

Vuosituhannen vaihteen jumalanpalvelusuudistuksen teologisissa perusteissa painotettiin, että kasuaalitoimitustenkin perimmäisenä tarkoituksena on välittää ihmiselle yhteys Jumalaan ja osallisuus hänen pelastustekoihinsa. Tämä tapahtuu kunkin toimituksen luonteen mukaisesti ja ihmiselämän asettamien ehtojen puitteissa. Tätä ajatellen toimitusten trinitaarinen lähtökohta ja niiden kontekstuaalinen toteutus ovat keskeiset teologiset painotukset.<sup>19</sup>

Vuoden 2003 Kirkollisten toimitusten kirjassa kirkon yhteyteen ottamisen kaava on rakennettu sanajumalanpalveluksen pohjalle, kuten muidenkin toimitusten kaavat. Käsikirjauudistuksen tuli käsikirjakomitean mukaan vahvistaa kirkollisten toimitusten jumalanpalvelusluonnetta. Tavoitteena oli, että kirkolliset toimitukset tulee voida liittää jumalanpalvelukseen. Tämä merkitsee sekä jumalanpalveluskaavan joustavuutta että yksittäisen toimituksen rakenteen selkeyttä. Kirkon yhteyteen ottamisen toimituksen halluttiin olevan tervetuloitovotus kirkkoon liittyvälle, ja tämä luonne sävyttää kaavan puheita ja rukouksia.<sup>20</sup>

Kirkollisten toimitusten vahva kytkeminen jumalanpalvelukseen ja kirkkovooteen on herättänyt myös kritiikkiä siitä, että toimitusten oma teologia, tilannelähtöisyys ja ominaissältö heikkenevät.<sup>21</sup>

Vuoden 2003 Kirkollisten toimitusten kirjan kirkon yhteyteen ottamisen toimitus on seuraava: Virsi tai muuta musiikkia, alkusiunaus, johdantosanat, psalmi (voi jäädä myös pois, kolme vaihtoehtoa, käyttää voi myös kirkkovuoden ajankohdan psalmia tai muita psalmeja), rukous (kaksi vaihtoehtoa), raamatunluku (viisi vaihtoehtoa, käyttää voi myös kirkkovuoden ajankohdan mukaisia tai muita raamatunkohtia), virsi tai muuta musiikkia (voi jäädä pois), puhe (vapaa puhe tai käsikirjan valmis allokuutio), kysymys, uskontunnustus (yhteen ääneen), siunaaminen, jossa kirkon yhteyteen

18 Lempiäinen 2004, 157.

19 Kirkollisten toimitusten kirjan perustelut 2001, 8; Hytönen 2005, 60–64.

20 Jumalan kansan juhla 1992, 124; Kirkollisten toimitusten kirjan perustelut 2001, 9, 19–20.

21 Lempiäinen 2004, 18–19; Hytönen 2005, 289–290.

ottaminen (siunaamisessa kättenpäällepaneminen), yhteinen esirukous, Isä meidän, siunaus ja virsi tai muuta musiikkia.<sup>22</sup>

**Taulukko 1.** Kirkon yhteyteen ottamisen toimituksen osat kirkkokäsikirjoissa 1817–2003. KKE = käsikirjakomitean ehdotus, KK = kirkkokäsikirja, KTK = Kirkollisten toimitusten kirja.

	KKE 1817	KK 1886	KK 1913	KK 1933	KK 1963	KK 1984	KTK 2003
Virsi / musiikki						X	X
Alkusiunaus					X		X
Johdantosanat / puhe		X	X	X			X
Psalmi (vaihtoehtoinen)							X
Rukous	X	X	X	X			X
Raamatunluku							X
Virsi / musiikki (vaihtoehtoinen)							X
Puhe					X	X	X
Kysymys / kysymykset	X	X	X	X			X
Rukous					X	X	
Uskontunnustus	X	X	X		X	X	X
Siunaaminen / kirkon yhteyteen ottaminen				X	X	X	X
Kehotus uskonelämän hoitamisesta					X		
Esirukous	X	X	X	X	X		X
Puhuttelu liittyneelle		X	X				
Isä meidän	X	X	X	X	X	X	X
Rukous	X						
Kehotuspuhe	X						
Siunaus	X	X	X	X	X	X	X
Virsi / musiikki						X	X
Raamatunluku / toivotus		X	X	X			

22 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 125–133.

Professori Pentti Lempiäinen arvioi heti tuoreeltaan vuoden 2003 Kirkollisten toimitusten kirjaa, että näin pitkää toimituskaavaa tuskin tullaan kirkkoon lii­tyttäessä paljonkaan käyttämään. Samoin seurakunnan yhteisiin jumalanpalveluksiin aktia ei juuri tulla liittämään. Hänen mukaansa olisi haettava kevyempi ratkaisu, joka voisi sisältää esimerkiksi kolme osaa: 1) Kirkkoon liittyjän liittymisilmoitus, 2) henkilökohtainen keskustelu kirkkoherran kanssa ja tarvittaessa opetusta sekä 3) esirukous liittyjän puolesta jumalanpalveluksessa tai kirkko- tai seurakuntaneuvostossa.<sup>23</sup> Tosin Kirkollisten toimitusten oppaan mukaan kirkon yhteyteen ottaminen voidaan toteuttaa rik­kaasti tai pelkistetysti. Olennaista on, että toimitus olisi myönteinen ja lämminhenkinen niin, että kirkon yhteyteen tuleva voisi tuntea itsensä tervetulleeksi ja hyväksytyksi Jumalan perhevään jäseneksi.<sup>24</sup>

Lempiäisen arvio on osunut oikeaan. Käytännöt vaihtelevat seurakunnissa hyvin paljon. Yleisimmin kastettu ja kirkosta eronnut otetaan uudelleen kirkon jäseneksi ilman erillistä toimitusta, ainoastaan jäsenrekisterikirjauksena.<sup>25</sup> Kirkon yhteyteen ottamisen kaavaa käytetään hyvin harvoin.

Koska kirkosta eroaminen on helppo hoitaa ilmoituksena Internetissä, kirkossa on ollut halu tehdä kirkkoon liittyminenkin hyvin helpoksi. Pyrkimys pelkkään ilmoitukseen on ymmärrettävä, mutta teologisesti ongelmallinen. Pahimmillaan tämä on johtanut siihen, että sama henkilö saattaa erota kirkosta ja liittyä kirkkoon useamman kerran saman vuoden aikana.

Useimmissa tapauksissa ei liittyjän kanssa käydä keskustelua, vaikka kirkkojärjestys edellyttää kirkkoherran suostumusta liittymiselle. Toki tässä on vaihtelua, mutta henkilökohtainen tapaaminen tai puhelinkeskustelu ovat harvinaisia. Lisäksi prosessin nopeuttamiseksi on joissakin seurakunnissa otettu käyttöön myös se mahdollisuus, että kirkkoherra voi sähköisesti hoitaa kirkkoon liittymisen hyväksymisen.

23 Lempiäinen 2004, 159.

24 Sinä olet kanssani 2006, 63.

25 Mielenkiintoista on se, että käsikirjakomitean keräämässä Internet-palautteessa 1999–2001 tuli kirkon yhteyteen ottamisesta ainoastaan yksi palaute. Siinä toivottiin keskustelua käytännöstä, jossa kirkkoon liittyminen on muodostunut pelkäksi kirjaamistapahtumaksi. Niin ikään kaivattiin ohjeita, milloin kirkon yhteyteen ottamisen kaavaa käytetään. Hytönen 2005, 77. Seurakuntien käytännöistä kysyttiin Mikkelin hiippakunnan kirkkoherroilta tammikuussa 2023. Hiippakunnan 36 kirkkoherrasta kyselyyn vastasi 28. Tämän artikkelin arvioinnit perustuvat paljolti em. selvitykseen. Olettaa voi, että kyselyn tulokset ovat samansuuntaisia myös muualla kirkossa.

Seurakuntien tavat olla muuten yhteydessä liittyjään vaihtelevat. Osa seurakunnista lähettää kirkkoon liittyjälle tervetulokirjeen tai sähköpostiin, joissakin seurakunnissa kirjeen mukana on pieni lahja. Jotkut seurakunnat järjestävät kerran tai kaksi vuodessa erillisen tilaisuuden kirkkoon liittyneille tai tarjoavat pääsylippuja joihinkin tapahtumiin, kuten konsertteihin.

Toisesta kirkkokunnasta tai kristillisestä yhdyskunnasta liittyvän kohdalla tilanne on toinen, sillä tarvittaessa liittyvälle annetaan opetusta, vaikka kaste tunnustettaisiin. Liittyjä kohdataan henkilökohtaisesti useammin kuin kirkosta eronneen liittymisessä. Silti näissäkin tapauksissa kirkon yhteyteen ottamisen toimituksen käyttäminen on satunnaista.

Kirkkoherrat tunnistavat nykykäytännön ongelmalliseksi. Kirkkokäsikirjan ilmaiseman ihanteen ja seurakuntien arkitodellisuuden välillä on kuilu. Kirkon yhteyteen ottamiseen kaivataan tukea ja ohjeistusta.

## 9.3 Kirkon yhteyteen ottaminen muissa kirkoissa

Tässä luvussa tarkastellaan kirkon yhteyteen ottamista eräissä Suomen evankelis-luterilaiselle kirkolle teeman kannalta relevanteissa kirkoissa. Tällaisia ovat ortodoksinen, katolinen ja anglikaaninen kirkko sekä luterilaisista kirkoista Saksan, Ruotsin, Norjan, Tanskan, Viron ja Inkerin kirkot.

### 9.3.1 Suomen ortodoksinen kirkko

Ortodoksiseen kirkkoon liittymistä edeltää perehtyminen sekä ortodoksisen kirkon oppiin että jumalanpalveluselämään. Opettamisen sisältöä ja kestoja ei ole tarkemmin määritelty. Opetus voi tapahtua henkilökohtaisesti tai ryhmässä. Käytännössä monissa ortodoksiseurakunnissa annetaan katekumeeniopetusta. Näiden opetussisällöistä on olemassa suunnitelma.<sup>26</sup>

Aikaisemmin muussa kristillisessä kirkossa tai yhteisössä oikein kastetut tulevat Suomen ortodoksisen kirkon jäseniksi tutustumalla ortodoksiseen

26 Suomen ortodoksinen kirkko. Kirkkoon liittäminen ja paluu kirkon jäsenyyteen. Katekumeeniopetuksen sisällöstä <https://ort.fi/kasvatus-ja-koulutus/aikuiskasvatus>.

uskoon ja tunnustamalla kirkon uskontunnustuksen. Heitä ei kasteta uudelleen, mutta he osallistuvat tarvittaessa mirhalla voitellun mysteerioon, mikäli sitä ei ole aikaisemmin tehty. Kirkon jäsenyydestä eronnut voi liittyä uudelleen kirkkoon. Aikuiselle annetaan tarvittaessa ortodoksista opetusta.<sup>27</sup>

Opettamisen jälkeen seuraa kirkkoon liittämisen toimitus. Toimituksen rakenne on seuraava: Synnintunnustus (katumuksen mysteeri) ja synninpäästö, liittämistoimitus (kysymys tahdosta liittyä ortodoksiseen kirkkoon ja nikealais-konstantinopolilainen uskontunnustus), mirhavoitellun mysteeri ja rukoukset. Liittämistoimitus korostaa ortodokseilla siirtymistä vaillinaisuudesta täyteen opin ja uskon yhteyteen. Liittäminen voidaan toimittaa erillisenä toimituksena tai julkisesti sunnuntailiturgian keskellä usein pienen saaton yhteydessä. Liittämistoimituksen viimeisenä osana on ehtoolliselle osallistuminen yhdessä muun seurakunnan kanssa.<sup>28</sup>

Mikäli liittyjänä on ortodoksisesta kirkosta aiemmin eronnut, liittymisen tapahtuu synnintunnustuksen ja ehtoollisella käymisen kautta ilman erillistä liittämistoimitusta. Roomalaiskatolisesta kirkosta liittyvälle ei tehdä mirhavoitellua. Kastamaton liittyjä puolestaan liittyä ortodoksiseen kirkkoon kasteen kautta. Ortodoksisessa kirkossa konfirmoidaan muista kirkoista siirtyneistä heidät, joita ei ole aikaisemmin hyväksyttävästi konfirmoitu. Tässä konfirmaatio saa kirkkoon liittymisen luonteen. Taustalla on kysymys virkateologiasta.<sup>29</sup>

### 9.3.2 Katolinen kirkko

Mikäli toisessa kirkkokunnassa kasteen saanut kristitty tahtoo liittyä katoliseen kirkkoon, kuuluu prosessiin yleensä vuoden kestävä tutustumisaika. Sen tarkoituksena on, että katolisesta kirkosta kiinnostunut saa tarvittavat perustiedot katolisesta uskosta ja elämäntavasta sekä oppii tuntemaan

27 Suomen ortodoksinen kirkko. Kirkkoon liittäminen ja paluu kirkon jäsenyyteen. - Mirhalla voitellu liittyä kasteeseen. Kaste on ortodoksisen kirkon sakramentti eli mysteeri, jossa henkilö liitetään ortodoksisen kirkon jäseneksi. Siihen liitetty aina ortodoksiseen kirkkoon kastettaessa tai liitettäessä jo aikaisemmin muualla kastettu oleellisena osana toinen mysteeri, pyhällä mirhalla voitellu. Mirhalla voitellu vastaa läntisen perinteen konfirmaatiota. Ortodoksi.net.

28 Euhologionin ohjeet liittyjälle.

29 Euhologionin ohjeet liittyjälle.

seurakunnan ja hiippakunnan elämää. Tutustumisvuoden jälkeen kirkosta kiinnostunut voi ratkaista, tahtooko hän tulla kirkon täyteen yhteyteen.<sup>30</sup>

Katolisessa kirkossa kirkon yhteyteen ottaminen tapahtuu mieluummin messun yhteydessä heti saarnan jälkeen. Toimituksessa korostuvat tunnustusluonne, siunaus ja esirukous. Toimituksen rakenne on seuraava: Kehotus liittyjälle, Nikean uskontunnustus (yksikön 1. persoonassa), sitoutuminen katoliseen uskoon, vastaanottosanat ja kättenpäällepaneminen, konfirmaatio (niille, joita ei ole aikaisemmin hyväksyttävästi konfirmoitu), kehotus seurakunnalle esirukoukseen ja esirukous.<sup>31</sup>

### 9.3.3 Anglikaaninen kirkko

Anglikaanisessa kirkossa kirkon yhteyteen ottamisen tapoja on kolme: kaste, episkopaalinen konfirmaatio tai jos konfirmaatio ei ole vielä ajankohtainen, seurakunnan papin lukemat sopivat rukoukset. Kirkon yhteyteen ottamisen toimituksen rakenne on seuraava: Johdanto, sanaosa (lukukappaleita ja puhe), kysymykset liittyjälle, uskontunnustus kysymyksineen, julistaminen kysymyksineen, kirkon yhteyteen ottaminen, tehtäväksianto, ehtoollinen ja lähettäminen.<sup>32</sup>

### 9.3.4 Saksan evankeliset kirkot

Saksan evankelisten kirkkojen kaavat kastettujen ottamiseksi kirkkoon syntyivät 1800-luvun alussa. Kaavoja on tehty pääsääntöisesti kahta erilaista tilannetta varten. Ensimmäinen on niitä varten, jotka liittyvät muusta kristillisestä kirkosta evankeliseen kirkkoon ja toinen niitä varten, jotka ovat eronneet luterilaisesta kirkosta ja haluavat liittyä takaisin.<sup>33</sup>

Kirkkoon liittyminen tapahtuu jumalanpalveluksen yhteydessä tai erikseen seurakunnan vanhinten läsnä ollessa. Toimituksen kaavan osat ovat pääsääntöisesti: Puhuttelu seurakunnalle, raamatunluku, liittymiskysymys, Isä meidän, esirukous sekä siunaus ja kättenpäällepaneminen.<sup>34</sup>

30 Miten tullaan katolilaiseksi.

31 Lempiäinen 2004, 150.

32 Anglikaanisen kirkon yhteyteen ottaminen.

33 Lempiäinen 2004, 150.

34 Lempiäinen 2004, 151.

Kirkosta eronneen kohdalla toimitus on samankaltainen, mutta raamatunkohdat on valittu paremmin tilanteeseen sopivaksi. Liittymiskysymystä ei ole ja loppusiunausta vastaavat kirkkoonottamissanat.<sup>35</sup>

### 9.3.5 Ruotsin kirkko

Ruotsin kirkossa ei ole ollut käytössä kirkon yhteyteen ottamisen toimitusta tai kaavaa. Historiallisesti kirkkokunnan vaihdokset olivat valtakunnan kirkollisen yhtenäisyyden takia kauan varsin harvinaisia. Ruotsin kansalainen ei voinut olla olematta kirkon jäsen. Kirkon jäsenyys merkitsi siten myös sitoutumista ruotsalaiseen yhteiskuntaan. Aiempina vuosisatoina joissakin yksittäisissä tilanteissa kirkkoon liittyjän ensimmäisen ehtoollisen yhteyteen on liitetty seurakunnalle ilmoittaminen sekä liittyjän puolesta rukoileminen. Toimitusta erikseen pyytävien kohdalla on seurattu aikuisen konfirmaatiokaavaa.<sup>36</sup>

Kirkolliskokouksessa käsiteltiin vuonna 2016 aloitetta, jossa esitettiin erillistä seremoniaa Ruotsin kirkon jäsenyyteen tuleville. Jumalanpalvelusvaliokunta suhtautui aloitteen intention positiivisesti, mutta esitti oppilautakunnan (*Läronämnden*) lausunnon mukaisesti aloitteen hylkäämistä. Perusteluinaan valiokunta totesi, että uuden jäsenen tervetulleeksi toivotaminen on pastoraalinen asia, jota ei pidä säädellä. Kirkolliskokous päätti valiokunnan esityksen mukaisesti. Valiokunnan mietinnöstä käy ilmi, että paikoitellen Ruotsin kirkossa käytetään paikallisia seremonioita uusien jäsenten vastaanottamisessa. Joskus tervetuloitotus kytketään pääsiäisyön kasteenlupauksen uudistamiseen tai muuhun jumalanpalvelukseen.<sup>37</sup>

### 9.3.6 Norjan kirkko

Norjan kirkossa ei tunneta kirkon yhteyteen ottamisen kaavaa. Historiallinen tausta on samankaltainen kuin Ruotsin kirkossa. Seurakuntapapit

35 Lempiäinen 2004, 151.

36 Lempiäinen 2004, 151.

37 Gudstjänstutskottets betänkande 2016:1.



hoitavat kirkon yhteyteen ottamisen tilanteet ilman erityistä kaavaa tai toimitusta.<sup>38</sup>

### **9.3.7 Tanskan kansankirkko**

Tanskan kirkossa ei ole kirkon yhteyteen ottamisen toimitusta tai kaavaa. Kirkkoon liittyminen hoidetaan pastoraalisesti papin kanssa keskustellen. Mikäli kirkkoon liittyvä haluaa erityisen toimituksen, pappi voi toimittaa vapaamuotoisen palveluksen.<sup>39</sup>

### **9.3.8 Viron evankelis-luterilainen kirkko**

Viron evankelis-luterilaisen kirkon vuoden 2009 kirkkokäsikirjassa kirkon yhteyteen ottamisen kaava on liitetty konfirmaation yhteyteen. Kirkon jäseneksi haluava tekee kirjallisen anomuksen paikalliselle papille. Jos anoja on kastettu vedellä Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen, mutta häntä ei ole konfirmoitu, hänelle annetaan rippikouluopetusta ja hänet liitetään kirkkoon konfirmaation kautta. Mikäli henkilö on jo konfirmoitu toisessa kirkossa, tarpeellisen opetuksen jälkeen seuraa kirkon yhteyteen ottamisen toimitus. Samaa toimitusta voidaan käyttää myös tilanteessa, jossa Viron evankelis-luterilaisesta kirkosta eronnut haluaa liittyä takaisin kirkon jäseneksi. Kirkon yhteyteen ottamisen toimituksen tarpeellisuudesta päättää seurakunnan pappi.<sup>40</sup>

Kirkkokäsikirjan kaavaa ei juuri käytetä. Usein kirkkoon liittyminen tapahtuu konfirmaation kautta. Mikäli kaavaa käytetään, toimitus tapahtuu jumalanpalveluksessa saarnan ja uskontunnustuksen jälkeen tai se voidaan toimittaa erillisenä toimituksena. Siihen kuuluu raamatunluku sekä kirkon yhteyteen ottaminen, johon sisältyy papin puhe, kirkon yhteyteen ottamissanat, toivotus ja lähettäminen.<sup>41</sup>

38 Paananen 2023a; Pöykkö 2023.

39 Paananen 2023b.

40 Haakana 2022.

41 Haakana 2022.

### 9.3.9 Inkerin evankelis-luterilainen kirkko

Inkerin kirkon kirkkojärjestyksen mukaan toisesta kristillisestä kirkosta Inkerin kirkon jäseneksi liittyvän tulee tunnustaa luterilainen usko ja tehdä siitä kirjallinen ilmoitus. Käytännössä tilanne vaihtelee seurakunnittain kirjallisten ilmoitusten osalta. Yleinen käytäntö on, että henkilön tulee käydä Inkerin kirkon seurakunnan rippikoulu, jonka jälkeen hänet voidaan konfirmoida kirkon jäseneksi. Esimerkiksi Pietarin suurimpiin seurakuntiin (Pyhän Marian ja Pyhän Annan seurakunnat) on viime vuosina liittynyt jäseniä juuri tällä tavalla.<sup>42</sup>

Inkerin kirkosta ei yleensä eroa ihmisiä kirjallisesti. Henkilö vain jätetään pois toiminnasta ja jättää seurakunnan jäsenmaksun maksamatta ilman ilmoitusta. Takaisin liittymisessä ei ole mitään erityistä tapaa. Henkilö vain alkaa osallistua uudestaan seurakunnan elämään ja siten palaa kirkon yhteyteen. Kaikki toimintaan osallistuvat eivät maksa vuosimaksua ja eivät ole näin kirkon virallisia jäseniä. Jäsenrekistereitä ei tarkasteta joka vuosi, joten jäsenluettelot eivät ole tarkkoja.<sup>43</sup> Inkerin kirkon käsikirjassa ei ole kirkkoon liittymisen kaavaa, ei myöskään uusimmassa vuoden 2007 kirkkokäsikirjassa.

### 9.3.10 Yhteenveto

Käytännöt kirkosta eronneen liittymisen tai toisesta kirkkokunnasta liittyvän kohdalla vaihtelevat eri kirkoissa. Havaittavissa on kaksi selkeää linjaa. Ortodoksisessa, katolisessa ja anglikaanisessa kirkossa sekä Saksan maa-kirkoissa on olemassa oma toimituksensa. Pohjoismaisissa kansankirkoissa sekä Viron ja Inkerin kirkoissa kirkon yhteyteen ottaminen hoidetaan pastoraalisena kohtaamisena, joskin kirkkoon liittyvän niin halutessa on mahdollisuus joko käsikirjassa olevaan tai vapaamuotoiseen toimitukseen. Suomen evankelis-luterilainen kirkko muodostaa tässä poikkeuksen.

Niissä kirkoissa, joissa on kaava kirkon yhteyteen ottamista varten, toimituksessa korostuu kirkon uskoon tunnustautuminen kysymyksineen. Siunaus ja esirukous ovat useimmissa kaavoissa mukana, mutta eivät saa niin selkeää osaa kuin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon toimituksessa.

42 Porkola 2023.

43 Porkola 2023.

## 9.4 Kirkon yhteyteen ottamisen teologiset ja käytännölliset näkökohdat

Kirkon yhteyteen ottamisen toimituskaavoissa on eri kirkkokäsikirjoissa havaittavissa yhteisiä piirteitä. Näin voidaan rakentaa kirkon yhteyteen ottamisen teologiaa, vaikka professori Pentti Lempiäisen mukaan ”aktin teologinen merkitys on heikosti selvitetty”<sup>44</sup>. Samoin tutkija Maarit Hytösen mukaan kirkollisille ”toimituksille ei ole kolmen viimeisen uudistuksen kohdalla etsitty omaa teologista perustaa, vaan on tyydytty niihin teologisiin tavoitteisiin, jotka määriteltiin jumalanpalvelusuudistuksen yhteydessä”.<sup>45</sup> Tästä huolimatta kirkon yhteyteen ottamisen toimituksella on teologiset painotukset, jota tulevat näkyviin toimituksen eri osissa sekä annetuissa soveltamisohjeissa.

### 9.4.1 Kasteteologia ja kirkko-oppi perustana

Kirkon yhteyteen ottamisen toimitus liittyy olennaisesti kasteeseen. Sen koko tarve ja olemassaolo perustuu siihen, että kirkon yhteyteen haluava on kastettu. Kasteteologia puolestaan kytkeytyy perustavalla tavalla käsitykseen siitä, mikä kirkko on, siis kirkko-oppiin.

Kirkon olemassaolon perustana on kolmiyhteisen Jumalan persoona, tarkoitus ja toiminta. Isä vanhurskauttaa syntiset Jeesuksen Kristuksen pelastavan työn nojalla, ja Pyhä Henki välittää tämän armon evankeliumin kautta sanassa ja sakramenteissa, joita pappisvirkaan vihityt palvelevat. Näitä armonvälineitä käyttämällä Pyhä Henki johtaa kirkon yhteyteen. Näin kirkko on uskovien ja pyhien yhteisö, jonka Pyhä Henki kokoaa yhteen ja pitää yllä käyttäen välineinään evankeliumin oikeaa ja uskollista julistamista sekä sakramenttien jakamista evankeliumin mukaisesti.<sup>46</sup>

Kasteessa kastettava tulee Kristuksen omaksi. Kaste lahjoittaa hänelle syntien anteeksiantamuksen. Kasteessa saadaan Pyhä Henki ja synnyttään uuteen elämään. Tästä kaikesta seuraa, että kaste liittää ihmisen Kristuksen ruumiiseen ja Jumalan kansaan, toisin sanoen hänet otetaan kirkon

44 Lempiäinen 2004, 150.

45 Hytönen 2005, 295.

46 Gassmann & Hendrix 2005, 166–167.

yhteyteen ja sen jäseneksi. Kaste ja usko liittyvät yhteen. Usko on välttämättömän kasteen lahjojen vastaanottamiselle. Kasteen pätevyys ei kuitenkaan perustu kastettavan tai kastajan uskoon, vaan Jumalan käskyyn ja lupaukseen. Kasteella on elinikäinen luonne. Se ei ole hetkellinen tuokio menneisyydessä vaan se pysyy voimassa koko eliniän. Kasteen pysyvyys tekee uudelleen kastamisen mahdottomaksi.<sup>47</sup>

Edellä sanotusta seuraa loogisesti se kirkkojärjestyksen säännös, jonka mukaan kirkon jäseneksi otetaan 1) lapsi pyhässä kasteessa, 2) rippikoulun käynyt evankelis-luterilaiseen kirkkoon aikaisemmin kuullut henkilö, joka ilmoittaa tahtovansa tunnustaa kirkon uskoa sekä 3) muu 15 vuotta täyttänyt henkilö siten, että hän tarpeellisen opetuksen jälkeen saa kasteen tai, jos hänet on oikein kastettu, tunnustaa kirkon uskon.<sup>48</sup> Kirkon yhteyteen ottamisen toimituksen johdantosanoissa kaste nostetaan esille: ”Kii-tämme Jumalaa siitä, että hän on jo kasteessa ottanut sinut lapsekseen.”<sup>49</sup>

Kaste on kirkon jäsenyyden perusta ja lähtökohta. Ilman sitä ei voi liittyä kirkkoon eikä olla kirkon jäsen.

### **9.4.2 Kirkon uskoon tunnustautuminen ja kirkkoon sitoutuminen**

Kirkon uskoon tunnustautuminen on keskeinen osa kaikissa Suomen ev.-lut. kirkon yhteyteen ottamisen toimituksissa. Yhtä kaavaa (vuoden 1933 käsikirja) lukuun ottamatta se on toteutunut lausumalla uskontunnustus. Usein kaavoihin on lisäksi sisältynyt kysymys tai kysymyksiä uskoon tunnustautumisesta, myös vuoden 1933 käsikirjassa. Ne korostavat kirkkoon liittyjän sitoutumisen merkitystä.

Kaste on Jumalan teko ja kirkon jäsenyyteen sitoutumisen perusta. Kaste ei vaikuta pelkästään ulkoisena tekona ilman uskoa, vaan uskon välityksellä. Kasteen ja uskon yhteenkuuluvuus painottaa uskoon tunnustautumista kirkon jäsenyyden olennaisena osana.<sup>50</sup> Siten on teologisesti perusteltua,

47 Gassmann & Hendrix 2005, 124; Pihkala 2009, 217.

48 Kirkkojärjestys (657/2023) 1 luku 2 §. Samoin myös vuoden 1993 kirkkojärjestyksessä. Kirkkojärjestys (1055/1993) 1 luku 3 §.

49 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, 126.

50 Häkkinen 2010, 83–84.

että uskontunnustus mahdollisine kysymyksineen on keskeinen osa kirkon yhteyteen ottamisen toimitusta.

Jokainen kirkollinen toimitus on jo sinänsä uskontunnustus, jossa kirkon usko puetaan sanoiksi ja symbolisiksi teoiksi. Lisäksi jokainen toimitus on paitsi yhteisöllinen myös siihen osallistuvien henkilökohtainen uskontunnustus, jota vielä korostaa toimitukseen sisältyvä uskon tunnustaminen. Yhteiskunnan sekularisoituessa toimitusten tunnustusluonne vahvistuu.<sup>51</sup> Erityisesti tämä tulee esille kirkon yhteyteen ottamisen toimituksessa. Vuoden 1989 kirkollisten toimitusten oppaassa todetaan suoraan: ”On muistettava, että kirkkoon ottaminen ei ole pelkkä muodollisuus, vaan se edellyttää tunnustautumista kirkon uskoon.”<sup>52</sup>

Sekä kirkkoon liittymisen paperilomakkeessa että sähköisessä palvelussa on liittyjän allekirjoitusosiossa virkkeet: ”Ilmoitan liittyväni Suomen evankelis-luterilaiseen kirkkoon ja tunnustan sen kristillisen uskon. En ole minkään uskonnonvapauslaissa tarkoitetun uskonnollisen yhdyskunnan jäsen.” Taustalla on ajatus siitä, että uskon tunnustaminen tulee esille jo kirkkoon liittymisen dokumentoinnissa, mutta varsinainen kirkon uskontunnustus luetaan kirkon yhteyteen ottamisen toimituksessa.

Kastetun henkilön kirkkoon liittymisessä on kyse yksilön ratkaisusta, jonka motiivit ovat erilaisia. Syyt ovat pitkälti samoja, joilla jäsenet ylipäättään perustelevat jäsenyyttään kirkossa.<sup>53</sup> Yksilön sitoutuminen kirkkoon on tärkeä, mutta samanaikaisesti olennaista on yhteisön, seurakunnan, sitoutuminen jäsenensä. Professori Jouko Sihvo on todennut, että kirkollisen toimituksen ”kohteena oleva ihminen ei ole irrallinen, joka yksin kulkisi omaa tietään. Hän elää aina myös lähiyhteisössään sen jäsenten kanssa. Tämä seurakunta osoittaa läsnäolollaan pitävänsä asianomaista ihmistä tärkeänä ja jakavansa tämän elämän käännekohdan yhdessä hänen kanssaan Jumalan kasvojen edessä.”<sup>54</sup>

Seurakunnan sitoutuminen jäseneksi otettuun seurakuntalaiseen laiminlyödään, mikäli kirkkoon liittyminen hoidetaan pelkästään

51 Lempiäinen 2004, 14.

52 Kirkollisten toimitusten opas 1990, 36.

53 Kauppinen 2008, 174; Sohlberg & Ketola 2020, 63–64. Kauppinen luokittelee kirkkoon liittymisen syyt kolmeen kategoriaan: elämänkaarisyys, henkiset ja hengelliset syyt, arkielämän syyt. Kauppinen 2008, 174.

54 Sihvo 1992, 97.

jäsenrekisteriasiana ilman asianomaisen henkilön kohtaamista. Kirkkoon liittymisen toimituksen tehtävä on yhtäältä ilmaista jäseneksi otettavan sitoutuminen yhteisöön, mutta myös yhteisön sitoutuminen jäsenensä. Se tapahtuu toimituksessa sanalla ja rukouksella, mutta myös pitämällä yhteyttä kirkkoon liittyneeseen toimituksen jälkeen.

Kastetoimituksessa korostuu uskoon kuuluva yhteisöllisyys, joskin usein niin, että yhteisöksi mielletään perhe ja suku, sen sijaan kirkko yhteisönä jää taka-alalle. Kirkon jäsenyys nähdään nykyisin aivan liian vahvasti yksilökeskeiseksi ratkaisuksi. Tällaista ajattelua tukee paperilla tai vahvalla tunnistautumisella tapahtuva sähköinen kirkkoon liittyminen. Kirkossa on entistä enemmän korostettava sen yhteisöllistä olemusta ja ilmennettävä sitä myös toimituksella.

Professori Martti Parvio on korostanut, että kirkollisten toimitusten keskeisenä sisältönä on rukouksen voiman ohjaaminen kohteeseensa. ”Kasuaalioissa aivan erityisesti yhtyvät dogma ja rukous. Ensin kerrotaan, mistä on kysymys, annetaan tietopuolinen ilmoitus esimerkiksi lukemalla Jumalan sanaa. Siinä on lupaus uskolla vastaanotettavaksi: *lex credendi*. Lupaukseen liittyy sitten rukous, kastaminen, käten päällepaneminen, jolloin *lex orandi* toteutuu. Jokainen kasuaalitoimitus on itse asiassa uhkayritys. Voimme olla varmoja sen onnistumisesta vain Jumalan lupaukseen luottaen rukouksen varassa. Kirkon kokemus osoittaa, että tällainen liturginen rukous, silloin kun ollaan kuuliaisia Jumalan tahdolle, tulee kuulluksi.”<sup>55</sup>

### 9.4.3 Pastoraalinen kohtaaminen ja sielunhoito

Esirukous ja siunaus ovat olleet aina tavalla tai toisella esillä kaikissa Suomen ev.-lut. kirkon yhteyteen ottamisen toimituksissa. Pastoraalinen ulottuvuus onkin keskeinen teologinen korostus kaikissa kirkollisissa toimituksissa, myös kirkon yhteyteen ottamisessa.

Rehtori Hannu Rantala on väitöskirjassaan selvittänyt uskonnollisiin yhteisöihin liittymisen ja irtautumisen rajapintaa. Jälkimodernin ajan yhteisöllisyys on monimuotoista ja yhteisöjen rajapinnat, joissa yksilöt ja yhteisöt kohtaavat, ovat muuttuneet huokoisiksi. Kyse ei ole vain ratkaisusta liittyä tai erota vaan pidemmästä prosessista olla liikkeellä suhteessa yhteisöön.

55 Parvio 1989, 131.

Yksilölle yhteisöön liittyminen, yhteisöstä irtautuminen ja yhteisöön sitoutuminen voivat olla samanaikaisia tapahtumia.<sup>56</sup>

Rajapintojen muuttuminen huokoisiksi merkitsee haastetta kirkolle, joka korostaa jäsenyyden pysyvyyttä. Muutos on johtanut aiempaa suurempaan uskonnolliseen liikkuvuuteen eri yhteisöjen välillä. Sen seurauksena yksilön näkökulmasta myös kirkon jäsenyyden merkitys ja pysyvyys ovat muuttuneet entistä joustavimmiksi. Ihmisten kohtaamiseen tällä on suuri vaikutus.

Professori Pentti Lempiäisen mukaan toimitukset ovat keskeisesti sielunhoitoa. Tätä ne ovat jo siksi, että kirkon kaikki julistus on sielunhoitoa, mutta lisäksi niillä on kullakin oma erityissanomansa tiettyyn tilanteeseen ja usein vielä mukana olijoille henkilökohtaisesti.<sup>57</sup>

Viimeisimmässä jumalanpalvelusuudistuksessa korostettiin teologisina painoituksina toimitusten trinitaarista lähtökohtaa ja niiden kontekstuaalista toteutusta. Trinitaarisuudesta avautuu toimituksiin pelastusopillinen ja luomisen näköala. Luomisen teologia ohjaa kirkkoa ottamaan kirkollisten toimitusten yhteydessä huomioon koko ihmisen ja sen kontekstin, jossa hän elää. Näkökulma laajenee näin yksilökeskeisestä ajattelu- ja toimintatavasta yhteisölliseksi. Tällä on myös pastoraalinen merkitys. Kontekstuaalisuus puolestaan merkitsee toimitusten tarkastelua ei vain kirkon vaan myös sen jäsenten kannalta. Luotuna olentona ihminen etsii yhteyttä Jumalaan erityisesti elämän käännekohtissa. Hän haluaa jättää elämänpiirinsä Jumalan siunauksen varaan.<sup>58</sup>

Professori Paavo Kettunen korostaa, että sekä kontekstuaalisuus että luomisen teologia merkitsevät mahdollisuutta sielunhoidon painottamiseen toimituksissa. Tämä on näkynyt toimituskeskustelujen roolin vahvistumisena.<sup>59</sup> Kaiken kaikkiaan toimituskeskusteluihin alettiin kiinnittää huomiota 1970-luvun puolivälissä ja ne yleistyivät 1980-luvulta lähtien.<sup>60</sup> Kirkollisten toimitusten uudistuksen perusteluissa käsikirjakomitea toteaa toimituskeskustelujen olevan oleellinen osa toimitusten pastoraalista toteutusta.<sup>61</sup> Sekä vuoden 1989 että 2005 kirkollisten toimitusten oppaat

56 Rantala 2022, 7–8.

57 Lempiäinen 2004, 14.

58 Kirkollisten toimitusten kirjan perustelut 2001, 8.

59 Kettunen 2013, 174.

60 Sihvo 1992, 120; Kettunen 2013, 176.

61 Kirkollisten toimitusten kirjan perustelut 2001, 9; Hytönen 2005, 61.

painottavat toimituskeskustelun merkitystä kirkon yhteyteen ottamisen toimituksessa. Keskustelussa käydään läpi kirkon yhteyteen ottamisen merkitystä, kirkkoon liittyjän elämäntilannetta ja toimituksen kulkua.<sup>62</sup>

Lempiäisen tapaan Kettunen painottaa, että kirkollisiin toimituksiin liittyvässä sielunhoidossa ei ole kysymys vain toimituskeskustelusta tai siihen liittyvästä sielunhoidollisesta keskustelusta. Liturgisten ja julistuksellisten elementtien ohella tulisi nähdä syvällisesti toimitusten sielunhoidollinen ulottuvuus. Tämä merkitsee kokonaisuuden arvioimista myös sen perusteella, miten toimitus tukee ihmisen emotionaalista puolta ja hänen kansiksi tuleminen tarvettaan juuri tuossa elämän siirtymävaiheessa.<sup>63</sup>

Kirkkoon liittymisen taustalla voi olla käännekohta elämässä tai se voi merkitä elämänmuutosta. Senkin vuoksi tarvitaan erityistä pastoraalista herkkyyttä. Samalla toimituksen on tarjottava mahdollisuus syntien tunnustamiseen ja anteeksisaamiseen sekä parannuksen tekemiseen.

Trinitaariseen ja kontekstuaaliseen teologiseen lähtökohtaan liittyy olennaisesti kohtaaminen. Jumala on luonut ihmisen elämään suhteessa kanssaan ja suhteessa lähimmäisiin ja luomakuntaan. Pyhän kolminaisuuden persoonat, Isä, Poika ja Pyhä Henki, ovat jatkuvassa vastavuoroisessa yhteydessä toisiinsa. Kirkon elämässä, kuten kasuaalitoimituksissa, keskeistä on se, mitä tapahtuu Jumalan ja ihmisen välillä sekä ihmisten välillä. Kohtaamisen merkitys nousee kirkon missionaarisesta luonteesta. Jumala toimii kohtaamisten kautta.<sup>64</sup> Kokemus ihmisen henkilökohtaisesta ja aidosta kohtaamisesta on siten tärkeä. Kirkon yhteyteen ottamista ei tulisi tämän vuoksi hoitaa pelkästään muodollisena jäsenrekisteriasiana. Pastoraalinen kohtaaminen ja toimitukseen liittyvä sielunhoidollinen ulottuvuus, esirukous ja siunaus sekä kokonaiskokemus jäävät tällöin pois. Se heikentää ihmisen kokemusta seurakunnasta ja kirkosta merkityksellisenä yhteisönä.

Kirkkoon liittymisprosessi tulisi rakentaa sellaiseksi, että ennen kirkon yhteyteen ottamisen toimitusta käydään toimituskeskustelu, kuten kirkollisten toimitusten opas esittää.<sup>65</sup> Varsinaisen toimituksen jälkeen tulisi liittyjään pitää yhteyttä, jolloin välittyy viesti siitä, että jäsen on tärkeä seurakunnalle.

62 Kirkollisten toimitusten opas 1990, 36; Sinä olet kanssani 2006, 63.

63 Kettunen 2013, 177.

64 Kohtaamisen kirkko 2014, 20–21.

65 Sinä olet kanssani 2006, 63.



Se vahvistaisi myös uuden tai takaisin palanneen jäsenen sitoutumista kirkkoon. Erityisesti pappien tulee nähdä tämä tärkeänä tehtävänä.

## 9.5 Johtopäätökset

Tässä luvussa pohditaan niitä johtopäätöksiä, joihin olisi tartuttava kirkon yhteyteen ottamisen toimitusta arvioitaessa ja kehitettäessä.

Ensinnä tarvitaan aiempaa vahvempaa teologista työskentelyä kirkon yhteyteen ottamisesta. Toimituksen teologiaa on selvitetty niukasti. Yksittäisten toimitusten teologiaa ei ole kirkollisissa uudistuksissa ainakaan julkisesti juurikaan mietitty.<sup>66</sup>

Kirkon yhteyteen ottamisen teologialla on vahva kytkös kasteteologiaan, mukaan luettuna aikuisena kastettavat, siunaamisen teologiaan, ekklesio-logiaan (erityisesti kirkon jäsenyyden ja yhteisöllisyyden kysymyksiin) sekä missiologiaan.

Perusteellinen teologinen arviointi on tarpeen ainakin kahdesta eri syystä. Yhtäältä kirkkoon liittyminen ja – paradoksaalisesti kirkosta eroamisen nousun myötä – potentiaalisten liittyjien määrä on lisääntynyt<sup>67</sup>, joten toimituksen tarpeen voi ennakoida kasvavan tulevaisuudessa. Vuonna 2022 kirkkoon liittyi yli 20 000 henkilöä.<sup>68</sup> Missionaarisuuden näkökulma on pidettävä mielessä.

Toisaalta kirkolliset toimitukset eivät ole enää itsestäänselvyksiä. Individualisoituminen merkitsee sitä, että yksilöt päättävät entistä enemmän yksilöllisesti siitä, mitä heidän uskonnonharjoittamiseensa kuuluu. Elämänkaaren käännekohtia ei välttämättä haluta viettää kirkollisessa kontekstissa.<sup>69</sup> Vaikka ihminen liittyisikin kirkkoon, hän ei välttämättä halua siihen erillistä toimitusta.

Toiseksi nykytilanne on ongelmallinen. Kirkon yhteyteen ottaminen hoidetaan lähes yksinomaan pelkkänä jäsenrekisterikirjauksena. ”Pyrkimys tehdä seurakunnan jäsenyys mahdollisimman huomaamattomaksi on

66 Hytönen 2005, 295.

67 Sohlberg & Ketola 2020, 58.

68 Jäsentilasto 1999–2022.

69 Salomäki 2020, 102.

ymmärrettävä, mutta kyseenalainen.”<sup>70</sup> Yksinomainen rekisterikirjaus on riittämätön sekä kirkon uskoon tunnustautumisen että pastoraalisuuden näkökulmasta.

Henkilökohtaisen kohtaamisen merkitys on tärkeä. Vuosittain kirkkoon liittyvät tarjoavat tuhansia mahdollisuuksia henkilökohtaiseen kohtaamiseen. Ne tulisi nähdä mahdollisuuksina ja yhtä tärkeinä kuin muutkin toimituskeskustelut.

Nykyisen Kirkollisten toimitusten kirjan kaava on raskas. Sen soveltamiseen tarvitaan ohjeistusta tai rinnalle olisi hyvä laatia vaihtoehtoisia malleja erilaisia tapauksia varten. Tämä on entistä tarpeellisempaa tilanteessa, jossa toimitukset eivät ole itsestäänselvyksiä ja jossa myös ihmisten elämänhistoriat ovat monenkirjavia.

Kolmanneksi tarvitaan papiston koulutuksen syventämistä. Tämä koskee yhtäältä kirkollisten toimitusten olemuksen entistä rikkaampaa ymmärtämistä ja sisäistämistä. Kasuaalitoimitukset ovat osa Jumalanpalveluselämää. Sen ytimessä ovat anamneesi, joka merkitsee Jumalan pelastavien tekojen aktualisoitumista tässä ja nyt, sekä epikleesi, ts. kaikki tapahtuu Pyhän Hengen avuksi pyytämisen ja läsnäolon keskellä.

Toisaalta pastoraalisen kohtaamisen ja sielunhoidon kouluttamiseen on kiinnitettävä huomiota. Toki nämä on sekä peruskoulutuksessa että henkilöstökoulutuksessa otettu huomioon aiempaa enemmän, mutta koulutusta on syytä vielä kehittää. Kirkossa tarvitaan sekä asenteiden että toimintakulttuurin muutos.

Toimituksessa kirkon sanoma ja ihminen kohtaavat toisensa yksilölle tärkeässä elämäntilanteessa. Sen tulee tapahtua kunnioittavalla ja arvostavalla tavalla. Eri sukupolvilla on erilaisia odotuksia ja tarpeita, kenties ennakkoluuloja ja aiempia kokemuksia, niin hyviä kuin huonoja. Kohtaamisen tulisi olla luonteva ja vastaanottava. Olisi hyvä selvittää, miten kirkossa luotua Polku-toimintamallia<sup>71</sup> voisi hyödyntää ihmisten erilaisten elämäntilanteiden huomioon ottamisessa myös kirkkoon liittymisessä.

Kiteytettynä kyse on siitä, mitä Jumala tekee ja miten Jumala kutsuu ihmistä kirkkonsa yhteyteen, mutta myös siitä, miten seurakunta ottaa ihmisen vastaan ja toivottaa hänet tervetulleeksi.

70 Lempiäinen 2004, 158.

71 Polku 2021.

# Kirjallisuus

## Anglikaanisen kirkon yhteyteen ottaminen

s.a. <https://www.churchofengland.org/christian-initiation/rites-affirmation-appropriating-baptism#mm049> (viitattu 24.11.2022).

## Euhologionin ohjeet liittyjälle

s.a. [https://www.ortodoksi.net/index.php/Euhologionin\\_ohjeet\\_liittyv%C3%A4lle](https://www.ortodoksi.net/index.php/Euhologionin_ohjeet_liittyv%C3%A4lle) (viitattu 4.1.2023).

## Gassmann, Günther & Hendrix, Scott

2005 Johdatus luterilaiseen tunnustukseen. Helsinki: Kirjapaja.

## Gudstjänstutskottets betänkande 2016:1

2016 Kyrkomötet. Gudstjänstutskottets betänkande 2016:1 Ceremoni för dem som blivit medlemmar i Svenska kyrkan. <https://www.svenskakyrkan.se/filer/G%202016-01.pdf>

## Haakana, Leena

2022 Sähköpostitiedonanto 16.11.2022 Seppo Häkkiselle. Kirjoittajan hallussa.

## Hytönen, Maarit

2005 Kirkollisten toimitusten teologia. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 91. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

## Häkkinen, Seppo

2010 Ihanne ja todellisuus. Jäsenyyteen sitoutuminen Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa 1960-luvulta 2000-luvulle. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 108. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

## Jumalan kansan juhla

1992 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean välimietintö. Helsinki: Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinnon Sarja A 1992:1.

## Jäsentilasto 1999–2022

<https://www.kirkontilastot.fi/viz.php?id=238> (viitattu 3.2.2023).

## Katekismus

2000 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kristinoppi. Hyväksytty kirkolliskokouksessa vuonna 1999. Helsinki: Edita. <https://katekismus.fi/sakramentit/35.html>

## Kauppinen, Juha

2008 Takaisin kirkkoon. Tutkimus aikuisena kirkkoon liittyneistä Tampereella 1996–2006. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 104. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

## Kettunen, Paavo

2013 Auttava kohtaaminen I. Sielunhoidon perusteet ja teologia. Helsinki: Kirjapaja.

## Kirkkojärjestys

1993 8.11.1991/1055 v. 1993. <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1993/19931055>

2023 11.11.2021 657/2023. <https://finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2023/20230657?search%5Btype%5D=pika&search%5Bpika%5D=kirkkoj%C3%A4rjestys>

## Kirkkolaki

1993 Kirkkolaki 26.11.1993/1054. <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1993/19931054>

## Kirkollisten toimitusten kirja

2004 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Kirkollisten toimitusten kirja. Kasuaalitoimitukset. Hyväksytty kirkolliskokouksessa 8. marraskuuta 2003. <https://kirkkokasikirja.fi/toim/kirkonyhteyteenottaminen.html>

## Kirkollisten toimitusten kirjan perustelut

2001 Kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean ehdotus Kirkollisten toimitusten kirjaksi. Perustelut. Helsinki. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinto. Sarja A 2001:2. Kirkon keskusrahasto.

## Kirkollisten toimitusten opas

1990 Hyväksytty piispainkokouksessa 7.2.1989. SLEY-kirjat.

## Kohtaamisen kirkko

2014 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon toiminnan suunta vuoteen 2020. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja 7. Kirkko ja toiminta. Helsinki: Kirkkohallitus. <https://evl.fi/documents/1327140/52566740/Kohtaamisen+kirkko.pdf/d3b98b1a-8d4c-fcf5-01f3-02e8ba28a784?t=1620279627585>

## Lempiäinen, Pentti

2004 Pyhät toimitukset. 4. uudistettu painos. Helsinki: Kirjapaja.

## Millenniaalien kirkko

2023 Kulttuuriset muutokset ja kristillinen usko. Sini Mikkola & Suvi-Maria Saarelainen (toim.). Suomen ev.-lut. kirkon tutkimusjulkaisuja 139. Helsinki: Kirkon tutkimus ja koulutus. <https://julkaisut.evl.fi/catalog/Tutkimukset%20ja%20julkaisut/r/4322/viewmode=infoview>

## Miten tullaan katolilaiseksi

s.a. <https://katolinen.fi/miten-tullaan-katolilaiseksi/> (viitattu 4.1.2023).

## Ortodoksi.net

s.a. [https://www.ortodoksi.net/index.php/Mirhalla\\_voitelu](https://www.ortodoksi.net/index.php/Mirhalla_voitelu)  
(viitattu 21.1.2023).

## Paananen, Terhi

2023a Sähköpostitiedonanto 30.1.2023 Seppo Häkkiselle. Kirjoittajan hallussa.

2023b Sähköpostitiedonanto 24.1.2023 Seppo Häkkiselle. Kirjoittajan hallussa.

### **Parvio, Martti**

1989 Rukous ja liturginen elämä. – Puheenvuoroja jumalanpalveluksesta. Toim. Esko Koskenvesa. Käytännöllisen teologian julkaisuja C 8 / 1989. Helsinki: Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos.

### **Pihkala, Juha**

2009 Uskoa tiedosta ja tietoa uskosta. Johdatus dogmatiikkaan. Helsinki: Edita.

### **Polku**

2021 Vauvasta aikuiseksi seurakunnan yhteydessä. Suomen ev.lut. kirkon julkaisuja 106. Kirkko ja toiminta. Helsinki: Kirkkohallitus. <https://julkaisut.evl.fi/catalog/Tutkimukset%20ja%20julkaisut/r/4268/viewmode=infoview>

### **Porkola, Riikka**

2023 Sähköpostitiedonanto 18.1.2023 Seppo Häkkiselle. Kirjoittajan hallussa.

### **Pöykkö, Kalervo**

2023 Sähköpostitiedonanto 1.2.2023 Seppo Häkkiselle. Kirjoittajan hallussa.

### **Rantala, Hannu**

2022 Liittyä ja irtautua. Tutkimus uskonnollisen yhteisöllisyyden rajapinoista. Diss. Helsinki: Helsingin yliopisto, Unigrafia.

### **Salomäki, Hanna**

2020 Jumalanpalvelus, kirkolliset toimitukset ja kristilliset juhlapyhät. - Uskonto arjessa ja juhlassa. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2016–2019. Hanna Salomäki, Maarit Hytönen, Kimmo Ketola, Veli-Matti Salminen & Jussi Sohlberg. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 134. Helsinki: Kirkon tutkimuskeskus.

### **Sihvo, Jouko**

1992 Seurakunta elämän käännekohdissa. Pieksämäki: Kirjaneliö.

### **Sinä olet kanssani**

2006 Kirkollisten toimitusten opas. Hyväksytty piispainkokouksessa 13.-14. syyskuuta 2005. Suomen ev.-lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2006:4. Helsinki: Kirkkohallitus. Jumalanpalveluselämä ja musiikkitoiminta.

### **Sohlberg, Jussi & Ketola, Kimmo**

2020 Uskonnolliset yhteisöt Suomessa. - Uskonto arjessa ja juhlassa. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2016–2019. Hanna Salomäki, Maarit Hytönen, Kimmo Ketola, Veli-Matti Salminen & Jussi Sohlberg. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 134. Helsinki: Kirkon tutkimuskeskus.

### **Suomen ortodoksinen kirkko**

s.a. Kirkkoon liittäminen ja paluu kirkon jäsenyyteen. <https://www.ort.fi/tutustu-ortodoksiseen-kirkkoon/kirkkoon-liittaminen-ja-paluu-kirkon-jasenyyteen#no-back> (viitattu 4.1.2023).



# 10 Avioliiton teologiaa vihkikaavan uudistusprosessin taustaksi

**Antti Yli-Opas<sup>1</sup>**

## 10.1 Aluksi

... Vihkikaavoissa ei enää mainita aiemmin merkittäviä ja avioliittoa perustelevia tekijöitä kuten lasten synnyttäminen ja kasvattaminen, seksuaalisuus ja ruumiillinen yhteys sekä uskossa ja rakkaudessa kasvaminen...

... kirkko on omissa uudistuksissaan etäännyttänyt avioliiton teologisista perusteista ja luterilaisen teologian lähtökohdista koettaessaan vastata yhteiskunnan muutokseen. Vihkikaavan ja avioliiton teologian tulisi ... olla sisällöltään yhteneväisiä. Jos kirkon teologinen oppi ilmaistaan vain tunnustuskirjoissa ja erillisissä kannanotoissa vihkikaavan

1 Artikkelin valmisteluun ovat osallistuneet myös Emma Audas ja Hanna Ranssi-Matikainen.



ollessa lähinnä käytännöllinen, saattaa muodostua useita toisistaan poikkeavia käsityksiä avioliitosta.

Elinikäisyys on menettänyt Suomessa merkitystään avioliiton ominaisuutena ja kirkollinen vihkiminen tai avioliiton siunaaminen voidaan toimittaa ilman mainintaa avioliiton elinikäisyydestä...

Eronneiden vihkimisen muuttuminen Suomessa luonnolliseksi osaksi kirkollisia vihkimisiä ilman siihen liittyvien kysymysten käsittelyä vihkikaavassa tai toimituskeskusteluissa on kansainvälisesti poikkeuksellinen ratkaisu. Kirkon eronneita jäseniä ei myöskään tueta riittävästi sielunhoidollisin keinoin.

Kirkon itsenäinen toiminta, oma julistus ja avioliiton teologia ovat heikentyneet. Erityiselle avioliiton teologialle olisi kuitenkin tarvetta, koska moniarvoistuminen ja muut yhteiskunnalliset muutokset ovat muuttaneet käsitystä parisuhteesta ja avioliitosta. Kirkollisessa avioliittoon vihkimisessä on painotettu toimituksen jumalanpalvelusluonnetta, ja erityinen kirkollisen vihkimisen teologia on jäänyt ilmaisematta.<sup>2</sup>

Edellä lainattu Helsingin yliopiston tiedote tuo esiin joitakin keskeisiä havaintoja, joita väitöskirjatyössäni tuli esiin. Havainnot perustuvat avioliittoa koskeviin kirkollisiin julkaisuihin aikavälillä 1963–2006. Suomessa on julkaistu kolme kirkollisten toimitusten kirjaa viimeisen 60 vuoden aikana ja niin muodoin myös kolme erilaista sarjaa avioliittoon vihkimisen kaavoja. Rakenteellisesti vuoden 1963 vihkikaavassa<sup>3</sup> päädyttiin A- ja B-kaavaan, joista jälkimmäinen oli tarkoitettu nimenomaan eronneiden vihkimistä varten. Pitkä ja monivaiheinen keskustelu eronneiden vihkimisestä kirkolliskokouksessa edelsi kaavan hyväksymistä.

Kirkollisten toimitusten kirja 1984 pohjautuu vuonna 1973 asetetun käsikirjakomitean ehdotukseen, jota kirkolliskokouksen 1982 asettama

2 Helsingin yliopiston tiedote 12.10.2010.

3 Kirkollisten toimitusten kirja 1963.

käsikirjavalioikunta muokkasi ottaen huomioon komitean ehdotuksesta annetut lausunnot, siitä käydyn keskustelun ja kirkolliskokouksen antamat ohjeet.

Kirkollisten toimitusten kirja 2003 on nykyisin käytössä oleva. Vihkikaava muokattiin siinä muistuttamaan rakenteeltaan enemmän jumalanpalvelusta. Toinen uudistuksen periaate oli kielellinen muutos. Vihkikaavaan tuli myös uusia osia, joita ei ollut kahdessa aikaisemmassa käsikirjassa. Raamatun lukumahdollisuuksia lisättiin, samoin rukousten vaihtoehtoja. Uusia seurakuntalaisten osallistumismahdollisuuksia luotiin. Vaikka nämä uudistukseen liittyvät tavoitteet toteutuivat hyvin, uutta käsikirjaa on arvosteltu esimerkiksi siitä, että kunkin toimituksen erityinen luonne ja juuri siihen liittyvä teologia ei tule riittävästi esiin.

Nyt mahdollisesti alkanut prosessi uusien kirkollisten toimitusten kaavojen laatimiseksi kaivannee samalla tavoin uudistusta linjaavia periaatteita.

## 10.2 Luominen, lankeemus ja lunastus avioliiton teologian lähtökohtina

Avioliitto on luonnonoikeudellisena instituutiona vanhempi kuin valtio, kirkko tai vakiintunut lainsäädäntö.<sup>4</sup> Luominen Jumalan kuvaksi (*imago Dei*) merkitsi<sup>5</sup> naisen ja miehen yhdessä muodostamaa Jumalan kuvaa. Suhteeseen luotuisuus muodostaa tulkinnallisen lähtökohdan avioliitolle. Jumalan kuva ei ole vain miehessä tai naisessa vaan heidän muodostamassaan uutta luovassa yhteydessä.

Synti on rikkonut tämän luomisjärjestyksen. Rakkaus ei ole aina oikeassa, se on aina langenneen ihmisen rakkautta. Itsekkyys, oman edun tavoittelu,

4 Se perustuu luonnonoikeuteen, biologiaan ja lisääntymisen välttämättömyyteen. YK:n ihmisoikeuksien julistus kuvaa sitä näin (16. artikla): "1. Rodusta, kansalaisuudesta tai uskonnosta johtuvista rajoituksista riippumatta täysi-ikäisillä miehillä ja naisilla on oikeus solmia avioliitto ja perustaa perhe. Heillä on yhtäläiset oikeudet avioliittoon, avioliiton aikana ja sen purkamisen jälkeen. 2. Avioliitto on päätettävä vain tulevien aviopuolisoiden vapaasta ja täydestä suostumuksesta. 3. Perhe on yhteiskunnan luonnollinen ja perustavaa laatua oleva ydinosa ja sillä on oikeus yhteiskunnan ja valtion suojaan." YK:n ihmisoikeuksien yleismaailmallinen julistus | Suomen YK-liitto (ykliitto.fi)

5 Sekä suomalaisen vihkikaavan että piispojen kannanoton mukaan. Ktk 03, 138, Ky 84, 8.

vallan väärinkäyttö ja muut arjen synnit eivät johdu avioliitosta vaan langenneen ihmisen toimintatavoista. Esimerkiksi puolison ja lasten pitäminen omaisuutena, kauppatavarana tai väkivallan käyttäminen ovat esimerkkejä useimmiten miehisen vallan väärinkäytöksistä. Avioliiton elämänmuodon vääristymät kertovat synnin todellisuudesta, joka väistämättä kohdataan läheisissä ihmissuhteissa.

Avioliitto kuuluu sekä luomisen että lunastuksen alaisuuteen. Kristuksen anteeksiantamuksen ja rakkauden avulla sovitus ja armo voivat vaikuttaa avioliitossa elämiseen.<sup>6</sup> Kristitylle avioliitto on uskon elämänmuoto, rakautena vaikuttavaa uskoa. Tullakseen yhdessä Jumalan kuvaksi miehen ja naisen on uskon kautta voitettava synnin valta ja Kristuksen armon avulla rakastettava lähimmäistään niin kuin itseään. Uskoa ja rakkautta ei voi erottaa toisistaan.

## 10.3 Kirkon ja valtion toisistaan poikkeavat roolit

Valtion ja kirkon käsitykset avioliitosta poikkeavat ja niiden täytyykin poiketa toisistaan. Avioliitto yhteiskunnallisena, juridisena instituutiona ja teologisesti perusteltu avioliitto ovat eri asioita. Avioliitto on valtion näkökulmasta juridinen ja sosiaalinen instituutio, joka on osa yhteiskunnan turvarakennetta. Sen historian muutoksissa samana säilynyt perusintentiona on ollut suojata seksuaalisuuden toteuttaminen sekä vastuu puolisoista, perheestä ja lapsista. Avioliitto ei kuitenkaan kirkon tai kristityn näkökulmasta tyhjene sen enempää sosiaaliseen instituution, juridiikkaan kuin moniin erilaisiin, yksityisesti annettuihin merkityksiinkään. Avioliiton teologia on yksi osa

6 Englannin kirkko kuvaa samaa asiaa: Alkutilan yhteys miehen ja naisen välillä on luonteeltaan *"mystical union"* ja sellaisena ilmaus Kristuksen ja seurakunnan uniosta. Näitä sanoja seuraavat kehotukset ja viittaukset Uuteen testamenttiin on liitetty sekä luomiseen että lunastukseen. Kristityn ja kirkon näkökulmasta avioliitossa ei ole siis kyse vain etiikasta tai yhteiskunnallisesta instituutiosta vaan sekä luomiseen että lunastukseen liittyvästä, uskon vaikuttamasta kokonaistulkinnasta: "– – instituted of God in the time of innocency, signifying unto us the mystical union that is betwixt Christ and his Church – –." BCP, 363. "O God, who hast consecrated the state of Matrimony to such an excellent mystery, that in it is signified and represented the spiritual marriage and unity betwixt Christ and his Church – –." BCP, 371.

kristillistä ihmiskäsitystä, jonka pohjalta kristillinen kirkko on Rooman valtakunnan lainsäädännön ajoista alkaen liittänyt avioliittoon merkityksiä ja tarkoituksia, jotka poikkeavat valtion juridisesta näkökulmasta. Ne perustuvat kristilliseen ihmiskäsitykseen luomisesta ja syntiinlankeemuksesta, Jumalan jatkuvaan luomistyöhön, Jumalan rakkauden ja aviorakkauden yhteyteen sekä uskon ja armon vaikuttamaan elämäntapaan arjessa.

## 10.4 Luther ja avioliiton ulkoinen järjestys

Yhteiskunnallinen vanhurskaus (*iustitia civilis*) on tärkeä käsite myös Lutherille. Siinä on kyse ulkoisen järjestyksen noudattamisesta, jotta jokainen huolehtisi puoliosastaan ja lapsistaan. Sundbyn mukaan<sup>7</sup> avioliitto tuskin vastaa Lutherin käsitystä avioliitosta, koska paitsi julkisuus ja todistajien läsnä ollessa tehty sopimus myös erilaiset velvollisuudet olivat avioliiton oleellisia tekijöitä.

Lutherilla *iustitia civilis* muodostaa lähtökohdan, josta ei vallitse milloinkaan yksimielisyys vaan jatkuva keskustelu ja riita Jumalan ja hänen vastustajiensa välillä. Tämän Sundbyn Luther-tulkinnan mukaan yhteiskunnan asettamaa järjestystä ei tule sinänsä pitää ilman muuta riidattomana eikä itsessään oikeana. *iustitia civilis* sisältää aina mahdollisuuden sekä oikeaan että väärään käyttöön.<sup>8</sup> Tästä lähtökohdasta kirkkojen aktiivinen osallistuminen lainsäädännön valmisteluun yhteistyössä valtion kanssa on teologisesti perusteltua.

Maallisen regimentin ja järjestyksen väärinkäyttö voi johtaa Lutherin mukaan jopa siihen, että sekä *politia* että *oikonomia* vaarantuvat. Näin tapahtuu esimerkiksi, jos vanhemmat laiminlyövät tehtävänsä. Avioliitossa näyttäytyy Lutherin mukaan selvästi myös hyvän ja pahan, ”Jumalan ja paholaisen” välinen ristiriita. Lutherille tyypillinen järjestysten teologia, johon sisältyy käsitys säädyistä ja kutsumuksista sekä kirkon esittämästä

7 ..där äktenskap ej ses som en över kontrahenterna stående, förpliktande ordning, som ställer berättigade krav på dem – en uppfattning, som för Luther skulle ha tätt sig som ett missbruk av en Guds gåva och ett förnekande av Guds verkande och Guds ordnande vilja på det äktenskapliga livsområdet.” Sundby 1959, 12. Sundbyn tulkinta on perusteltu ja vastaa Lutherin intentiota.

8 Sundby 1959, 42.

kritiikistä maalliselle hallinnolle, on Suomen evankelis-luterilaisen kirkon dokumenteissa vain heikosti näkyvissä.

## 10.5 Säädyt ja regimentit

Vaikka Luther toisaalla kirjoittaa avioliiton olevan maallinen sääty, josta yhteiskunta vastaa, hän toisaalla hyvin painokkaasti esittää sen olevan jumalallinen järjestys ja perustuvan jumalalliseen oikeuteen. Peuran käsityksen mukaan ”avioliitto on säädetty luomisessa Jumalan sanalla niin, että Raamatussa esitetty perustelu ei tuo siihen uutta, vaan vahvistaa luomisjärjestyksen.”<sup>9</sup> Tällä tavoin avioliitto on Lutherin teologiassa sekä maallinen että hengellinen sääty. Viimeaikaisessa keskustelussa tämä Lutherin teologiaan pohjautuva ajatus on jäänyt ehkä liian vähälle huomiolle. Avioliitto on ollut sekä ennen kirkkoa että ennen valtiota ja sillä on luonnonoikeudellinen perusta ihmisen oikeustajussa, joka etsii turvallista ja pysyvää yhteiselämän muotoa. Niinpä avioliiton luomisteologinen tausta on usein ilmaistu regimenttiopin näkökulmasta.

Avioliitto on historiassa muuttunut kulttuurien ja uskontojen mukana ja se on yhteiskunnan eri kehitysvaiheissa muodostunut instituutio, joka on ollut aina jatkuvassa muutoksessa. Siksi kysymys avioliiton alkuperästä, pysyvyydestä, ydinajuksesta ja perustehtävästä on enemmän kuin ymmärrettävä. Luterilaista käsitystä kahdesta regimentistä on toisinaan tulkittu pelkistettynä siten, että yhteiskunta määrittelee avioliiton ja kirkon tehtävä on ainoastaan antaa siunauksensa sille. Tätä käsitystä ei tue sen enempää Lutherin omat kuin myöhemmätkään tulkinnat kahdesta regimentistä. Näin asian esittää myös Simo Peura<sup>10</sup>: ”jumalallinen laki ja luonnollinen oikeustaju vaativat pohjimmiltaan samaa. Siten avioliitto kuuluu maallisen regimenttiin ja on tällöin ihmisen luonnollisen oikeustajun ja viisauden mukainen instituutio, mutta *samalla* se on myös jumalallisen lain mukainen instituutio.” On tärkeää huomata, että ulkoisista puitteista ja avioliittoa koskevista laeista päättäminen on eri asia kuin avioliiton sisäinen dynamiikka, avioliiton arki, jossa on kyse rakkauden toteutumisesta

9 Peura 1996.

10 Peura 1996.

ja kristittyjen kohdalla myös armon vaikutuksesta, joka tekee avioliitosta hengellisen säädyn eli uskon, toivon ja rakkauden toteuttamista. Peura ilmaisee tämän seuraavasti:

Armo on siis tarpeen ihmisen rakkauden vuoksi: armo ei kumoa luontoa eikä tee sitä joksikin toiseksi, muttei myöskään täydellistä luontoa, vaan mahdollistaa, että kristityn elämässä voi toteutua ihmisen luotuisuuteen perustuva tehtävä rakastaa omaa aviopuolisoa niin kuin omaa itseä. Avioliiton rakkaudenteologinen perustelu osoittaa edelleen, että kristityn kilvoitus toteutuu hänen jokapäiväisessä elämänpiirissään. Juuri tässä arkitodellisuudessa avioliiton on määrä olla 'hengellinen sääty'.<sup>11</sup>

Regimenttioppi on saanut paljon suuremman merkityksen kokonaisuuden tulkinnassa kuin Luther itse sille antoi ja sen varjoon on jäänyt toinen – ehkä avioliiton suhteen merkittävämpi – periaate, kolmisäätyoppi. Lainaus väitöskirjastani:

Regimenttiopin yksipuolinen soveltaminen luterilaisessa teologiassa johtuu siis joidenkin tutkijoiden mukaan siitä, että kolmisäätyoppi on jäänyt liian vähälle huomiolle. Kolmisäätyopin mukaan perhe ja avioliitto olivat valtion ja kirkon ohella kolmas maalliseen regimenttiin kuuluva sääty. Kolmisäätyopin mukaan avioliitto (oconomia) ei kuulu pelkästään valtion (politia) tai kirkon (ecclesia) toimialueelle eikä edes niiden yhteiselle reviiirille vaan muodostaa oman, kahdelle muulle säädylle rinnakkaisen perusrakenteen. Viitteitä tästä löytyy Lutherilla sekä neljännen käskyn laajentamisesta koskemaan kotia että Kaanaan häitä koskevan perikoon selityksestä siten, että Kristus kunnioittaa, auttaa ja ylläpitää paitsi häitä ja avioliittoa, myös perhettä ja koko kodin elämää.<sup>12</sup>

Joidenkin tutkijoiden mukaan kaikki yritykset yhdistää Lutherin ”tulivuorenpurkauksenomaiset” rykäisyt yhdenmukaiseksi opiksi yhteiskunnasta ovat turhia. Luther liittyi aluksi traditionaalisen tapaan kuvata sosiaalista todellisuutta kolmella säädyllä, mutta muutti sitten ajattelutapaansa kolmella eri tavalla. Ensinnäkin hän halusi luopua kirkon erityisasemasta ja

11 Peura 1996.

12 Yli-Opas 2010, 290–292.

asettaa kaikki kolme säätyä (kolmisäätyoppi) rinnakkain. Toiseksi hän antoi raamatullisen tulkinnan ja perustelun kullekin säädylle ja teki niistä siten Jumalan sanassaan määräämiä. Kolmanneksi hän ei nähnyt näitä säätyjä toisistaan erillisinä kokonaisuuksina vaan sosiaalisten suhteiden mallina. Tämä merkitsi sitä, että jokainen ihminen oli liitetty yhteisössään tiettyyn paikkaan perheessä, yhteiskunnassa ja kirkossa. Sosiaalisten suhteiden verkossa oli ilmaus suhteeseen luotuisuudesta, jossa ihmisen oli palveltava lähimmäistään ja sillä tavoin Jumalaa.”<sup>13</sup>

## 10.6 Avioliitto yhteisön ja yksilön säätelemänä

Kun aiemmin avioliitto on ollut selvästi joko yhteiskunnan lainsäädännön tai kirkon määrittelemänä - tai molempien - laillinen, suositeltu ja pääasiallinen parisuhteen muoto, jolle oli annettu suosituimmuusasema ja sen mukainen tuki, tilanne on nyt sikäli toisenlainen, että yhä useamman mielessä parisuhteen muoto, kesto ja myös puolisoitten sukupuoli kuuluvat yksilön vapaasti valitsemiin asioihin. Kirkollisen vihkimisen käytäntö ottaa väistämättä kantaa siihen, missä määrin avioliitto ja myös muut yhteiselämän muodot ovat yhteisön säätelemiä ja suojaamia.

Avioliitto on kahdenkeskisyytensä ohella ymmärretty myös sukuun ja yhteisöön liittymisenä ja kirkollinen vihkiminen seurakunnan jumalanpalveluksena, jossa sen jäsenet liittyvät toisiinsa ja saavat siunauksen yhteiselämälleen. Englannin kirkon nykyisessäkin vihkikaavassa sanoitetaan, kuinka vihkimisessä muodostuu seurakuntaan uusi perhe, joka muodostaa seurakunnassa yksikön, ”pienoisseurakunnan”. Avioliiton yhteisöllistä merkitystä on kuvattu myös niin, että avioliiton myötä yksilöt voivat antaa yhteisölle enemmän toistensa tuella ja heidän palvelutehtävänsä ja mahdollisuutensa

13 Brady 1985, 200–201. Thomas Bradyn mukaan sen paremmin regimenttioppi kuin kolmisäätyoppikaan ei yksinään riitä tekemään oikeutta Lutherin monimutkaiselle ajattelulle ja sen kehitykselle. Niiden yhdistelmästä ja niiden välisistä jännitteistä voidaan kuitenkin hänen mukaansa saada kuva, joka paremmin vastaa Lutherin intentiota.

siinä suhteessa laajenevat.<sup>14</sup> Avioliitto saa sekä yhteisöllisen perustelun että tehtävän, joka avautuu yhteisöön, seurakuntaan päin. Tässä mielessä kirkollinen vihkiminen ja kirkollisen vihkimisen kaava ovat oleellisessa roolissa sanoittaessaan tämän yhteisöllisen ulottuvuuden. Kaavan sanamuodot on syytä tehdä tietoisina siitä, nähdäänkö avioliitto edelleen yhteisön suojelemana instituutiona, jolla on tietty muoto, tietyt tehtävät, yhteisöllinen merkitys ja joka luo oikeuksia ja velvollisuuksia. Tässä tehtävässä yhteiskunnalla ja kirkolla on omat roolinsa, jotka poikkeavat toisistaan.

## 10.7 Avioliiton yhteisöllisestä merkityksestä

Kolmisäätyopin omaan aikaamme sovellettu merkitys voisi olla, että vihkikaavassa tuodaan nykyistä selvemmin esille sen perheyhteisön merkitys, jota avioliitto osaltaan luo. Toisinaan vihkiminen on uuden perheen aloittamista, toisinaan jo olemassa olevassa perheessä ei tapahdu ulkoisia muutoksia lainkaan. Monista eri variaatioista huolimatta avioliiton solmiminen joka tapauksessa luo perhettä, vaikuttaa siihen. Pitkäaikainen, pysyvä sitoutuminen on perheessä turvallisuutta luova peruselementti. Kirkollinen vihkiminen tuo siihen lisäksi siunauksen ja rukouksen mahdollisuudet osana seurakunnan elämää.

Avioliiton yhteisöllisen merkityksen sanoittaminen on kirkollisessa vihkimisessä perusteltua liittää perheen arkeen ja siihen, millä tavoin perhe on paitsi yhteiskunnan myös seurakunnan, kristillisen kirkon perusyksikkö:

Evankeliumin hallitseman Jumalan valtakunnan näkökulmasta avioliitto ja perhe ovat kristityn ensimmäinen ja tärkein paikka elää ja toimia tässä regimentissä. Siinä merkityksessä avioliitto on Lutherin mukaan jumalallinen sääty. Traubüchlein osana Vähää katekismusta sisältää ilmaisun "ein

14 MCT 78, 32. Tässä näkemyksessä persoonallinen käsitys avioliitosta on yhdistetty elinikäisyyden ominaisuuteen ja niihin mahdollisuuksiin palvella yhteisöä, jotka mahdollistuvat puolisoiden keskinäisen tuen ja vaikutuksen myötä. *Issues in human sexuality* (IHS 91, 21) kirjaa yhteisöllisyyden avioliiton luovuttamattomaksi peruspiirteeksi: yhteinen elämä suuntautuu yhteisöön päin, koska pariskunta on enemmän kuin kaksi yksilöä ja siksi heillä on paljon enemmän annettavaa. Yhteisön ja avioliiton vuorovaikutus on kahdensuuntainen: avioliiton välityksellä puoliset voivat palvella yhteisöä ja yhteisö antaa tukensa heille. Avioliiton yhteisöllinen tulkinta säilyttää tässä kahdenkeskisyden täyden merkityksen ja suuntaa sen kohti yhteisöä.



weltlich geschefft”, jonka Luther kuvaa tarkoittavan säädöksiä ja määräyksiä lähinnä ulkoisista asioista, jotka kuuluisivat ruhtinaan ja raadin hoidettaviksi. Tällaiseksi Luther lukee myös kuulutuskäytännön. Siunaus ja rukous ovat Lutherille kirkon varsinainen tehtävä avioliiton suhteen. Siunaamista hän perustelee erityisesti sillä, että siten voidaan opettaa avioliiton olevan Jumalan käskemä asia (ein Göttlich werck und gebot).<sup>15</sup>

Ajatus perheestä ja avioliitosta seurakunnan perusyksikkönä ei rajoitu vain Lutherin ajatteluun tai sen ajan patriarkaaliseen ajattelutapaan. Myös viime aikojen teologiankirjoituksessa on sanoitettu, millä tavoin yhteisöllinen ulottuvuus ja perhe seurakunnan perusyksikkönä voisi näkyä selvemmin kirkon teologiassa. Jana Marquerite Bennett<sup>16</sup> viittaa Bernd Wannewetschin käsitykseen kristillisen jumalanpalveluksen luonteesta poliittisena etiikkana. Wannewetschin mukaan kirkon jumalanpalvelus – ja oikea teologia – särkee dikotomiat, kuten julkinen ja yksityinen, kirkollinen ja valtiollinen. Bennettin tavoite on osoittaa kirjassaan, kuinka kotitaloudet ovat osa Jumalan valtakuntaa ja siksi dikotomiat ovat siinä valossa käyneet turhiksi, jopa vääriksi. Hän huomauttaa myös, kuinka alkukirkossa seurakunta kokoontui kodeissa. Kodin ja seurakunnan välillä ei ollut selvää rajaa. Siksi kodin, perheen ja avioliiton erottaminen seurakunnasta omaksi, maallisen regimentin alaiseksi yksiköksi, ei tee hänen mukaansa oikeutta kirkon ja teologian historialle. Bennettin pääteesi on, että kristityille ”vesi on verta sakeampaa” eli kasteen perusteella syntyvä Jumalan perhe on perustavampi kuin inhimillinen perhe. Tähän viittasivat hänen mukaansa jo Jeesuksenkin kommentit hänen perheensä jäsenistä. Tästä syystä ekklesiologian on otettava kotitaloudet kaikissa muodoissaan vakavasti.<sup>17</sup>

## 10.8 Rakkauden teologia avioliiton perustana

Käsitys rakkaudesta on avioliittoteologian ydin. Rakkaus ei ole avioliiton alku, vaan sitoutuminen pysyvään suhteeseen ja avioituminen on rakkauden alku: puoliso on lahja, joka mahdollistaa rakkauden opettelemisen.

15 Yli-Opas 2010, 292–293.

16 Bennett 2008, 28–29.

17 Yli-Opas 2010, 290, viite 428. Ks. myös Audas, 2020.

Tässä oppimisessa kristitty tarvitsee paljon armoa, uskoa, kärsivällisyyttä, rukousta ja seurakunnan yhteyttä selvitäkseen kaikista haasteista.<sup>18</sup> Avioliitto on uskon ja rakkauden koulu.<sup>19</sup>

Romanttisen rakkauden kritiikki on välttämätöntä. Romanttinen rakkaus pyrkii epäjumalaksi, joka lupaa kaiken ja jolta odotetaan kaikkea. Samalla tavoin myös puoliso ja perhe voivat olla kaiken turvan ja toivon lähde, joka

- 18 Lutherin käsityksen mukaan aviorakkaus on osa lähimmäisenrakkautta, mikä merkitsee, että myös aviorakkaus on rakkautena vaikuttavaa uskoa. Jako uskon ja rakkauden koriin ja avioliiton sijoittaminen vain rakkauden koriin ei tee oikeutta sen enempää arjen kokemukselle kuin Lutherin teologiallekaan. Avioliitto muodostaa arjen näyttämön sille, miten usko muuttuu rakkaudeksi, elämäntavaksi. "In neuem Ethos der späteren Schriften Luthers ist die Liebe nicht mehr unbestimmte Empfindungsglut, sondern die mächtige Kraft, die Paulus in seinem Korintherbrief rühmt, eine Liebe in Arbeit, Mühe und Gehorsam. Sie ist nicht mehr einem andersgeschlechtigen Menschen überhaupt zugewandt, sondern einem Nächsten, an den man durch das in der Einsegnungsstunde gegebene Gelöbniß mit den Banden der Pfl icht gebunden ist. Diese Verpflichtung drückt Luther in seiner Erklärung zum Sechsten Gebot mit den Worten aus, jeder solle in der Ehe sein weib ehren und lieben". Lähteenmäki 1955, 56. Näin myös Sundby 1959, 107. Ks. WA 12, 106–108.

"In besonder reichem Masse stellt das Leben in der Ehe Anforderungen an den Menschen und verlangt Dienste der Nächstenliebe von ihm. Denn auch den Gatten sieht Luther nur als einen 'Nächsten' und die Gattenliebe ist für ihn nur ein Teilfall der Nächstenliebe. Luther verwehrt sich ausdrücklich gegen die übliche Auffassung, die Gattenliebe offenbare sich in 'Beischlaf, Küssen und Umarmung'. – – Diese Nächstenliebe ist für Luther das Höchste, was es auf Erden gibt, sie erhebt sich noch 'über die drei stiftet' Pfarramt, Obrigkeit und Ehe." Lähteenmäki 1955, 135.

- 19 Englannin kirkon dokumenteissa tätä on kuvattu luterilaisen teologian kanssa yhtäpitävästi ja tiivistetysti mm. näin: "Christians have come to understand this relationship as covenantal because it is seen as an expression of the more fundamental love relationship into which God calls all people. This implies a very exalted view of marriage. It is based on the belief that the nature of God is a clue to the 'mystery' of marital love and, conversely, that marriage reveals something of the nature of God. In a nutshell, when Christians try to express something of the depth and long-suffering nature of the love of God for humanity they find marriage to be a powerful analogy; and when they try to articulate what is involved in marriage they say 'Love your partner as God loves you!'" SC 1995, 86

"Why is marriage important? God is love (1 John 4.16), and in creating human beings he has called us to love, both himself and one another. The love of God the Father for his Son is the ground of all human love, and through the Holy Spirit we may dwell in that love, which the Son has shown to us (John 15.9) ... Without the practice and disciplines of marriage, our love will be exhausted and fail us, perhaps very harmfully to ourselves and others. When publicly and lawfully we enter into marriage, we commit ourselves to live and grow together in this love." M 99, 1.

korvaa Jumalan. Kristitylle avioliitto ja perhe ovat kutsumus, jossa rakastetaan Jumalaa yli kaiken. Se on mahdollisuus ottaa vastaan ja opetella rakkautta, huolenpitoa ja anteeksiantoa eli uskon vaikuttamaa elämäntapaa.

Jumala on rakkaus mutta rakkaus ei ole Jumala. Jumalan rakkauteen kuuluu yhtä lailla intohimoinen, *eros*-rakkautena kuvattu ulottuvuus kuin lahjoittava, jopa itsensä toisen puolesta uhraava rakkaus, *agape*. Jumala rakastaa omiaan intohimoisesti ja hän odottaa myös ihmiseltä Jumalansa rakastamista ”koko sydäimestä, koko sielusta ja mielestä”. *Eros* ja *agape* voivat käsitteinä tavoittaa vain osan rakkauden kokonaisuudesta, eivätkä ne ole vaihtoehtoisia vaan pikemmin eri puolia samasta asiasta.<sup>20</sup>

Kirkon avioliitto- ja parisuhdetyössä on kiteytynyt, millaisista osatekijöistä arkirakkaudessa on kysymys: sitoutumisesta, vuorovaikutuksesta – puhumisesta ja kuuntelemisesta, tunteiden tunnistamisesta ja ilmaisemisesta, seksuaalisesta läheisyydestä, rakkautta osoittavista teoista ja sanoista, ristiriitojen ratkaisusta, luottamuksesta ja anteeksiannosta. Kaikissa näissä kyse on itsekkään oman edun tavoittelun hylkäämisestä ja rakkauden opettelemisesta. Tämä on samalla kristityn kutsumus kasvaa uskossa ja rakkaudessa ja voittaa päivittäin itsekkyytensä valta. Se on samalla nykytiedon eritellympi versio Lutherin kuvaamasta avioliiton ”virasta” tai ”kutsumuksesta”.

Avioliiton yhteisöllinen ja ulospäin avautuva kutsumus on tullut vain harvoin esille. Avioliiton yksi kutsumus on palvella lähiyhteisöä, perhettä ja huolehtia lasten kristillisestä kasvatuksesta. Kutsumus palvella ei kuitenkaan rajoitu vain omaan puolisoon tai perheeseen vaan sen kohteena on

20 M 99, 3; Mannerman 1991, 152; Saksan evankelis-luterilaisten (VELKD) kirkkojen yhteisessä kannanotossa miehen ja naisen välinen rakkaus on liitetty laajempaan rakkaudenteologiseen yhteyteen: ”Das Neue Testament betont, dass Mann und Frau durch die Liebe miteinander verbunden sind, die in der Liebe Gottes gründet: ‘Ihr seid zur Freiheit berufen, – – durch die Liebe diene einer dem anderen’ (Gal 5,13). Mit dem Wort ‘Liebe’ (agape) wird im Neuen Testament die Nächstenliebe bezeichnet. Sie beinhaltet gegenseitige Achtung, Anerkennung, Annahme, Fürsorge, Rücksicht und Beistand. Wenn also Altes und Neues Testament von Liebe reden, meinen sie mehr als die eheliche Liebe von Mann und Frau. Es wird damit die in Gottes Schöpfung gegründete liebevolle Bezogenheit aller Menschen bezeichnet, die in vielen Bildern und Vergleichen zum Ausdruck kommen kann: z. B. als Hochzeit zwischen Gott und seinem Volk: ‘Ich will mich mit dir verloben für alle Ewigkeit – –’ (Hosea 2,21) – oder in der Beziehung Christi zu seiner Gemeinde: ‘Ihr Männer liebt eure Frauen, wie auch Christus die Gemeinde geliebt hat – –’ (Eph 5, 25).” Leitlinien... 2003, 71–72.

laajemminkin lähimmäiset mutta myös seurakunta. Avioliiton ja rakkau-  
den tehtävä on auttaa molempia puolisoita palvelemaan paremmin työs-  
sään, vapaa-ajallaan ja kohtaamisissaan. Avioliitossa ja vanhemmuudessa  
opeteltava ja lahjaksi saatu rakkaus on kutsu palvella seurakuntaa. Tämä  
merkitsee kahdensuuntaista palvelutehtävää: pariskunta/perhe palvelee  
seurakuntayhteisöä ja rikastuttaa sen elämää, seurakunta antaa tukensa  
perheille ja avioliitoille. Parisuhteen tai perheen sisäiseen todellisuuteen  
eristäytyminen estää sekä rakkauden kasvua että luo riskin elämän kaven-  
tumisesta ja lopulta aviosuhteen tuhoutumisesta.

## 10.9 Avioliiton tarkoituksista

Avioliitolla on monta eri tarkoitusta. Lasten synnyttäminen on edelleen  
yksi perustavia avioliiton tarkoituksia osana Jumalan jatkuvaa luomistyö-  
tä. Miehen ja naisen biologinen ja sukupuolinen erilaisuus on tarkoitettu  
synnyttämään uutta elämää. Tähän tarkoitukseen kuuluvat myös lasten  
turvallisesta kasvusta huolehtiminen ja kristillinen kasvatus. Vanhemmuu-  
den kutsumus<sup>21</sup> merkitsee samalla hoivan opettelemista, omista eduistaan  
luopumista ja on siten osa rakkauden koulua. Vanhemmuuden ”suora”  
kutsumus ei ole kaikille mahdollinen. Ulospäin suuntautuvan rakkauden  
tehtävä voi saada silloin muita muotoja: esim. adoptio- tai kasvatusvan-  
hempana, sijaisperheenä, palvelutyölle ammatissaan omistautumisena,  
kärsivien tai heikoimpien auttamisena, jne.

Seksuaalinen yhteys ja läheisyys on yksi avioliiton tarkoitus, jonka  
päämäärä ei ole vain kahdenkeskisessä suhteessa vaan se osaltaan ku-  
vaa Kristuksen ja seurakunnan välistä rakkautta. Samalla tämä tarkoitus

21 Don Browning (2003, 13) on tuonut esille, miten Tuomas Akvinolaisella ja John Lockella avioliiton yksi perustelu oli isän liittyminen äidin ja lapsen suhteeseen. Ihmislapsen pitkän kasvuajan vuoksi kumpikin vanhempi on tarpeen. Lapsen normaaliin kehitykseen kuuluu erilaisia kausia, jolloin samastutaan ensin samaa sukupuolta olevaan ja noin 3–4 vuoden iässä eri sukupuolta olevaan vanhempaan. Koska tiedot kehityspsykologiasta, muuttuvat arvot ja ihanteet, politiikka, ihmiskäsitys, teologia ja vielä ennakkoluulotkin yhdistyvät keskustelussa avioliitosta, samaa sukupuolta olevien pariin esille tuomat kysymykset ovat olleet vaikeasti ratkaistavissa. Kun on kyse kirkon kannanotosta, on kyettävä yhdistämään muualta kuin teologiasta saatava luotettava tieto teologiisiin perusteisiin. Moniarvoisuus on kuitenkin merkinnyt jakautumisen tai peräti vastakkainasettelun vahvistumista.

vahvistaessaan puolisoitten sitoutumista ja yhteyttä kuvaa suhteeseen luotuisuuden merkitystä ja kutsuu lähimmäisenrakkauteen. Näin myös Jumalan lahjaksi ymmärretty seksuaalinen läheisyys palvelee uskolla ymmärrettyä kokonaistulkintaa elämästä.

Avioliiton tarkoitus on myös suojata perhettä ja avioliittoa uskottomuuden ja pettämisen seurauksilta sekä oman itsekkään mielihyvän etsimiseltä toisten kustannuksella. Tällä tavoin avioliitto on lääke syntiä vastaan.

Kumppanuus ja ystävyys avioliiton tarkoituksena on liitetty sekä luomiseen eli miehen ja naisen yhdessä muodostamaan Jumalan kuvaan että avioliiton asettamaan tehtävään kunnioittaa, tukea ja lohduttaa toista. Kumppanuudelle on annettu viime vuosikymmeninä yhä suurempi merkitys, mikä on johtanut osin kahdenkeskisyyden ylikorostamiseen. Kumppanuuden ja ystävyuden kuvaukset on liitettävä jatkossa selvemmin osaksi Jumalan rakkauden luonnetta ja avioliiton yhteisölliseen tehtävään.

Augustinuksen mukaan avioliitolla on kolme eri tarkoitusta: *fides, proles et sacramentum*<sup>22</sup>. Roomalaiskatolinen ja ortodoksinen teologia lähtevät edelleen liikkeelle näistä kolmesta. Myös luterilaisen avioliittoteologian sisältö voidaan ymmärtää niistä käsin. Ensinnäkin avioliitto on uskon ja rakkauden koulu. Kristitty ei elä vain yhteiskunnan asettamassa instituutiossa vaan Jumalan maailmassa, jossa kaikki on uskon ja rakkauden palveluksessa. Jumalan valtakunta ja kirkko ovat ensisijainen yhteisö, jonka palveluksessa avioliitto ja perhe ovat. Toiseksi lapset, perhe ja kristillinen kasvatusta ovat useimmille avioliiton luonnollinen sisältö, jossa ollaan osallisia Jumalan luomistyöstä. Seksuaalisuuden yhteyttä lasten syntymiseen on edelleen syytä pitää esillä, vaikka seksuaalisella läheisyydellä on muitakin merkityksiä. Kolmanneksi sacramentum viittaa Kristuksen ja seurakunnan väliseen rakkauteen ja samalla puolisoitten kumppanuuteen, joka on ”ystävyyden sakramentti”. Siinä on nähty myös viittaus trinitaariseen olemisen perustaan, suhteeseen luotuisuuteen, jonka yksi ilmaus puolisoitten suhde avioliitossa on.

22 Voidaan suomentaa esimerkiksi: usko, lasten syntyminen, osallisuus Jumalan rakkaudesta. Augustinuksen aikaan avioliittoa ei vielä pidetty sakramenttina. Sacramentum viittaa mysteeriiin ja salaisuuteen, joka kätkeytyy avioliitossa koetun rakkauden sekä Kristuksen ja seurakunnan välisen rakkauden samankaltaisuuteen.

*The Book of Common Prayer* (BCP) ilmaisee avioliiton kolme tarkoitusta seuraavasti: lasten synnyttäminen ja kasvattaminen, lääke syntiä vastaan sekä keskinäinen seura, apu ja lohdutus. Lisääntymisen sekä lasten ja perheen merkitys avioliiton tarkoituksina liittyvät läheisesti toisiinsa, ja usein ne myös mainitaan lähteissä yhtenä kokonaisuutena. Jo alkusanoissa lasten saaminen mainitaan Jumalan siunauksena. Tähän on välittömästi liitetty lasten kasvatus, joka on luonteeltaan kristillistä. Myös vihkikaavan rukoukset tuovat esiin samat ulottuvuudet: niissä pyydetään, että vihityt olisivat hedelmällisiä, saisivat lapsia, "Jumalan lahjan ja perinnön" ja he näkisivät lastensa myös kasvavan kristittyinä. Lasten synnyttäminen, kasvattaminen ja hoivaaminen liitetään kristillisen kasvatuksen antamiseen.<sup>23</sup>

*Common Worship 2000* (CW) asettaa tarkoitukset keskenään uuteen järjestykseen: lapset mainitaan vasta keskinäisen suhteen ja seksuaalisuuden tuoman ilon jälkeen. Tätä järjestystä voidaan pitää kronologisena, mutta lähteiden perusteella kysymys on ennen muuta tarkoitusten merkityksen muuttumisesta. Lisääntymisen ensisijaisuus avioliiton tarkoituksena on väistynyt, mutta se on silti säilyttänyt paikkansa avioliiton yhtenä pää tarkoituksena. Tämä muutos merkitsee etäännyttä katolisesta avioliiton teologiasta, jonka mukaan lisääntyminen on edelleen, persoonallista parisuhdetta korostavana aikana, avioliiton ensisijainen tarkoitus. Englannin kirkossa avioliittolupaus merkitsee silti edelleen sitoutumista paitsi puolisoitten keskinäiseen suhteeseen myös vanhemmuuteen ja lapsiin. Avioliitto ymmärretään perhe-elämän ja lasten kasvatuksen perustaksi, mikä on "Jumalan tahto".<sup>24</sup>

Tietoisuus parisuhteen dynamiikasta, vuorovaikutuksen merkityksestä ja seksuaalisuuden kokonaisvaltaisuudesta ovat ilmeisen selvästi vaikuttaneet siihen, että avioliiton tarkoituksiin on selväsanaisesti liitetty parisuhteen kahdenkeskinen merkityksellisyys sekä seksuaalisen läheisyyden vaikutus suhteen kokonaisuuteen. Lapset ja vanhemmuus on silti edelleen säilytetty perustavina avioliiton tarkoituksina.

Merkille pantavaa on, että Jumalan armon tunteminen on nostettu ensimmäiseksi avioliiton tarkoitukseksi Englannin kirkossa. Toiseksi mainitaan miehen ja naisen välinen yhteen kasvaminen rakkaudessa ja

23 BCP, 366, ks. myös CW 00, Alternative services.

24 Marriage 1999.

luottamuksessa, mikä yhdistää heidät sydämeltään, mieleltään ja keholtaan toisiinsa. Tähän liittyy välittömästi seksuaalisen yhteyden tuoma ilo ja hellyys. Muutos on merkinnyt sekä avioliiton hengellisen merkityksen että sen persoonallisen merkityksen selvempää esille tuomista. Suhteen tarkoituksen painopiste on siirtynyt intiimiin, tyydytystä ja tukea antavaan parisuhteeseen, jossa voidaan kokea Jumalan armoa. Tähän perheeseen odotetaan myös lapsia, mikäli se on mahdollista.

Lapsiin liittyvä avioliiton tarkoitus saa tukensa Englannin kirkossa myös rakkauskäsityksestä. Rakkaus avioliitossa kuvataan tarkoitukseltaan yhteisölliseksi, ulospäin suuntautuvaksi. Yhdessä puolisoit voivat ulottaa rakkautensa kahdenkeskisyyden ulkopuolelle: tärkeimmällä sijalla ovat omat lapset. Tämä rakkauden uutta luova luonne on ilmaus Jumalan luomistahdosta. Rakkaus ymmärretään myös kasvuprosessiksi, jonka tarkoitus on, että jokainen perheen jäsen, myös lapset, kasvavat kypsyyteen rakkautessa. Lasten merkitys avioliiton tarkoituksena on ilmaistu hyvin selvästi. Se on liitetty paitsi lisääntymiseen sinänsä myös uskon ja rakkauden toteutumiseen perheen jäsenissä. Lapset ja perhe liitetään avioliittoon sekä luomisen että lunastuksen perusteella.

Vaikka luterilainen teologia avioliitosta perustuu luomisteologisiin lähtökohtiin, lapset eivät ole Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vihkikaavoissa mukana avioliiton tarkoituksena. Avioliiton tarkoitus keskittyy puolisoihin ja heidän väliseensä suhteeseen. Tätä voidaan pitää kapeutuneena käsityksenä, joka jättää muut ulottuvuudet huomiotta.

Lisääntymisen, lasten ja heidän kasvatuksensa pois jättäminen Suomessa kirkollisesta avioliittoon vihkimiskaavasta onkin ekumeenisesti ja teologianhistoriallisesti poikkeuksellinen ratkaisu. Lasten kasvatusta, samoin erityisesti kristillinen kasvatusta, on liitetty kirkollisten toimitusten kirjassa yksinomaan kastetoimitukseen. Ratkaisua voinee selittää aatehistoriallisella tilanteella, jossa pysyviksi määritellyt järjestykset oli koettu 1960–1970-luvuilla ongelmallisiksi ja haluttiin luoda kuva avioliitosta, jonka tarkoitukset ovat avoimesti tapauskohtaisia. Pidän tätä ratkaisua huonosti perusteltuna, koska kokonaan yhteiskunnan muutosprosessia myötäilevä kirkon käsitys avioliitosta menettää helposti kriittisen näkökulmansa ja samalla teologian erityisen merkityksen. Kristillisen ihmiskäsityksen sijaan avioliittokäsitystä ohjaa yhä lisääntyvä yksilön oikeuksien korostaminen, joka ohittaa perheen ja yhteisön merkityksen. Lisäksi avioliiton yhteys seurakuntaan, uskon yhteisöön jää kokonaan vaille merkitystä.

Koska suomalaisessa luterilaisessa teologiassa avioliitto on nähty ennen muuta luonnonoikeudellisena, yhteiskunnallisena toimituksena, lasten ja heidän kasvatuksensa liittäminen avioliittoon vihkimisen sanoituksiin olisi johdonmukaista ja perusteltua sinänsä. Nykyisessä tilanteessa merkittävä osa vihittävistä pareista on jo asunut avoliitossa ja suurella osalla on myös lapsia. Samoin eronneita vihittäessä toisella tai molemmilla vihittävillä saattaa olla lapsia. Vihkivä pappi voi vihkipuheessaan ottaa kontekstuaalisesti huomioon myös lapset, mutta vihkikaava ei anna suoranaisesti siihen mitään tukea. Uutta vihkikaavaa laadittaessa on syytä korjata tämä puute.

Viimeisin suomalainen vihkikaava sisältää myös rakenteellisen ongelman: avioliiton, rakkauden ja kristillisen uskon liittymäkohdat on ilmaistu eri rukouksissa merkittävästi eri tavalla, ja tietyn vaihtoehdon valinta sulkee samalla pois avioliiton teologian kannalta oleellisia ilmaisuja. Opillisen ilmaisun sisällyttäminen vaihtoehtoihin rukouksiin merkitsee käytännössä avioliiton teologian pirstaloitumista ja tietyssä tilanteessa toteutuvan sanoituksen kapeutumista. Lisäksi aviorakkauden luonnetta tai inhimillisen ja Jumalan rakkauden välistä suhdetta ei sanoiteta riittävästi.

Adrian Thatcher<sup>25</sup> on niin ikään kiinnittänyt erityistä huomiota lasten merkitykseen – tai pikemminkin lasten merkityksen puutteeseen – avioliiton teologiassa. Hänen käsityksensä mukaan lasten merkityksen vähenemiseen on oleellisimmin vaikuttanut koko seksuaalisuuskäsityksen muutos, joka on seurannut erityisesti ehkäisyvälineiden laajasta käytöstä. Hänen mukaansa protestanttiset kirkot kuitenkin vaikenivat ehkäisystä ja katolinen kirkko kieltää sen. Thatcherin mukaan länsimainen yhteiskunta ottaa sen itsestään selvyytenä ja protestanttiset kirkot näyttävät tekevän niin myös teologisesti. Kuitenkin ehkäisy on muuttanut radikaalisti seksuaalisuuden luonnetta sekä naisten ja lasten asemaa. Samalla se on vaikuttanut oleellisesti avioliiton teologiaan.

Thatcherin käsityksen mukaan seksuaalisuudesta on tullut toisaalta yksityisasiasia sen suhteen, miten, milloin ja kenen kanssa sitä tahdotaan toteuttaa; toisaalta seksuaalisuus on julkisuudessa jatkuvasti esillä. Yksitysiksi katsotuilla, seksuaalisuuteen liittyvillä ratkaisuilla on hänen mukaansa kuitenkin julkisia ja näkyviä seurauksia. Käytännössä lapset ovat niitä, jotka kokevat seksuaalietiikan seuraukset. Uskollisuuden tai uskottomuuden,

25 Thatcher 1999, 171–172.



pysyvän avioliiton tai avioeron, yhteis- tai yksinhuoltajuuden vaikutusten ja monien muiden ulottuvuuksien kannalta lapset ovat avainasemassa.

Thatcher lähtee liikkeelle ”kristillisen vapautuksen etiikasta”, jota hänen mukaansa on sovellettava erityisesti naisiin ja lapsiin, joista on tullut nykyisen seksuaalietiikan seurausten kantajia. Hän laajentaa avioliiton teologiaa sen perinteisistä lokuksista käsittämään myös naisten ja lasten aseman. Tällä kohdin hänen kritiikkinsä osuu kohteeseensa. Avioliiton teologia, seksuaalietiikka ja lasten asema ovat olleet usein toisistaan erillisiä teemoja, vaikka niiden liittymäkohdat ovat ilmeiset.

Samoin Julie Hanlon Rubio<sup>26</sup> on tuonut esille lasten merkityksen avioliiton teologiassa. Hän korostaa sekä avioeron negatiivisia seurauksia lapsille että avioliiton teologian historiaa lasten huomioon ottamisen perusteluna. Rubio tuo esiin roomalaiskatolisen teologian ilmaisut Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen dokumenteissa sekä Johannes Paavali II:n kirjoitukset, jotka antavat lapsille oleellisen merkityksen avioliiton teologiassa. Johannes Chrysostomoksen teologian analyysissään hän tuo esiin kolme-yhdessä-lihassa -metaforan (*three-in-one flesh*), joka hänen tulkintansa mukaan on esimerkki mahdollisuudesta löytää perustelut lasten teologisen merkityksen korostamiselle.

Tämä on Thatcherin mukaan<sup>27</sup> välttämätöntä vallitsevassa tilanteessa, jossa lapset joutuvat kärsimään kohtuuttomasti avioliittojen hajoamisesta. Ehkäisyvälineet eivät ole tuoneet pelkästään seksuaalista vapautta lisääntymisestä vaan oleellisemmin lisänneet niiden raskauksien määrää, jotka alkavat tilapäisissä tai lyhytaikaisissa suhteissa. Abortista huolimatta myös tilapäisiin suhteisiin syntyvien lasten määrä on suuri. Kokonaisuuden kannalta tarvittaisiin hänen mukaansa avioliiton teologiaa, joka huomioi sekä seksuaalisuuden muutokset, ehkäisyyn, abortin ja lasten kokemukset että teologianhistorian lähtökohdat traditiossa ja Raamatussa. Thatcherin näkökulma on sekä traditiota ja kontekstuaalisuutta että vapautuksen teologiaa painottava. Hän vetoaa teologian historiassa mm. Tuomas Akvinolaiseen, jonka mukaan haureus on väärin juuri siksi, että se asettaa mahdollisesti syntyvän lapsen vaaraan. Lapselle aiheutettu haitta on lähimmäisen

26 Ks. Rubio 2003, 367. Aivan samaan ristiriitaan kiinnittää huomiota myös Pihkala 2007, 3.

27 Thatcher 1999, 151, 170.

rakkauden vastaista ja siksi karkea synti. Tämä on seurausta siitä, että seksuaalinen himo asetetaan lapsen edun edelle.

Thatcher vaatii sen tutkimustiedon ottamista vakavasti, jonka mukaan lapset kärsivät vakavasti avioliittojen ja -erojen ”sotkuista” ja etiikan puutteesta. Thatcherin kritiikki osuu sekä suomalaiseseen että englantilaiseen avioliittoteologiaan, koska molemmista puuttuu avioliittoa koskevien ratkaisujen ja teologian tarkastelu erikseen lasten näkökulmasta. Erityisesti tämä koskee suomalaisia vihkikaavoja, joissa lapset jäävät huomioon ottamatta lähes kokonaan. Myös samaa sukupuolta olevien pariin vihkikysymystä on arvioitu usein vain aikuisten yksilöllisten oikeuksien näkökulmasta.

## 10.10 Siunauksen tulkinta osana avioliittoon vihkimistä ja avioliittoa

Siunaus on ollut keskeinen käsite juutalaiskristillisessä perinteessä. Luomiskertomuksen kuvaus miehen ja naisen siunaamisesta muodostaa lähtökohdan sekä Jumalan ja ihmisen suhteelle että Jumalan suhtautumiselle miehen ja naisen väliseen liittoon. Vanhassa testamentissa siunaus (hepr. *berakha*) on koko elämää koskettava, menestyksenä ja rauhana ilmenevä Jumalan lahja. Siunauksen vaikuttaa Jumalan eläväksi tekevä sana, mikä merkitsee myös Jumalan läsnäoloa. Jumalan siunaus on luonteeltaan pysyvä eikä sitä voi peruuttaa. Siunaus voi siirtyä sukupolvelta toiselle, jopa kaikille maailman kansoille.<sup>28</sup>

Siunaus liittyy läheisesti kahteen muuhun keskeiseen käsitteeseen, liitto (*berit*) ja rauha (*shalom*). Uudessa testamentissa siunaus (*eulogia*) esiintyy paitsi Vanhan Testamentin kuvaamassa merkityksessä myös uusissa yhteyksissä. Jeesus on luvattu siunaus, hänen seuraajansa ovat Isän siunaamia ja perivät siunauksen.

Leivän siunaamisesta muodostuu uusi merkitys: siunaus on uuden merkityksen antamista ja lupauksen liittämistä siunattavaan. Siunaamisesta tulee toimitus, konsekraatio. Paavali puhuu useita kertoja Hengen siunauksesta tai Kristuksen siunauksesta. Näillä hän viittaa sekä uuteen elämäänsä uskossa että armolahjoihin.

28 1. Moos. 12:2–3; 26:3–4, 28:13–15.

Kreikan kielen ilmaisuna eulogein liittää siunauksen kiitokseen ja ylistykseen, joita se myös sanana tarkoittaa. Latinan kielen sana *benedictus* on tuonut edellisiin lisämerkityksen siunaavasta sanasta, joka vaikuttaa lupaamansa hyvän.

Luterilaisen käsityksen taustaksi on syytä tarkastella lyhyesti Lutherin käsitystä siunauksesta vihkimisen yhteydessä. Lutherin vihkikaava sisälsi ajatuksen, jonka mukaan julkinen kihlaus tapahtuu maallisen järjestyksen mukaan kirkon ulkopuolella tai ovella. Kirkollisen vihkimisen olennaisin sisältö olivat hänen mukaansa vihkimisen jälkeinen siunaus ja esirukous. Isossa katekismuksessa Luther kuvaa, kuinka Jumala antaa siunauksensa ja armonsa avioliittoon.<sup>29</sup>

Armon liittäminen siunaukseen kuvaa, kuinka laajasti Luther ymmärsi sekä Jumalan toiminnan että avioliiton: Jumala vaikuttaa luomassaan todellisuudessa sekä ulkoisen järjestyksen että armon ja evankeliumin välityksellä. Avioliitossa molemmat ulottuvuudet – sekä ulkoisen järjestyksen säilyttäminen että Jumalan sanan tuoman siunauksen julistaminen – toteutavat Jumalan tahtoa. Tässä merkityksessä niin kirkollinen vihkiminen kuin elämä avioliitossa kuuluvat sekä maalliseen regimenttiin, Jumalan toimintaan ulkoisen järjestyksen alueella, että hengelliseen regimenttiin, armon ja evankeliumin alueelle - mikäli regimenttioppi myöhempänä konstruktiona edes soveltuu Lutherin avioliittoteologian tulkintavälineeksi.

Jo yksi lainaus ilmaisee, miten Lutherilla esiintyy sekä ehdoitta saatava aviopuolisoiden siunaus että Jumalan tahdon noudattamisesta seuraava siunaus. Niiden yhteen liittyvä luonne on kuitenkin ilmaistu selvästi. Kyse on aviopuolisoiden kuuluvasta siunauksesta ja sen säilymisestä.<sup>30</sup> Siunattuna säilyminen, *gesegnet bleiben*, on oleellinen käsite, joka jää puuttumaan suomalaisista vihkikaavoista, ja tämä puute luo ristiriitaisen vaikutelman siunauksen sisällöstä.

29 "– – dazu wuerde er seinen segen und gnade geben, das man lust und freude davon hette." WA 30, I, 163.

30 "Darumb so leitet man auch Braut und Breutgam zur Kirchen, das sie offentlich bekennen, sie tretten nach Gottes ordenung jnn den heiligen Ehestand, das sie nicht ein Hurnehe füren wollen werden auch gesegnet und zweiffeln auch gar nicht, sie sind von Gott gesegnet, Da mügen sie aber wol zu sehen, das sie gesegnet bleiben, jhren Ehestand, wie Eheleuten gebüret, Gott fürchtig, rein und unbefleckt füren, so werden sie wol gesegnet bleiben." WA 49, 802.

Lutherin käsityksen mukaan Jumala antaa joka tapauksessa siunauksensa avioliittoon, joka on hänen tahtonsa mukainen elämänmuoto eli ulkoinen järjestys. Jo tämän siunauksen vastaanottamisessa uskolla on oleellinen merkitys (und zweifeln auch gar nicht). Puolisoiden vastuulle jää, voivatko he säilyttää siunauksen. Siinä oleellinen tekijä on ”Jumalan pelkääminen” (*Gott fürchtig*), joka sisältää uskon ja luottamuksen, sekä avioliiton puhtauden säilyttäminen. Lutherille ominainen uskosta lähtevä kokonaistulkinta on näkyvässä tässä sitaatissa, joka tuo esille avioliiton teologian liittymisen uskon perusmerkitykseen kristityn elämässä. On huomattava, että ilman uskoa siunausta ei voi ottaa vastaan eikä sitä voi säilyttää. Siunaus on siten kristittyjen avioliiton erityispiirre, joka mahdollistuu vain uskon kautta.

Uskon merkitys avioliiton toteutumisessa ja siunauksen vastaanottamisessa on jäänyt suomalaisissa vihkikaavoissa ilmailematta. Onko tämän ratkaisun taustalla perusolettamus, että avioliitto on itsessään maallinen elämänmuoto, jota ei halutakaan sitoa uskon todellisuuteen, vaikka siihen olisi perusteet niin Lutherin avioliittokäsityksessä kuin muiden kirkkojen avioliiton teologiassa?

Englannin kirkon dokumentti *Marriage* vuodelta 1999 mainitsee kolme siunausta (*blessings*), jotka on perinteisesti liitetty avioliittoon. Ne ovat lasten synnyttäminen ja kasvatusta, luonnollisten vaistojen ja tunteiden oikea suuntaaminen sekä keskinäinen seura, apu ja lohdutus. Ilmaisun sisällöllisesti samansuuntainen kuin Lutherin sanoitus Isossa katekismuksessa, jossa hän ensin kuvaa avioliiton tarkoitukset ja liittävät ne sitten siunauksiin, jotka Jumala on sisällyttänyt avioliittoon. Usko tässä yhteydessä on luonnollisesti Kristus-uskoa ja sillä tavoin Luther sitoo luomisen ja lunastuksen toisiinsa avioliittokäsityksessään.

Siunaus liittyy myös siihen, miten vihittävät nähdään osana seurakuntaa. Englannin kirkon vihkikaavoissa vihittävät eivät ole kirkollisessa vihkimisessä vain morsiamen ja sulhasen ominaisuudessa, vaan heidät nähdään ensisijaisesti kirkon kastettuina jäseninä, joille pyydetään samaa, mitä muutenkin kirkon rukouksessa jäsentensä puolesta. Osallisuus Jumalan rakkautesta on avioliiton siunaus. Uskon ja rakkauden toteutuminen puolestaan merkitsevät osallisuutta iankaikkisen elämän siunauksista.

Näin siunaus ja Jumalan tahto liitetään toisiinsa kolmiosaisena ketjuna, jossa siunaus on kaiken alku, avioelämän mahdollistaja ja myös päämäärä, joka toteutuu iankaikkisessa elämässä. Avioliiton teologian kannalta olennainen perusrakenne nousee esille: lahjaksi saatu ja kilvoituksessa

säilytetty usko toimii liittymäkohtana Jumalan rakkauteen, joka mahdollistaa avioliiton tarkoitusten toteutumisen.

Sekä Lutherin teologian, Suomen ev.lut. piispojen, että Englannin kirkon julkaisujen valossa siunaus linkittyy kokonaistulkintaan uskosta ja rakkaudesta, jolloin siunaus edellyttää vastaanottajalta liittymistä kirkon uskoon. Avioliiton siunaaminen ei ole pelkästään jo olemassa olevan suhteen tai instituution siunaamista, vaan se liittää vihityt kirkon uskon mukaiseen kokonaistulkintaan uskosta, rakkaudesta ja avioliitosta. Tämän tulee myös olla kuultavissa kirkollisessa vihkimisessä ja avioliiton siunaamisessa. Kirkollista vihkimistä tai siunaamista ei tarvita lainkaan, ellei se perustu kokonaistulkintaan elämästä osana Jumalan valtakuntaa. Tässäkin mielessä kirkon tulkinta avioliitosta on perustavasti erilainen kuin valtion. Vihkikeskustelun ja vihkimisiä koskevan informaation on tältä osin oltava selkeä.

Lutherin mukaan ensimmäisen siunauksen oikeaa käyttöä on halu saada ja kasvattaa lapsia. Merkki siunauksen heikentymisestä on ihmisen vähentynyt halu vanhemmuuteen. Tällä Luther viittasi ennen muuta luostarielämän suosioon ja asemaan. Voi kysyä, onko nykyajan työelämässä vastaavanlaisia piirteitä. Edellytetään niin voimakasta omistautumista ja keskittymistä työhön, että ihmisten halu ja mahdollisuudet vanhemmuuteen vähenevät.

Lutherin kirjoituksissa lisääntymisen ja hedelmällisyyden siunaus laajenee koskemaan kaikkea ajallista hyvää. Puoliso, koti, lapset, hyvä hallitus, turvallisuus, yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus, riittävä toimeentulo jne. ovat Jumalan siunauksia ihmisille. Toisin sanoen kaikki, mitä ihmisellä on, on Jumalan lahjaa ja perustuu hänen siunaukseensa.

Siunaus ei ole oikeastaan hyväksyntää ilmaiseva tapahtuma vaan se toteutetaan Jumalan sanan ja rukousten muodossa liittämällä avioliitto ja perhe Kristus-uskoon perustuvaan kokonaistulkintaan elämästä. Se tapahtuu muun muassa rukoilemalla, että Jumalan hyvä tahto tapahtuisi eikä

itsekkyyks, synty ja Jumalan vihollinen, perkele pääsisi voitolle. Siunaus on Jumalan hyvän tahdon pyytämistä ja pahan vastustamista.<sup>31</sup>

## 10.11 Avioliiton siunaamisen kaavasta

Sisällöllisesti avioliiton siunaamisen kaavan ja vihkikaavan välillä on löydettävissä eroja, jotka tekevät väitteen kirkollisen vihkimisen ja avioliiton siunaamisen teologisesta samanlaisuudesta kyseenalaiseksi. Merkittävin ero koskee vihkikysymyksiä, joiden sanamuodossa ei vuoden 1984 siunauskaavan versiossa ollut kuin yksi vaihtoehto, joka ei sisällä avioliiton

31 ”Tähän asti on munkit ja nunnat siunattu säätyynsä ylen juhlallisesti, vaikka se sääty on jumalaton ja pelkkää ihmisten keksintöä, sillä kun ei ole mitään perustetta Raamatussa. Kuinka paljon enemmän meidän tuleekaan kunnioittaa pyhää aviosäätystä! Se on paljon ihanammin kaunistettava siunauksin ja rukouksin. Vaikka se on maallinen sääty, sillä on puolellaan Jumalan sana. Se ei ole ihmisten keksimä eikä säätämä kuten munkkien ja nunnien sääty. Avioliittoa on sata kertaa mieluummin pidettävä hengellisenä säätynä kuin luostarielämää, jota pikemminkin olisi pidettävä kaikkein maallisimpana ja lihallisimpana säätynä, koska sen on keksinyt ja säätännyt liha ja veri tyystin maallisen järjen ja ymmärryksen mukaiseksi.”

”Herra Jumala, sinä joka olet luonut miehen ja naisen ja säätännyt, että heidän on solmittava avioliitto, sinä joka siunaat heitä antamalla kohdun hedelmää ja annat avioliiton kuvata rakkaan Poikasi Jeesuksen Kristuksen ja kirkon, hänen morsiamensa, välisen rakkauden salaisuutta, me rukoilemme sinua, että pohjattomassa hyvydessäsi estäisit tämän luomuksesi, säädöksesi ja siunauksesi vääristymästä ja turmeltumasta ja että armossasi varjelisit sen keskuudessamme Jeesuksen Kristuksen, meidän Herramme kautta. Aamen.” (Martti Luther, Vähän katekismuksen liite, avioliittoon vihkiminen. Ks. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. (BELK.) Suom. Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat. Helsinki: SLEY-Kirjat.

Vrt. Nikkanen, 2007, 147–8: ”Avioliitto on luonteeltaan pyhä ja Jumalan käskyyn perustuva. Perhe mahdollistaa ihmisen lisääntymisen, antaen ulkoiselle työlle ja lasten kasvatukselle sosiaalisen struktuurin. Perheen piiriin kuuluva elämä on riippuvainen kirkosta, sillä jumalanpalveluksen ja saarnaviran välittämä Jumalan sana antaa perheessä tapahtuvalle ulkoiselle kuuliaisuudelle muodon. Perhe on riippuvainen persoonallis-onttisesta partisipaatiosta. Tämä ilmenee myös siten, että langenneessa tilassa perhettä koskeva tieto on riippuvainen teologiasta.” Tiivistelmäsiivu: ”Tutkimuksen lopputulos on, että Lutherin mukaan kirkon ja perheen sosiaaliset järjestykset ovat Jumalan luomisessa välittömästi asettamia ja pysyväisluontoisia.” ”Tämän ja tutkimuksen fundamentaaliteologisen osuuden perusteella voidaan todeta, että Lutherin mukaan kristillinen teologia sisältää sellaista erityistä viisautta, jonka perusteella kirkolla voi olla itsenäisiä, teologisesti perusteltuja kantoja ihmisen sosiaalisen elämän normeihin ja struktuureihin.”

elinikäisyyden ominaisuutta. Sormuksia ei käytetty kaavan 1984 mukaan, vaikka niihin liittyvä rukous oli sama. Näin sormukseen liittyvä rukous ja symboliikka jäi pois.

Avioliiton siunaamisen haluttiin uudessa kaavassa 2003 olevan lopulta selvästi lähempänä vihkikaavaa. Tähän ratkaisuun päädyttiin saadun palautteen perusteella vastoin käsikirjakomitean kantaa, jonka mukaan vihkiminen ja avioliiton siunauskaava olisi tullut erottaa muotonsa puolesta toisistaan. Sillä olisi haluttu korostaa avioliiton siunaamista.<sup>32</sup> Kaikkien toimitusten jumalanpalvelusluonne oli kuitenkin periaatteena vahvempi, ja käsikirjavaliokunnan ehdotuksessa kaavat rakennettiin samalla pohjalle. Tarkempi argumentointi jäi kuitenkin dokumentoimatta, sillä saatu palaute on ainut peruste, joka ilmoitetaan. Avioliiton siunaamisen ja avioliittoon vihkimisen välisestä teologisesta erosta oli olemassa kaksi erilaista näkemystä.

Vaikka avioliiton siunaamisen kaava vuodelta 2003 pyrittiin laatimaan muodoltaan mahdollisimman samankaltaiseksi kuin vihkikaava, niiden sisällössä on kuitenkin joitakin eroja. Samoin kuin edellisessä käsikirjassa siunauskaavan kysymyksistä puuttuu vaihtoehto, jossa avioliiton elinikäisyys olisi esillä. Kysymysten sanamuodossa on pyritty samankaltaisuuteen siten, että molemmat siunattavat vastaavat tahdon. Kysymys kohdistuu vihkimisestä poiketen uskollisuuden ja rakkauden osoittamiseen avioliitossa. Myös sormuksien käyttö ja merkitys liiton symbolina jäävät pois kuten edellisessä kaavassa. Kolmanneksi rukousten sanamuodoissa on tehty muutoksia siten, että siunaamisessa Kristusta ei mainita rakkauden lähteenä vaan Jumala. Lisäksi viittaus Kaanaan häihin on jäänyt pois. Kristusta ei pyydetä siunauskaavan rukouksessa vieraaksi häijuhlaan kuten vihkikaavassa. Luonnollisesti siunaamisen kaavassa ei ole mukana avio- puolisoiksi julistamista tai avioliiton vahvistamista, koska avioliitto on jo aiemmin solmittu muualla.

Näitä eroja lukuun ottamatta avioliiton siunaamisen ja avioliittoon vihkimisen kaavat ovat muuten samankaltaiset. Luetellut erot ovat sikäli merkittäviä, että ne koskettavat avioliiton perustavia ominaisuuksia: elinikäisyyttä, suhdetta Kristuksen rakkauteen ja yhteen liittämisen merkitystä. Jos siunauskaava on tarkoitettu teologiselta sisällöltään yhtäpitäväksi vihkikaavan kanssa, tuo tarkoitus ei täysin toteudu. Toinen vaihtoehto on

32 Kkptk 2003, kevät, II, 10.

tulkita, että kaavan laatijoilla on ollut siunauskaavalle eri tavoitteet kuin vihkikaavalle, vaikka ne eivät käy dokumenteista ilmi.<sup>33</sup>

Englannin kirkossa käsikirja *CW 2000* sisältää suomalaista avioliiton siunaamisen kaavaa vastaavan kaavan siviiliavioliiton siunaamiseen ja pyhittämiseen. *An Order for Prayer and Dedication after a Civil Marriage*<sup>34</sup> hyväksyttiin käyttöön jo 15 vuotta aikaisemmin yhtenä ratkaisuna eronneiden vihkimistä koskevaan ongelmaan. Kun vihkimisessä käytetään ilmaisuja *bless, wedding*, tämän kaavan lähestymistapaa kuvaavat ilmaisut *dedicate, consecrate, empower*, jotka ovat terminologisesti erilaisia kuin vihkimisessä. Ne tuovat esiin siunauskaavan merkityksen jo solmitun avioliiton suhteen. Avioliiton siunauksessa puoliset turvautuvat Jumalaan, pyhittävät avioliittonsa ja saavat Jumalan armon avuksi ja voimaksi.

Tätä kaavaa ehdotetaan käytettäväksi silloin, kun avioliiton solmiminen kirkossa ei ole ollut sopiva ratkaisu. Sen tarkoitus ei ole korvata kirkollista vihkimistä, vaan tarjota mahdollisuus aloittaa yhteinen elämä jumalanpalveluksella. Myös tämän mahdollisuuden käyttö edellyttää harkintaa, sillä samoilla perusteilla kuin kirkollinen vihkiminen ei ole tullut kysymykseen myös avioliiton siunaaminen voi olla käymätön vaihtoehto.<sup>35</sup>

Tätä kaavaa suositellaan käytettäväksi myös eron jälkeiseen uuteen avioliiton vihittäessä. Tämä toimitus on toisaalta avoin kaikille, jotka haluavat pyytää siunausta ja pyhittää (*dedicate to*) Jumalalle yhteisen elämänsä. Esipuheessa on itse asiassa samoja aineksia kuin vihkikaavassa. Siinä viitataan Raamatun opetukseen avioliitosta, Kristuksen ja seurakunnan yhdistymiseen rakkaudessa ja avioliiton elinikäiseen luonteeseen, ja näiden kaikkien ominaisuuksien ilmaistaan olevan jo solmitun avioliiton tarkoitus.

Toimituksen pyytämisen motiivi on kuvattu haluksi elää Kristuksen seuraajina, jotta kirkon rukoukset voisivat vahvistaa puolisoita avioliittolupausten toteuttamisessa. Tämä sanamuoto viittaa huomattavasti tarkemmin siunattavien intentioon kuin toimitusta esittelevät sanamuodot, joiden mukaan se on avoin kaikille. Kuitenkin kaavan sisältö on kirkollisen vihkimisen kaavan kanssa yhtäpitävä. Se sisältää myös sormusrukouksen ja kysymykset, jotka vastaavat muodollisesti suomalaista avioliiton siunaamisen

33 Yli-Opas 2010, 244–245.

34 SPD 1985.

35 Yli-Opas 2010, 245.



kaavaa. Sormusta ei anneta enää uudelleen, vaan käsi ojennetaan kohti pappia sormusrukouksen ajaksi. Esipuheen jälkeen on rippi ja synninpäästö (*Prayers of Penitence*), joita ei ole vihkikaavassa – eikä vastaavissa suomalaisissa versioissa. Synninpäästö korostaa anteeksiantamuksen ja armon merkitystä ja tuo esiin kaavan yhden käyttötarkoituksen eronneiden siviililiittojen siunaamisessa.

Englannin kirkko on korostanut pastoraalista vastuutaan eronneista ja eroon liittyvän syyllisyyden hoitamisesta, ja tämä on tullut näkyväksi myös tässä kaavassa. Synninpäästö on mukana myös siksi, että toimitus voi jatkua ehtoollisenvietolla. Pyhittäminen (*The Dedication*) alkaa kysymyksellä, johon vastaamalla siunattavat ilmaisevat liittyvänsä kirkon käsitykseen avioliitossa solmitusta liitosta ja tehdyistä lupauksista. Kirkon käsitys avioliitosta sanoitetaan samoin kuin CW:ssa ja jo BCP:ssa miehen ja naisen väliseksi liitoksi, joka kestää kuolemaan asti vaihtelevista tilanteista huolimatta. Sekä ripissä että avioliiton pyhittämisessä näkyy kaavan tausta. Se oli tarkoitettu erityisesti eronneiden vihkimiseen. Avioliiton siunaamisen kaava Englannin kirkossa välittää samanlaisen kuvan avioliitosta kuin kirkollinen vihkiminenkin.

## 10.12 Ekumeeniset yhteydet

Olen aikaisemmin artikkelissani ”Avioliiton teologia ekumeenisena kysymyksenä”<sup>36</sup> tuonut esille, kuinka avioliiton vihkimistä ja avioliiton teologiaa koskevissa muutosprosesseissa on toisaalta mahdollisuus hyödyntää ekumeenisissa neuvotteluissa käytettyjä metodeja ja toisaalta välttämättömyyttä noudattaa jo tehtyjä sopimuksia menettelytavoista. Jälkimmäinen koskee erityisesti Porvoon ekumeenisen yhteisön jäsenkirkkojen kanssa saavutettua yhteyttä: ”Porvoon yhteinen julkilausuma ja siinä ilmaistu ekumeeninen yhteys on historiassa poikkeuksellinen. Siinä lausuttu sitoutuminen ’perustamaan sopivia muotoja käydä kollegiaalisia ja konsiliaarisia neuvotteluja uskoa ja kirkkojärjestystä, elämää ja työtä’ koskevissa asioissa on toteutunut käytännössä avioliittoa koskevassa keskustelussa ja

36 Yli-Opas 2017.

päätöksenteossa ehkä heikommin kuin sitä laadittaessa ajateltiin”.<sup>37</sup> Nyt olisi sopimuksen mukaiseen neuvotteluprosessiin vahva ja riittävä syy, kun käsikirjaamme mahdollisesti uudistetaan.

Kun Englannin kirkko otti käyttöön uusimman liturgisen aineiston, *Common Worship* ja siihen sisältyvän vihkikaavan vuonna 2000, liturginen uudistustyö oli merkittävä muutos sekä kielellisesti että sisällöllisesti. Silti todettiin erikseen, ettei *Common Worship* merkitse avioliittoteologian muutosta vaan uutta ilmaisua samasta avioliiton opista kuin *Common Prayer Book*:ssa oli aiemmin ilmaistu.

Vastaavasti meillä on nyt syytä määritellä, onko kyseessä avioliiton teologiaa koskeva tietoinen muutosprosessi vai kielellinen, liturginen, opeuksellinen, kirkon missioon liittyvä, avioliiton asemaa puolustava tai jokin muu muutosmotiivi.

## 10.13 Yhteiskunnan ja toimintaympäristön muutokset

Syntyvyyden huomattava väheneminen ja avioliiton solmimisen harvinaistuminen (myös siviilivihkimisen) on muuttanut avioliittoon ja vanhemmuuteen suhtautumista. Kirkon parisuhdetyö on laajentunut huomattavasti ja aviopuolisoiden välistä dynamiikkaa ymmärretään nyt enemmän kuin edellisten vihkikaavojen uudistusprosessien aikana. Tämä kokemus voidaan nyt liittää osaksi valmisteluprosessia. Sama koskee ihmiskäsityksen sanoittamista. Muuten on vaarana, että avioliittokäsitys sirpaloituu erilaisiksi mielikuviksi, jotka muodostuvat lähestymistavan mukaisesti. Kokemustietoa ja -taitoa on huomattavan paljon. Vihkikaavan ei pidä muodostua näistä kokonaan erilliseksi ilmaisuksi, joka kuitenkin määrittelee vahvasti sitä, mitä avioliitolla kirkossa ymmärretään.

Samaa sukupuolta olevien pariin tilanne muuttui oleellisesti sukupuolineutraalin avioliittolain myötä. KHO:n mukaan kaikilla uskonnollisilla

37 PorYJ § 58, viii. Ks myös § 28: ”– – Se sisältää yksimielisyyden uskosta, ja yhteisen sakramenttien vieton, jota tukee yhteinen virka, sekä kollegiaaliset ja konsiliaariset muodot käydä neuvottelija uskon, elämän ja todistuksen kysymyksistä. Nämä yhteyden ilmaukset voivat vaatia myös muutoksia kirkon lakeihin ja sääntöihin.”

yhdyskunnilla on kuitenkin itsenäinen oikeus päättää, vihkivätkö ne avioliittoon samaa sukupuolta olevia pareja. KHO perustelee päätöstään sillä, että avioliittolain muutoksen esitöissä korostettiin, ettei muutoksella ole tarkoitus puuttua uskonnollisten yhdyskuntien oikeuteen määrätä kirkollisen vihkimisen ehdoista. Oikeus perustuu viime kädessä perustuslaissa turvattuun uskonnolliseen yhdistymisvapauteen.

Korkein hallinto-oikeus totesi, että ennen avioliittolain muutosta luterilaisen kirkon kanta oli, että avioliitto on miehen ja naisen välinen. ”Kirkkokäsikirjan avioliittoon vihkimistä koskevaa kaavaa, jonka sanamuoto viittaa vain miehen ja naisen väliseen avioliittoon, ei ollut avioliittolain muuttamisen jälkeen muutettu”, KHO:n päätöksessä todetaan. Juridisestikin on siis todettu mahdolliseksi, että kirkko säilyttää oman, yhteiskunnasta poikkeavan käsityksen avioliitosta.<sup>38</sup>

## 10.14 Vihkikaavan tehtävästä

Vihkikaavan sanoitukset ovat huomattavasti useammin seurakuntalaisten kuultavissa kuin esimerkiksi piispojen erilliset kannanotot tai katekismus<sup>39</sup>. Koska kirkolla on ja tulee olla oma käsitys avioliitosta, vihkikaavalla on myös opetuksellinen ja missionaarinen tehtävä. Tuo tehtävä korostuu jatkossa yhä enemmän, kun monikulttuurisuus ja perheiden monimuotoisuus lisääntyvät. Onkin syytä tarkastella vihkikaavaa *sekä* vihkijöiden työtä ohjaavana, käytännöllisenä ja teologisena, ohjeellisena asiakirjana *että* osana kirkon missiota, ulospäin suuntautuvana viestinä, sanoituksena, mistä avioliitossa on kysymys. Kummassakin merkityksessä vihkikaavan uudistamisen tavoite on määriteltävä. Tässä määrittelyssä on asetettava rinnakkain avioliiton tarkoitukset, tehtävät ja sen teologinen perusta niiden kontekstuaalisten tekijöiden kanssa, jotka yhteiskunnan ja kirkon muutosprosessissa ovat nyt merkittäviä.

Jos vihkikaavan teologinen sisältö (esim. avioliitto Jumalan lahjana ja järjestyksenä) jää harkinnanvaraisesti ilmaistavaksi tai sitä ei ilmaista lainkaan, ero on merkittävä verrattuna sellaiseen vihkikaavaan, jossa keskeinen

38 KHO: 2020:97.

39 Kat 00.

merkityssisältö ilmaistaan joka tapauksessa esimerkiksi johdantopuheessa. Avioliiton teologian loogisen ja kokonaisvaltaisen ilmaisun kannalta on oleellista löytää toimiva ratkaisu. Tästä tullaankin seuraavaan näkökulmaan:

## 10.15 Vihkitoimitus kirkon opetuksen ja mission välineenä sekä siirtymäriittinä

Tuomo Mannermaa<sup>40</sup> kirjoittaa sanan kuvallisuudesta ja kuvien sanallisuudesta viitatessaan Lutherin sana- ja kuvateologiaan. Toisin sanoen sanalliset sekä symboliset ja kuvalliset elementit tarvitsevat toisiaan ja ne toimivat toistensa tulkkeina. Vihkimisen tehtävä ei toteudu yksin sanallisena eikä pelkästään kuvallisena eli symbolisena riittinä. Usko ja rakkaus toimivat toimituksen kriteereinä ja usko kriteerinä tarkoittaa, että ”vain sisällöllisesti oikea kuvallinen riitti voi toimia sakramentaalisena merkinä, joka asettaa läsnä olevaksi todellisuuden, jota se merkitsee.”

Rakkaus puolestaan toimituksen kriteerinä tarkoittaa, että ”on asetuttava ihmisten sijaan ja sekä affektin että järjen avulla etsittävä mitä itse tarvitsisi heidän tilanteessaan.” Mannermaa esittää artikkelissaan edelleen, kuinka ”avioliittoon vihkimisen yhteydessä voitaisiin ottaa huomioon ne uhkakuvat maailman tulevaisuudesta, jotka hallitsevat ihmisten mielissä ja jotka monin tavoin särkevät luottamusta kristillisen avioliittokäsityksen mielekkyyteen ja välittää näin ihmisille uskoa ja toivoa.”

Tämä näkökulma perustelee hyvin, miksi vihkitoimituksen puheen tulee olla kontekstuaalinen ja toteuttaa rakkauden kriteeriä kunkin toimituksen omilla ehdoilla. Koska ”uskon kriteeriin” kuuluu uskon pysyvyys, evankeliumin mukaiset ”sisällöllisesti oikeat kuvat” olisivat ehkä vihkikaavan pysyviä, aina eksplikoituja osia.

Simo Peura avaa Lutherin teologiaa avioliitosta seuraavasti: ”erityisesti avioliittoon vihkimisessä voidaan huomata, että riitti perustellaan luterilaisessa teologiassa ihmisen luotuisuuteen kuuluvalla tarpeella ja rakkauden periaatteella, mutta samalla on kysymys myös uskon kilvoituksesta ja kristillisestä elämänmuodosta.”

40 Tästä aiheesta on esitetty eri näkemyksiä mm. TA:n numerossa 3/1996, mm. tässä mainitut Mannermaa ja Peura.

## 10.16 Avioliittoon vihkimisen yhteys kasteeseen

Bennettin ajattelussa<sup>41</sup> on esillä vahva yhteys kasteeseen, joka avioliittoon vihkimisen lähtökohtana merkitsee sekä perheen että seurakunnan suurempaa yhteisöllistä merkitystä. Avioliittoon vihkiminen liittyy sekä vihitävät että heidän perheensä osaksi jo kasteessa muodostunutta sidettä kirkkoon ja paikalliseen seurakuntaan.

Tämä näkökulma on jossain määrin yhtäpitävä kasteeseen perustuvan kasuaaliteologian kanssa, jonka mukaan kaikkia toimituksia, myös avioliittoon vihkimistä, on tarkasteltava kasteen sakramentin jatkumona. Kirkollinen avioliittoon vihkiminen on tällöin kasteen toteutumista vihittävien elämässä eli oman elämän pyhittämistä ja kasteen lahjan käyttämistä. Peura<sup>42</sup> kirjoittaa: "Kristitty tarvitsee tukea, jotta hän avioliitossaan kykenee toteuttamaan kutsumustaan elää rakkauden vaatimuksen mukaisesti." ... "On ilmeistä, että mies ja nainen tarvitsevat avioliittonsa onnistumiseksi myös ulkoista riittä, jonka avulla he ilmaisevat ulkopuolisille keskenään tekemänsä sopimuksen sisällön, päätöksensä luopua omasta itsestään toisen hyväksi, ja näin sitoutuvat myös julkisesti antamaansa uskollisuudenlupaukseen. Kristittyjen kommuunion tehtävänä on puolestaan tukea esirukouksin aviopuolisoja näiden täyttäessä toisilleen antamaansa uskollisuudenlupausta."

Niin avioliitolla kuin avioliittoon vihkimisellä on yhteisöllinen ulottuvuus, joka liittyy puoliset seurakunnan osaksi toteuttamaan kasteessa saamaansa lahjaa elää kristittynä. Seurakuntayhteisön tehtävä on puolestaan tukea perheitä ja avioliittoja. Tämä dialoginen, kaksisuuntainen suhde voisi tulla näkyviin myös kirkollisen avioliittoon vihkimisen sanoituksissa. Eihän kirkollisessa toimituksessa voi olla kyse pelkästään yhteiskunnallisen instituution ylläpidosta.

41 Ks. edellä alaluku 10.7.

42 Peura 1996.

## 10.17 Vihkikaavan rakenteesta

Väitöskirjatutkimuksessani kiinnitin huomiota, kuinka muutamat avioliiton teologian keskeiset sisällöt muuttuivat sen mukaan, mikä vaihtoehto kaavan toteutuksessa valittiin. On mielestäni aika erikoista, että kaavan vaihtoehdot tarjoavat mahdollisuuden tulla vihityksi joko niin että avioliitto mainitaan tarkoitukseltaan elinikäiseksi tai sitten niin, ettei ”kestosta” mainita mitään.

Rukousvaihtoehdot ovat varmastikin välttämättömiä erilaisten tilanteiden vuoksi, mutta niissäkin tulisi olla jokin perussisältö, joka kuuluu kaikkiin rukouksiin, vaikka sanamuodot vaihtelisivat.

Nykyisessä vihkikaavassa<sup>43</sup> virsi on vaihtoehtoinen toteutusmahdollisuus, vaikka Kirkollisten toimitusten opas erikseen opastaakin, että ainakin yksi virsi vihkitoitimuksessa tulisi olla.<sup>44</sup> Tämänkin ratkaisun tulee sisältyä jo itse vihkikaavaan koska käytännössä erilliset oppaat eivät ole kaikilla käytössä ja harvemmin vihkivät papit toimivat muutenkin pelkästään kaavan mukaisesti. Erillinen Kirkollisten toimitusten opas on silti tarpeellinen monestakin syystä.

Rakenteeseen liittyvä kysymys on myös luettavien raamatunkohtien valinta ja niiden käyttötavat.<sup>45</sup>

## 10.18 Morsiusmessun kaavasta

Nykyisessä kirkollisten toimitusten kirjassa morsiusmessu on oma kokonaisuutensa, jossa on noudatettu messukaavan järjestystä. Aikaisemmassa käsikirjassa oli jo mahdollisuus liittää ehtoollisenvietto vihkikaavan loppuosaan, mutta erillinen morsiusmessun kaava oli 2003 ensimmäistä kertaa mukana. Uudistustavoitteiksi todettiin silloin myös Raamatun käytön vahvistaminen, vaihtoehtoisuuden ja monimuotoisuuden lisääminen, virren aseman vahvistaminen sekä liturgisen kielen uudistaminen. Kielellinen uudistus koettiin välttämättömäksi pelkästään jo uusien raamatunkäynnösten vuoksi.

43 Ktk 03.

44 KTO 06.

45 Väitöskirjassani on eritelty eri raamatunkohtien käyttö aiemmissa vihkikaavoissa. Yli-Opas 2010, 247–251.

## 10.19 Samaa sukupuolta olevien parien kirkollisesta vihkimisestä

On edelleen kiinnitettävä huomiota siihen, millaisia teologisia edellytyksiä avioliiton käsitteen ja kirkollisen vihkimisen soveltaminen samaa sukupuolta oleviin pareihin vaatii ja millaisia seurauksia siitä olisi. On ilmeistä, että yhteiskunnalliset muutokset asenteissa ja arvoissa sekä ihmiskäsityksessä ovat niin laaja-alaisia, ettei tilannetta voida ymmärtää ilman laajempaa analyysiä, miten käsitys ihmisyyhteisöstä ja -yksilöstä on muuttunut. Käymme keskustelua kirkollisesta vihkimisestä kontekstissa, joka on erittäin monimuotoinen ja alati muuttuva.

Osa muutoksista on positiivisia ja osa herättää suurta huolta, vaikka sen huolen aihe eri tavalla ajattelevilla vaihtelee paljon. Avioliitto ja perhe on yhteiskunnan perusyksikkö. Se on instituutiona yleisinhimillinen. Koskaan se ei kuitenkaan ole koskettanut kaikkia eikä sen ulkopuolelle jääminen ole poikkeuksellista. Osa on jäänyt sen ulkopuolelle vapaaehtoisesti, osa vastentahtoisesti.

Keskustelussa on esitetty argumentteja, jotka eivät varsinaisesti sovellu tällaisen tilanteen ratkaisuun, jossa on kyse kirkon oikeudesta itse säädellä oppiaan ja käytäntöjään. Valtiollinen ratkaisu ei itsessään merkitse kirkon oman käsityksen muuttamista. Kirkolla on itsenäinen ratkaisovalta oppinsa ja käytäntöjensä suhteen. Silloin, kun kirkko poikkeaa lainsäädännön asettamista ehdoista, sen on perusteltava sitä opillisesti.<sup>46</sup> Sopivana esimerkkinä tästä voidaan pitää katolisen kirkon selibaattikäytäntöä. Vaikka papilla on lain mukaan oikeus solmia avioliitto, hän on pappisvihkimyksen ottaessaan sitoutunut selibaattiin ja luopunut lain suomasta oikeudesta. Vetoaminen ihmisoikeuksiin tai yksilölliseen oikeuteen rakastua, kehen haluaa, ei tavoita argumenttina tuon tilanteen varsinaista luonnetta. Pappisvihkimyksen vastaanottaminen on merkinnyt sitoutumista katolisen kirkon arvoihin ja käytäntöihin.

Vastaavalla tavalla voidaan katsoa, että kirkon jäsenyys on liittymistä sen arvoihin ja käytäntöihin ja luopumista mahdollisesti joistakin muutoin olemassa olevista oikeuksista. Vaikka minä rakastuisin naapurin rouvaan, minulla ei kristillisen uskon mukaan ole oikeutta aloittaa suhdetta hänen

46 Ks. esim. Leino 2003.

kanssaan ja siksi rikkoa avioliittoani. Sen sijaan lainsäädännön ja valtion näkökulmasta minulla on siihen vapaus.

Valtion lainsäädäntöä muutetaan yhteiskunnassa muuttuvien asenteiden ja arvojen mukaiseksi. Arvojen moninaisuudessa muutoksista vallitsee silti usein laaja erimielisyys. Demokratian mukaisesti enemmistö määrittelee arvot ja lainsäädännön. Kirkon itseymmärrys ja toimintamalli on vähän toisenlainen: muuttumattomuus ja vakaus luovat turvallisuutta, uskon perusteet eivät muutu. Luterilainen teologia on kuitenkin ollut hyvin sopeutuvaista verrattuna esimerkiksi katoliseen tai ortodoksiseen teologiaan. Onko mukautuminen vai vastarinta juuri nyt perustellumpaa? Aiemmassa tutkimustyössäni todettu teologisten merkitysten väheneminen luterilaisesta vihkikaavasta on ehkä osaltaan luonut pohjaa tilanteelle, jossa nyt olemme suhteessa avioliiton merkitykseen.

Tässä yhteydessä on todettava itsestänselvyyys, etteivät konservatiivinen ja liberaali katsomus ole sidoksissa vain uskontulkintaan vaan ne voivat yhtä hyvin liittyä poliittiseen näkemykseen, sosiaaliseen taustaan tai globaaleihin trendeihin. Siinä mielessä kummankaan osapuolen ei ole mielekästä julistaa toisin ajattelevia uhkaksi kirkolle ja yhteiskunnalle, vaan ratkaisua on haettava vuoropuhelusta niin vaikeaa kuin se onkin. Konservatiivisuus on aina myös turvallisuushakuisuutta ja luontaista muutosvastarintaa, mikä ei sulje pois mahdollisuutta, että muutos on aiheellisesti torjuttava.

Raamatunkohtien käyttö argumenttina on johtanut enemmän raamatukriisiin kuin puheena olevan tilanteen ratkaisuun. Luomisteologiset perusteet on kuitenkin nähty yhä edelleen pysyvinä osina teologiaa, jotka luovat pohjan ihmiskäsitykselle. Myös Jeesuksen omien sanojen avioliittoa koskevat kohdat on väistämättä otettava huomioon. Sama koskee apostoli Paavalin opetuksia. Argumentaatioissa kirkko ei voi ohittaa Raamatua. Aatteet ja muuttuva yhteiskunta ei voi olla kirkkoa määräävä taho. Katse kääntyy siis kohti Raamatun tutkijoita ja tulkitsijoita. Raamatun ohella tilannetta on tarkasteltava myös toisista näkökulmista.

Avioliitossa on epäilemättä kyse rakkauden teologian soveltamisesta. Rakkaus ei ole aina oikeassa, koska se on aina langenneen ihmisen rakkautta. Toisaalta rakkaus vaatii antamaan lähimmäiselle samat oikeudet, joita minulla itselläni on. Koska lainsäädäntö on määritellyt avioliiton mahdolliseksi myös samaa sukupuolta oleville pareille, kirkolla on oltava pätevät opilliset perusteet, joilla se poikkeaisi tästä käytännöstä ja pidättäytyisi vihkimästä heitä. Opillisista perusteista vallitsee kuitenkin huomattava



erimielisyys ja siksi poikkeuksen riittävä perustelu tai toisaalta mukautuminen valtion käytäntöön eivät ole toistaiseksi olleet käytännössä mahdollisia.

Jako uskon kysymyksiin ja etiikan alalle sovellettuihin rakkauden kysymyksiin ei ole tehnyt sekään oikeutta luterilaiselle teologialle eikä uskon ja rakkauden perustavalle suhteelle. Avioliitto ei ole pelkästään etiikan alaan kuuluva kysymys, vaan sitä koskevat ratkaisut koskettavat väistämättä sekä ihmiskäsitystä että luomisen teologiaa ja sitä myöten fundamentaaliteologista perustaa. Uskoa ja rakkautta ei teologianhistorian valossa ole perusteltua irrottaa toisistaan ja käsitellä erillisinä kysymyksinä.

Tilannetta olisi syytä tarkastella myös identiteetin ja yksilöllisyyden näkökulmasta. Länsimainen yksilöllisyyden ihannoiti on tuonut monia kehityskulkuja, jotka ovat vähentäneet perheen ja yhteisön merkitystä. Avioliiton solmimiset ovat vähentyneet kymmeniä prosentteja 2000-luvulla. Yksilön oikeus valita elämänsä rakennuspalikoita periaatteessa yhä uudelleen on asetettu korkeammalle kuin sitoutuminen yhteisöön ja perheeseen.

Sama koskee identiteettiä: persoonallisen, yksilöllisen identiteetin käsite on käytännössä tullut määräävämmäksi kuin sosiaaliset identiteetit. Sosiaalista identiteettiä halutaan vaihtaa yhä useammin persoonallisen identiteetin muuttamiseksi. Sosiaalinen media tarjoaa uusia ryhmiä ja identiteettejä, joihin voi liittyä ja jotka saattavat luoda rinnakkaisia ja ristiriitaisia identiteettejä.

Miehen ja naisen julkisuudessa muodostuvat mallit ja stereotyyppit es-tävät luonnollista erilaisuutta, vaikka puhetta erilaisuudesta on paljon. Ulkonäköön ja ulkoiseen olemukseen keskittyminen luo lapsille ja nuorille yhä enemmän paineita, jotka muuttuvat myös mielenterveyden häiriöiksi. Sen sijaan, että lapsi saisi identiteettinsä osana perhettään ja lähipiiriään, hänen onkin itse hankittava itselleen oma identiteetti. Kristillisen identiteetin sijaan lapselle osoitetaan useammin vapaa – ja samalla tyhjä tila: saat valita itse. Tyhjä tila täyttyy sattumanvaraisilla aineksilla, joiden keskellä lapsi ja nuori voi kokea suurta avuttomuutta.

Miltä minä näytän, ja miltä minun pitäisi näyttää ovat tulleet polttavammiksi kysymyksiksi kuin halu tulla paremmaksi ihmiseksi ja kehittyä ihmisenä. Onko niin, että seksuaalisuuden merkitys niin hetero- kuin homo-seksuaalisuuden osalta on ylikorostunut tavalla, joka ei tee oikeutta ihmisen elämän kokonaisuudelle. Seksuaalisuuden merkitys osana identiteettiä on ymmärretty aiempaa laajemmin ja paremmin mutta saman aikaisesti yksilön oikeus toteuttaa seksuaalista minäänsä on tullut tärkeämmäksi kuin

seksuaalisuus osana elämän kokonaisuutta, jossa lisääntyminen ja lasten syntyminen on välttämätöntä elämän jatkuvuudelle.

Lisääntyminen nähdään yhä useammin globaalina uhkana ja vaarana silloinkin, kun on kyse yhdestä tai kahdesta lapsesta. Syntyvyys on laskenut niin matalalle tasolle, että se tuottaa jatkossa vakavan sosiaalisen ja taloudellisen kriisin. Hedelmällisyyden lasku ja vastentahtoinen lapsettomuus jyrkentävät muutosta. Vanhemmuus ja avioliitto koetaan rajoittaviksi oman itsensä toteuttamiselle ja vapauden ideaalille. Mitä kehityskulkua kristittyjen tulee vahvistaa ja mikä torjua?

Samaa sukupuolta olevien pariin kirkollista vihkimistä ei pidä irrottaa erilliskysymykseksi, vaan sitä joudutaan tarkastelemaan osana hämmentävää arvojen ja asenteiden moninaisuutta. Biologinen fakta on kuitenkin säilynyt samana: mies ja nainen, koiras ja naaras tarvitsevat toisiaan, kaipaavat toisiaan ja uusi elämä syntyy sulusolujen yhteenliittymisestä. Luomisen teologia rakentuu kahden sukupuolen luomiseen ja yhteen liittymiseen. Sukupuolen moninaisuus tai samaa sukupuolta olevien parituminen ovat elämän kirjon moninaisuutta, joka ei uhkaa tai muuta pääsääntöä. Myös moninaisuudelle on luotava riittävä tila ja paikka keskelläämme.

## 10.20 Nykyisen vihkikaavan puutteista

Nykyisessä vihkikaavassa ei mainita lainkaan lapsia tai vanhemmuutta, vaikka ne molemmat ovat paitsi perinteisesti olleet osa vihkikaavaa ja luomisteologisesti perusteltuja, myös erittäin suurelle osalle merkittävä syy avioitua. Näin vakavia puutteita ei uudistetussa vihkikaavassa tule enää olla. Vaihtoehtoiset sanoitukset ovat tarpeen siksi, että elämäntilanteet vaihtelevat paljon mutta vaihtoehtoisuutta ei pidä toteuttaa niin, että jätetään avioliiton kannalta oleellisia ulottuvuuksia kokonaan mainitsematta vain siksi, ettei se voi kaikkien kohdalla toteutua tai olla mahdollista.

Myös seksuaalisuus on jätetty kokonaan sanoittamatta nykyisessä vihkikaavassa. Tätäkin on pidettävä merkittävänä puutteena. Vihkikaavan rakenteen on oltava sellainen, että tällaiset perustavat asiat sanoitetaan joka tapauksessa ja ne ovat osa johdantopuhetta tai sisältyvät kaikkiin rukousvaihtoehtoihin.

Yksi oleellinen, ratkaistava kysymys on, missä kohdin kaavaa ilmaistaan teologinen ja raamatullinen käsitys rakkaudesta. Nykyisen vihkikaavan ja

vihkipuhekäytännön mukaan on mahdollista, että vihkiminen kuulostaa romanttisen rakkauden ja rakastumisen ihannoimiselta, ikään kuin rakastumisen kokemus sinänsä oikeuttaisi avioliiton ja mahdollisesti myös sitä edeltäneen avioeron. Joissakin tapauksissa ”löytyneen rakkauden” hehku on voinut tuntua perin erikoiselta esimerkiksi penkissä istuneiden lasten korvissa, joille isän tai äidin ”uusi rakkaus” merkitsi perheen hajoamista.

## 10.21 Toimituskeskustelut

Vihkikaavan uudistamisen yhteydessä on tärkeää luoda myös toimituskeskusteluja koskeva materiaali ja perehdyttää toimituskeskustelujen käymiseen. Vihkimisen kohdalla toimituskeskustelu voi vaikuttaa oleellisesti toimituksen kulkuun, sen sisältöön ja puolisoiden sitoutumiseen. Papiston koulutukseen tulee sisällyttää riittävä määrä avioliiton teologiaa ja tietoa parisuhteen dynamiikasta, joka on kirkon parisuhdetyössä saatettu selkeästi julki.

## 10.22 Johtopäätöksiä

Edellä mainittujen näkökohtien vuoksi on tärkeää ratkaista, miten vihkikaavassa tulevat näkyviin esimerkiksi käsitys Jumalasta luojana, Jumalan rakkaus inhimillisen rakkauden alkuperänä/lähteenä, avioliitto liittona (yhteys Vanhan testamentin kuvauksiin Jumalan uskollisuudesta liitossaan), kutsumus avioliiton tarkastelutapana siten että vanhemmuus ja lapset ovat sen osana, rakkauskäsitys eli avioliitto rakkauden kouluna ja hoivan oppimisena, romanttisen rakkauden kriittinen käsittely osana rakkauden kokonaisvaltaista ja laajempaa kuvaa, uusperheiden ja eronneiden huomiointi, perheeseen jo kuuluvien lasten ja nuorten osallistaminen.

Kaikessa tässä moninaisuudessa paljastuu myös käytännöllinen haaste: kuinka voidaan laatia ratkaisu, joka on käytännössä kohtuullisen mittainen, mutta sisällöltään rikas ja monipuolinen?

# Lähteet ja kirjallisuus

## Lähteet

### Aa 66

1966 Ajankohtainen asia. Suomen ev.-lut. piispojen kannanotto. Helsinki: Kirkkohallitus.

### BELK

1998 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen.

### BCP 1662

1997 The Book of Common Prayer and administration of the sacraments and other rites and ceremonies of the church according to the use of the Church of England together with the Psalter or Psalms of David pointed as they are to be sung or said in churches; and the form and manner of making, ordaining, and consecrating of bishops, priests, and deacons. Oxford: Oxford University Press.

### CW

2000 Common Worship: services and prayers for the Church of England. London: Church House Publishing.

### IHS 91

1991 Issues in Human Sexuality. A Statement by the House of Bishops of the General Synod of the Church of England. London: Church House Publishing.

### Kat 00

2000 Katekismus. Suomen evankelisluterilaisen kirkon kristinoppi. Hyväksytty kirkolliskokouksessa vuonna 1999. Helsinki: Edita.

### Kkkom 98

1998 Käsikirjakomitean lausunto kirkolliskokoukselle. Helsinki: Kirkkohallitus.

### **Ktk 63**

1964 Kirkollisten toimitusten kirja. XIX yleisen kirkolliskokouksen päätösten mukaisesti toimitettu ohjepainos. Helsinki: Suomen kirkon sisälähetysseura.

### **Ktk 84**

1984 Kirkollisten toimitusten kirja. Kirkkokäsikirja, osa III. Helsinki: Kirkkohallitus.

### **Ktk 03**

2004 Suomen evankelisluterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Kirkollisten toimitusten kirja, 1. osa: Kasuaalitoimitukset. Helsinki: Kirkkopalvelut.

### **Kto 06**

2006 Sinä olet kanssani: kirkollisten toimitusten opas. Kirkkohallitus, jumalanpalveluselämä ja musiikkitoiminta. Suomen ev.-lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2006:4. Helsinki: Kirkkohallitus.

### **Ky 84**

1984 Kasvamaan yhdessä. Piispojen puheenvuoro perhe- ja seksuaalietiikan kysymyksissä. Pieksämäki: Kirjaneliö.

### **Leitlinien kirchlichen Lebens**

2003 Leitlinien kirchlichen Lebens der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD). Handreichung für eine kirchliche Lebensordnung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus GmbH.

### **M 99**

1999 Marriage. A Teaching Document by the House of Bishops. Preface by the Archbishops of Canterbury and York. London: Church House Publishing.

## **PorYJ 95**

1995 Porvoon yhteinen julkilausuma. Neuvottelut Britannian ja Irlannin anglikaanisten kirkkojen sekä Pohjoismaiden ja Baltian luterilaisten kirkkojen välillä. Helsinki: Kirkkohallitus. [www.porvoochurches.org/statements/fin.htm](http://www.porvoochurches.org/statements/fin.htm).

## **SC 95**

1995 Something to Celebrate. The report of a Working Party of the Board for Social Responsibility. Valuing Families in Church and Society. London: Church House Publishing.

## **SPD**

1985 Services of Prayer and Dedications After Civil Marriage. London: Church House Publishing.

## **WA**

1883– Luther, Martin: Weimarer Ausgabe von Luthers Werke.

## **Kirjallisuus**

### **Audas, Emma**

2020 Det heliga äktenskapet. Doktorsavhandling: Åbo Akademi, Fakulteten för humaniora, psykologi och teologi, Systematisk teologi.

### **Bennett, Jana Marguerite**

2008 Water Is Thicker Than Blood. An Augustinian Theology of Marriage and Singleness. Oxford: Oxford University Press.

### **Brady, Thomas A. Jr**

1985 Luther and Society. Two Kingdom's or Three Estates? Tradition and Experience in Luther's Social Teaching. – Lutherjahrbuch 1985, 197–212.

### **Browning, Don S.**

2003 Marriage and Modernization: How Globalization Threatens Marriage and What to Do about It. Grand Rapids: Eerdmans. Theology Today.

**Leino, Pekka**

2003 Rekisteröity parisuhde ja kirkko. – Teologinen aikauskirja 3/2003, 205–214.

**Lähteenmäki, Olavi**

1955 Sexus und Ehe bei Luther. Turku. Diss. Helsingin yliopisto.

**Mannermaa, Tuomo**

1991 Liebe VI. Reformation und Orthodoxie. – Theologische Realenzyklopädie. Band 21. Salzweg-Passau, 152–156.

1996 Sana ja kuva, eleet ja riitti. Kasuaaliat julistavina toimituksina. – Teologinen aikauskirja 3/1996.

**Nikkanen, Matti**

2007 Tutkielma Lutherin alkutilaopista, Ekumeniikan pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.

**Peura, Simo**

1996 Kasuaaliat luterilaisen luomisteologian näkökulmasta. – Teologinen aikauskirja 3/1996.

**Pihkala, Juha**

2007 Seksuaalisuus ja moraalit kirkossa – alustus rovastikunnan kokouksessa Tampereella 24.1.2007. Painamaton.

**Rubio, Julie Hanlon**

2003 Three-in-One Flesh: A Christian Reappraisal of Divorce in Light of Recent Studies. – Journal of the Society of Christian Ethics 23/1, 47–70.

**Sundby, Olof**

1959 Luthersk äktenskapsuppfattning: en studie i den kyrkliga äktenskapsdebatten i Sverige efter 1900. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.

### **Thatcher, Adrian**

1999 Marriage after modernity: Christian marriage in postmodern times. Studies in theology and sexuality. Sheffield: Sheffield Academic Press.

### **Evangelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat.**

1990 Helsinki: SLEY-kirjat.

### **Yli-Opas, Antti**

2010 Avioliiton teologia Englannin kirkossa ja Suomen evankelisluterilaisessa kirkossa vuosina 1963–2006. Diss. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

2017 Avioliiton teologia ekumeenisena kysymyksenä. – Perhe ja avioliitto muutoksessa. Hytönen, Maarit (toim.) Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 84–102.





# 11 Kodin siunaamisen teologiasta

**Taina Manninen<sup>1</sup>**

Ihmiset muodostavat kirkon. Kirkko on aina halunnut olla mukana ihmisten elämässä kaikenlaisten asioiden ja elämänmuutosten keskellä. Jokaisella yksittäisellä jäsenellä ja yhteisöllä on mahdollisuus pyytää siunausta elämänsä merkittävään hetkeen. Jumalanpalvelusten ja kasuaalitoimitusten rinnalla rukoushetket tarjoavat tähän joustavasti muokattavan ja eri elämäntilanteet huomioivan mahdollisuuden. Kodin siunaamisen kaava on otettu Kirkollisten toimitusten kirjaan vuonna 1984.

## 11.1 Mikä on koti?

*Kielitoimiston sanakirjan* mukaan *koti* tarkoittaa yhden tai useamman ihmisen (yleensä perheen) vakinaista asuntoa, mutta sillä voidaan viitata myös asuin- tai oleskelupaikkaan tai -seutuun. Lisäksi sanakirja kertoo *kodin* tarkoittavan erilaisia hoito- tai majoituslaitoksia (*päiväkoti*, *matkustajakoti*) ja taivasta uskonnollisessa merkityksessä.

Kodin määritelmä vakinaisena asuntona on epätarkka, koska muutoksista ei kukaan tiedä etukäteen. Ja jo tilapäiseksikin tiedetty asunto voi parhaimmillaan olla merkittävä koti, esimerkiksi opiskelijalla tai ulkomailla

1 Yhteistyössä ohjausryhmän kanssa.

työkomennuksella olevan koti. Kotiin liittyy vahva tunneperäinen lataus, onhan koti olennainen osa identiteettiä.

Koti on myös mielentila. Huokaukset kuten ”olen tullut kotiin” tai toivutus toiselle ”ole kuin kotonasi” viestivät vahvaa tunnelatausta turvasta ja luvasta olla sellainen kuin on. Koti voi olla jokin hetki, jossa ei kaipaa enää muualle. On niin hyvä olla.

## 11.2 Kodin siunaaminen

Vähitellen koti muotoutuu asukkaittensa näköiseksi. Parhaimmillaan kodin siunaaminen voi vahvistaa kodin tunnun eri ulottuvuuksia. Koti on turvapaikka ja syli, jossa ei aina tarvitse edes jaksaa. Kodin ilmapiirissä jokaisella tulisi olla mahdollisuus rauhaan ja lepoon. Jokainen saa levätä kodin suojassa.

Kodin siunaaminen on rukoushetki, jossa kiitetään kodista ja pyydetään siunausta sen asukkaille sekä heille, jotka kodissa vierailevat. Luterilaisen kirkon sakramentaalisen sanakäsityksen mukaan Kristus on läsnä julistetussa sanassa ja sakramentissa. Kristuksen läsnäolosta seuraa, että luetun, julistetun ja laulettun sanansa välityksellä Jumala synnyttää uskoa, toivoa, rakkautta, yhteyttä, iloa ja rauhaa. Sanansa kautta hän puhuttelee ja armahtaa, sitoo ja päästää, lohduttaa ja vapauttaa. Kun ihmiset siunataan, heille välittyy elävän Jumalan siunaus.

Kirkollisten toimitusten kirjassa todetaan, että kodin siunaamisen toimittaa pappi, muu seurakunnan työntekijä tai seurakuntalainen. Seurakunta toteuttaa näin yhteistä pappeutta (1. Piet. 2:5,9). Tätä näkökulmaa on syytä pitää esillä, vaikka käytännössä rukoushetken luonteen vuoksi usein tehtävään pyydetään pappia. Seurakuntalaiset valmistautuvat yhteiseen rukoushetkeen ja osallistuvat siihen rukoilemalla, veisaamalla virsiä, lausumalla yhteisiä osia, elein ja kuulemalla evankeliumia. Elämän ajalliset lahjat, ruoka, juoma, koti ja suku, rakkaus ja ystävyys, kutsumus ja maine, työ ja lepo ovat Jumalan hyviä lahjoja (1. Tim. 4:4–5).

Kodin siunaamista on syytä pitää esillä enemmän juuri kaavan rikkaan muunneltavuuden takia eri elämäntilanteissa. Kaavaa ei pidä tehdä liian juhlavaksi ja vaikeasti toteuttavaksi, mikäli halutaan, että sitä käyttäisivät muutkin kuin seurakunnan työntekijät. Aineistoa tarvitaan, vaihtoehtoisia raamatuntekstejä ja virsiä sekä hengellisiä lauluja on hyvä olla käytettävissä.

Rukous on elävää puhetta Jumalan kanssa, siksi rukousjakso ja erityisesti esirukous on tärkeä ja keskeinen. Elämäntilanteiden moninaisuus luo haasteen herkälle ja sielunhoidolliselle asian ilmaisulle. Rukousjaksossa on syytä antaa oma keskeinen paikkansa varsinaisille kodinsiunaamissoille. Ne ovat ainutkertaiset juuri tuossa tilanteessa ja ne ovat koko rukoushetken sydän.

Kirkollisten toimitusten kirjassa tarjotaan kaksi vaihtoehtoa kodin siunaamissoiksi:

Jumala on hyvydessään antanut meille kodin ja läheiset ihmiset. Siunatkoon kolmiyhdeinen Jumala, Isä ja (+) Poika ja Pyhä Henki, tämän kodin ja kaikki, jotka täällä asuvat ja vierailevat.

tai:

Jumalan sanan mukaan sillä, minkä Herra siunaa, on aina oleva siunaus (1. Aik. 17:27). Tähän luottaen siunaan tämän kodin Isän ja (+) Pojan ja Pyhän Hengen nimeen. Olkoon tämä koti paikka, jossa kysytään ja seurataan Jumalan tahtoa. Vallitkoon teidän sydämässänne Kristuksen rakkaus.

Siunaussanojen rinnalla rukoushetken symbolit vahvistavat siunauksen luonnetta. Pöydälle katettu valkoinen liina, sen päälle asetettu Raamattu tai krusifiksi, kynttilä, mahdollisesti lasten kastekynttilät tai ikoni välittävät Jumalan läsnäoloa. Musiikilla on suuri merkitys; virsien ja laulujen valintaan on hyvä pysähtyä yhdessä. Siunauksen toimittaja on pukeutuneena albaan. Monille on merkityksellistä, että siunaustoimitus kirjataan perhe- tai vihkiraamattuun.

## 11.3 Milloin kodin siunaaminen?

Kodin siunaaminen liittyy tiettyyn elämäntilanteeseen tai elämäntilanteessa tapahtuneeseen muutokseen, johon halutaan pyytää Jumalan siunausta. Arjen ympärille voi aina rakentaa juhlan, oli sitten kyse uudesta kodista, vanhan kodin remontoinnista, syntymäpäivistä, tupaantuliaisista tai muusta tilanteesta, joka on itselle merkityksellinen. Myös uusi parisuhde tai

elämän uusi alku päättyneen parisuhteen jälkeen voi antaa aiheen kodin siunaamiselle. Koska itse kaava taipuu moneen tilanteeseen ja on väljä myös toteutuksen suhteen, olisi tätä kodin siunaamisen mahdollisuutta pidettävä esillä enemmän.

Voisiko kodin siunaaminen olla myös yksi työväline diakoniatyöntekijöiden kotikäynneille? Kotikäyntejä tehdään usein silloin, kun jotain arjessa on muuttunut. Elämään on tullut sairautta, läheinen on kuollut tai viereltä on lähtenyt puoliso ja on ehkä muutto omasta kodista palvelukotiin. Kotikäyntien yhteydessä seurakunnan työntekijät kuulevat myös ihmisten peloista ja turvattomuuden kokemuksista maailman uutisten keskellä.

Luonteva tilanne kodin siunaamiseen saattaa tarjoutua myös kasteen tai kodissa tapahtuvan avioliittoon vihkimisen tai avioliittoon siunaamisen yhteydessä. Nämä tilanteet kuuluvat kirkkojärjestyksen mukaan papille. Kastetoimituksen ollessa kotona kodin siunaamisen rukous voidaan liittää kasteen esirukoukseen. Raamatuntekstien ja virsien valinnalla sekä puheen sisällöllä kodin siunaamisen osuutta on luonteva syventää ja rikastuttaa. Konkreettinen kysymys usein on toimituksen kesto.

Kodin siunaaminen ei ole juridinen toimitus eikä sen pyytäjältä vaadita kirkon jäsenyyttä. Kodin siunaamisen esillä pitäminen ja sen tarjoaminen laajemminkin voisi olla myös oven avaamista kirkon jäsenyyteen heille, joille asia on tärkeä, mutta eri syistä tie kirkon yhteyteen ei vielä ole ollut mahdollinen. Kirkon kynnystä voidaan madaltaa, kun kuunnellaan herkäällä korvalla ihmisten arkojakin pyyntöjä. Jumalan siunausta ei saa rajata.

## 11.4 Oman elämäntilanteen ja oman kodin näköinen rukoushetki

Kodin siunaamisessa pyydetään Jumalalta sekä iankaikkista että ajallista siunausta. Edellinen tarkoittaa Jumalan vaikuttavan läsnäolon pyytämistä. Jälkimmäinen puolestaan sitä, että Jumalan tunnustetaan olevan kaiken hyvän lähde ja häneltä pyydetään elämisen arjen hyviä asioita.<sup>2</sup> Kodin siunaamisen kaavaan sisältyvässä rukouksessa kotiin rukoillaan sopua

2 Tästä lähemmin tähän kirjaan sisältyvässä siunauksen teologiaa käsittelevässä Raunion ja Kopperin artikkelissa.

ja rakkautta. Rukoillaan, että koti voisi olla rauhan ja levon paikka, jossa jokainen voisi kasvaa ja kehittyä omassa tahdissa omaksi itsekseen. Rukoushetkessä pyydetään kotiin turvallista ilmapiiriä, jossa perheenjäsenet voisivat tukea ja rohkaista toisiaan.

Jokaisessa kodissa asuu ainutlaatuinen ja omanlainen perhe, toisistaan välittävien ihmisten yhteisö. Yksikään ihmisten muodostama yhteisö ei ole toistaan parempi. Niin sanottu perinteinen perhe on myös aina sisältä päin erilainen. Kodin siunaamisen valmisteluissa on aina huomioitava tämä perheiden ainutlaatuisuus sekä vieraiden elämän moninaisuus, ja sen vuoksi suunnitteluun ja toteutukseen tulisi varata riittävästi aikaa. Perheenjäsenten kanssa keskustellessa tulee aina pyrkiä aitoon vuorovaikutukseen sekä sielunhoidolliseen herkkyyteen.

Kodeissa asuu monenlaisia perheitä, kuten adoptioperheitä, monikulttuurisia ja moniuskontoisia perheitä, sijaisperheitä, sateenkaariperheitä, yhdenvanhemman perheitä sekä uusperheitä. Yksinasuvan tärkeät ihmiset, jotka hän kokee perheekseen, voivat asua kodin ulkopuolella. Kodin siunaamisessa heidätkin voidaan sulkea siunauksen piiriin. Kaikissa näissä perheissä ja erilaisissa perhemuodoissa elää omanlaisiaan ihmissuhdeverkostoja ja jännitteitä. Kodin siunaamista suunniteltaessa nämä ainutlaatuiset tilanteet on tiedostettava.

Lisäksi tulee huomioida erilaiset elämäntilanteet, jotka ovat vaikuttaneet perheiden muotoutumiseen kuten lapsen tai vanhemman kuolema tai sairaus ja esimerkiksi tahaton tai toivottu lapsettomuus. Perheiden monimuotoisuuden huomioimisessa ei siis ole kysymys avioliittoteologiasta vaan ihmiselämän ainutlaatuisuuden kunnioittamisesta.

Rukoushetken suunnitteluvaiheessa kiinnostus toisen elämäntilannetta, vakaumusta ja perinteitä kohtaan herättää luottamusta ja osoittaa kunnioitusta perhettä kohtaan. Vuorovaikutukseen pyrkivä keskustelu voi osaltaan myös vahvistaa kodin asukkaiden välisiä suhteita. Tärkeää on pyytää siunausta myös kodissa vieraileville. Siunaus lisää hyvää kaikille.

Arjen ympärille on tärkeää luoda mahdollisuuksia juhlaan, vaikka omat tai toisten asettamat ihanteet eivät täytyisikään. Ihmisen elämä on lähtökohtaisesti keskeneräistä ja usein rosoista. Siunauksessa jäädään Jumalan hoitoon kaikenlaisten asioiden keskellä. Siinä myös avaudutaan toisia kohti, vahvistetaan perheenjäsenten ja koolla olevien ihmisten välistä yhteyttä sekä avataan ovet vierailijoille, jotka osaltaan tuovat siunauksen kotiin

läsnäolollaan. Yhteisöllisyys vahvistuu ja jaetun hetken kokemus antaa voimaa sekä turvaa tulevaisuuteen.

Kodin siunaamisen kaava soveltuu hyvin myös käytettäväksi eri toimijoiden, asumisyksikköjen tai vastaavien siunaamiseen. Tuolloin teksteissä ja rukouksissa korostuvat kunnioitus toisia kohtaan, yhteiselämän sopuisa rinnakkaiselo, oma tila sekä vierailijoiden huomioiminen.

## 11.5 Muutos elämäntilanteessa ja elämän kokemukset luovat toiveen siunaamiselle

Toive kodin siunaamisesta voi joskus liittyä perheenjäsenen tai jäsenten kokemukseen pahan läsnäolosta. Kodin rauha on jostakin syystä rikkoutunut ja tarvitaan rukousta pahan poistamiseksi. Taustalla voi olla toipuminen raskaasta elämänvaiheesta tai muusta henkisestä pahoinvoinnista. Kodissa on voinut tapahtua jotain ikävää. Esimerkiksi kotiin murtautuminen, väkivaltaiset tilanteet tai kuolemantapaus voivat herättää toiveen kodin siunaamiseen.

Joskus siunauksen pyytäjä voi kertoa kodin erikoisista äänistä tai hän kokee henkien tai pahan läsnäoloa. Näissäkin tilanteissa siunauksen pyytäjän kokemus tulee ottaa todesta, vaikka erikoisiin ääniin löytyy yleensä luonnollinen selitys. Papit törmäävät silloin tällöin ihmisten kertomuksiin henkimaailmasta ja heiltä pyydetään kodin siunaamista tai muuta papin toimintaa pahan karkottamiseksi. Kertomusten taustalla saattaa olla kokemuksia kaukomailta, jossa rakennusten yhteydessä on usein niin sanottu henkien talo. On myös ihmisiä, jotka ovat itse harrastaneet henkien maailmaan liittyviä asioita, kuten okkultismia, noituutta tai joitain muuta ahdistavaksi koettavaa. Tällaiset kokemukset voivat synnyttää tarpeen pyytää pahan karkottamista.

Näissä moninaisissa tilanteissa toimitukseen pyydetyllä tulee olla sielunhoidollisen herkkyyden lisäksi hyvää tilannetajua luoville tavoille saada Jumalan siunaus eläväksi ja vahvistaa turvan kokemusta läsnä olevalle joukolle. Tämän vuoksi kodin siunaamisen toimituksen valmisteluun tulee aina liittyä myös sielunhoidollinen keskustelu. Siinä voidaan keskustella ihmisten toiveista ja tarpeista, jolloin myös mahdolliset pelot ja ikävät kokemukset voivat tulla esiin.

Kristillinen perinne on aina suhtautunut vakavasti ajatukseen, että myös paha voi vaikuttaa maailmassa.<sup>3</sup> Tämä näkyy virsissä, mutta myös katekismuksen aamu- ja iltarukouksissa, joissa pyydetään, ”ettei paha vihollinen saisi minussa mitään valtaa”.

”Minä kiitän sinua, taivaallinen Isäni, rakkaan Poikasi Jeesuksen Kristuksen kautta, että olet viime yönä varjellut minut kaikesta vahingosta ja vaarasta. Pyydän sinua: varjele minua myös alkavana päivänä synnistä ja kaikesta pahasta, että tekoni ja koko elämäni olisivat mielesi mukaiset. Minä annan itseni, ruumiini, sieluni ja kaikkeni, sinun käsiisi. Pyhä enkelisi olkoon minun kanssani, ettei paha vihollinen saisi minussa mitään valtaa. Aamen.”<sup>4</sup>

Lutherin Vähä katekismuksen aamu- ja iltarukoukset ovat yksinkertaisia keinoja sielun rauhoittamiseksi ja taistelussa pahaan vastaan. Niiden alussa Luther kehottaa ihmistä siunaamaan itsensä pyhällä ristin merkillä ja lausumaan sanat ”Isän Jumalan ja Pojan ja Pyhän Hengen haltuun. Aamen.” Kristityn arkeen kuuluu myös Isä meidän -rukous, jossa rukoillaan pahasta pääsemistä.

Jos pahan kokemus liittyy kotiin tai johonkin tilaan, silloin on luontevaa hyödyntää kodin siunaamisen kaavaa ja soveltaa sitä kulloiseenkin tilanteeseen. Soveltamisessa voi esimerkiksi hyödyntää Raamatun kertomuksia, joissa Jeesus karkottaa pahan. Myös kirkkokäsikirjassa ja kirkollisiin toimituksiin valmistellussa lisäaineistossa on rukouksia, joissa viitataan pahan karkottamiseen. Kodin siunaamisen rukoushetkessä voi esimerkiksi käyttää pääsiäisyön messun kaavan kasteen muistamista. Silloin kastemaljassa voi olla vettä ja jokainen voi muistaa omaa kastettaan tehden ristimerkin otsaansa maljassa olevalla kastevedellä.

On mahdollista, että pahan kohtaamisessa törmätään joskus hyvin erikoisiin ilmiöihin. Syynä voivat tällöin olla mielen terveydelliset ongelmat. Jos kokemukset viittaavat tällaiseen ongelmaan, kirkon työntekijän on syytä ohjata henkilö hakemaan apua terveydenhoidon ammattilaisilta. Jos pappi törmää omaan osaamistaan vaativampiin tilanteisiin, niin silloin papin

3 Tämän artikkelikokoelman kastetta käsittelevässä artikkelissa on laajemmin käsitelty ns. eksorkismia.

4 Katekismus 2000, 104–105; Tunnustuskirjat 1990, 313.

toivotaan olevan yhteydessä oman hiippakuntansa piispaan tai tuomio-  
kapituliin. Sieltä saa tarkempia ohjeita.

Symbolien ja rituaalien merkitys on kodin siunaamisen rukoushetkessä vahva ja näin siunauksen luonne hyvän lisääjänä voimistuu. Siunaaminen vahvistaa kokemusta hyvästä Jumalasta, joka on kiinnostunut luomastaan ihmisestä. Siunaaminen on Jumalan hyvyiden välittämistä.

Tässä muuttuvassa maailmassa Jumalan siunaus luo turvaa ja antaa rohkeutta tulevaisuuteen. Jokaisella yksittäisellä jäsenellä ja yhteisöllä on lupa pyytää siunausta elämänsä merkittäviin hetkiin.

Kun maailma muuttuu, myös rukous elää ajassa. Miltä näyttää kodin siunaaminen tulevaisuudessa, kun siihen yhdistyy vanhaa ja uutta, niin että ikaikaisen perinteen levollisuus kantaa, samalla kun muuttuvan maailman moninaisuutta otetaan huomioon entistä syvemmin ja luovemmin?



# Kirjallisuus

## Katekismus

2000 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kristinoppi. Hyväksytty kirkolliskokouksessa vuonna 1999. Helsinki: Edita.

## Tunnustuskirjat

1990 Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat. Jyväskylä: SLEY-kirjat.



# 12 Ripin teologia ja käytäntö

**Paavo Kettunen & Johannes Alaranta<sup>1</sup>**



## 12.1 Artikkelin lähtökohdat ja tarkoitus

Ripin historia osoittaa, että rippi on eri aikoina tarkoittanut varsin eri asioita.<sup>2</sup> Tämä artikkeli käsittelee yksityisen ripin teologiaa ja käytäntöjä. Painopiste on tämän ajan tilanteessa, mutta nykyistä rippiteologiaa ei voi ymmärtää ilman ripin historiaa. Tuo historiallinen kehitys liittyy kirkkojen rippikäsitysten ja kirkollisten toimitusten kehityksen lisäksi myös siihen, miten ihmisen hätä ja autetuksi tuleminen kulloinkin on ymmärretty. Tästä näkökulmasta ripin teologia liittyy voimakkaasti sielunhoidon teologiaan.

- 1 Paavo Kettunen vastaa luvuista 1–4 ja 6 ja Johannes Alaranta luvusta 5.
- 2 Heikki Kotilan mukaan ripin historiassa voidaan erottaa ainakin viisi eri tilannetta, joissa sovinnon ja anteeksiantamuksen sanaa on pyritty tuomaan ihmisten elämään. (1) Varhaiskristillisen kirkon ankaraan kirkkokuriin liittynyt julkinen rippi. (2) Kelttiläisen kirkon piirissä Brittein saarilla 500-luvulla syntynyt yksityisrippi eli salarippi. (3) Keskiajan kirkon julkirippi osana kirkkokuria. (4) Yleinen tai yhteinen rippi ennen ehtoolliselle menoa. (5) Luterilaiseen jumalanpalvelukseen reformaatiosta saakka kuulunut yleinen synnintunnustus, jonka vastauksena on joko synninpäästö tai armonvakuutus. Tätä on vaikea erottaa yleisestä ripistä. Laajemmin ks. Kotila 2009, 22–26.

Ripin teologia ja käytäntö ovat vuorovaikutuksessa keskenään. Kirkkojen periaatteelliset ja tunnustukselliset näkemykset ripistä vaikuttavat ripin käytäntöihin, mutta toisaalta nuo ripin käytännöt muokkaavat ripin teologiaa. Ripin teologia toteutuu ripin käytännössä. Tämä on keskeinen lähtökohta silloin, kun rippiä – kuten tässä artikkelissa – käsitellään ensi sijassa käytännöllisen teologian kysymyksenä.

Artikkelin lähteinä ovat lähinnä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ripistä julkaisemat asiakirjat, keskeisimpinä kirkkokäsikirjat, Katekismukset ja lainsäädäntö. Kirjallisuus koostuu teologisesta rippiin ja sielunhoitoon ja luterilaiseen tunnustukseen kohdistuvasta tutkimuksesta sekä tematiikkaa valottavasta psykologisesta ja psykoterapeuttisesta kirjallisuudesta. Tutkimusmenetelmänä on tekstien sisällönanalyysi.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirjan (III) *Kirkollisten toimitusten kirjan* 1. osa on nimeltään ”Kasuaalitoimitukset”. Yksi kasuaalitoimituksista on ”Yksityinen rippi”.<sup>3</sup> Aina yksityisen ripin kaava ei ole ollut osa kirkollisia toimituksia. Silloinkin kun se on ollut yksi kasuaalitoimitus, sen paikka toimitusten kirjassa on vaihdellut.<sup>4</sup> Luterilaisessa perinteessä ripillä on ollut sakramentaalinen tausta. Aluksi reformaattorit käsittivät ripin sakramentiksi kasteen ja ehtoollisen rinnalla. Lutherille rippi oli yksi evankeliumin muoto julistuksen, kasteen ja ehtoollisen rinnalla.<sup>5</sup> Ripin teologiasta ja sen erilaisista ymmärtämistavoista kertoo, että joskus on korostettu juridisia ja julistuksellisia näkökulmia. Joskus esillä ovat olleet opeukselliset, joskus taas sielunhoidolliset aspektit. Nämä erilaiset painotukset

3 Kirkollisten toimitusten kirja I 2003, 265–271.

4 Esimerkiksi vuonna 1963 ja 1984 hyväksytyissä kirkollisten toimitusten kirjoissa yksityisen ripin kaava on sijoitettu kasteen, konfirmaation ja kirkon yhteyteen ottamisen kaavojen jälkeen ennen sairaan rippiä ja ehtoollista/ sairaan luona käynnin kaavaa. Sen jälkeen tulevat avioliittoon vihkimisen ja hautaan siunaamisen kaavat sekä vuonna 1984 avioliiton siunaamisen ja hautaan siunaamisen välissä on rukoushetkiä surussa. Vuonna 2003 hyväksytyssä kirkollisten toimitusten kirjassa yksityisen ripin kaava on kasteen, konfirmaation, kirkon yhteyteen ottamisen, avioliiton solmimisen ja hautaan siunaamisen kaavojen jälkeen ennen sairaan luona vietettävän ehtoollisen kaavaa. Kaikissa näissä toimitusten kirjoissa rippi on sijoitettu läheiseen yhteyteen sairaan luona käynnin kanssa. Vuoden 2003 toimitusten kirjassa korostuu lisäksi yhteys hautajaisiin ja kuolemaan. Kirkollisten toimitusten kirja 1963; Kirkollisten toimitusten kirja 1984; Kirkollisten toimitusten kirja I 2003.

5 Mannermaa 1997, 15; Ruokanen 1999, 129.

eivät ole vain historiaa, vaan ne elävät ja vaikuttavat myös tämän ajan ripittäytyjissä ja ripin vastaanottajissa.

Ripillä Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa on sekä yhtäläisyyksiä että eroja muihin kirkollisiin toimituksiin verrattuna. Yhteisenä piirteenä on se, että rippi muiden kirkollisten toimitusten tavoin on palvelua, diakoniaa ja sielunhoitoa. Toimituksissa evankeliumi valaisee ihmistä hänen elämäntilanteessaan ja välittää Jumalan siunauksen.<sup>6</sup> Yhteistä muiden toimitusten kanssa on myös näkemys, että kirkollisissa toimituksissa on kysymys Kristuksen läsnäolosta meidän keskellämme. Tämän takia niiden kaikkien tehtävä on välittää Jumalan hyviä lahjoja ihmiselle.<sup>7</sup> Erona muihin kirkollisiin toimituksiin verrattuna on se, ettei ripissä lähdetä liikkeelle julistuksesta tai uskontunnustuksesta vaan ripittäytyjän omasta puheesta, hänen tunteistaan ja tarpeistaan. Sen ensisijainen konteksti ei ole julistus tai missio vaan sielunhoito. Mutta juuri lähtemällä liikkeelle ihmisen vaikeuksista ja hänen tunteistaan, rippi voi toimia kontekstuaalisesti evankeliumin välineenä.

Olennainen kysymys on, tuleeko apua hakeva ihminen autetuksi. Juuri tuo autetuksi tuleminen on ilmaus Jumalan hyvistä lahjoista ja evankeliumista. Autetuksi tuleminen on puolestaan riippuvainen kahdesta seikasta. Ensinnäkin siitä, mikä on apua hakevan ihmisen hätä. Olennaista on, voiko synnintunnustus ja synninpäästö auttaa siinä. Toiseksi se riippuu autettavan elämäntilanteesta. Ripin käyttö ja luonne on erilainen omaa identiteettiään etsivän nuoren ja kuolevan vanhuksen elämäntilanteessa.

Yksityinen rippi voidaan toteuttaa joko kirkollisten toimitusten kirjassa olevan kaavan mukaisesti tai se voi olla muodoltaan vapaa. Kaavan muotoinen rippi korostaa ripin objektiivista armonvälinelunnetta.<sup>8</sup> Vapaamuotoisessa yksityisessä ripissä painopiste on voimakkaammin sielunhoidossa.

Rippikaava voi ripin vastaanottajalle olla hyvä tuki, mutta aina se ei välttämättä ole toimiva auttamisen väline. Joskus se voi olla myös vuorovaikutuksen este. Liturgiset elementit, kuten alban pukeminen ripittäytyjän päälle tai käden päälle paneminen siunauksessa, voivat olla auttavia toimintatapoja, mutta joskus ne ovat kohtaamisen esteitä. Tärkeä merkitys

6 Hytönen 2005, 168.

7 Sinä olet kanssani 2006, 9–10.

8 Kirkollisten toimitusten kirja I 2003; Sinä olet kanssani 2006, 97.

on myös sillä tilalla, sen ilmapiirillä ja kalustuksella (*setting*), jossa rippi tapahtuu.<sup>9</sup>

Riippumatta ripin toteutustavasta siihen pätee sama kuin kaikkeen sielunhoitoon. Sen itseymmärrys lähtee siitä, että kohdattaessa vaikeita asioita läsnä on myös jumalallinen todellisuus. Rippi tapahtuu *coram Deo*. Olipa ripittäytymisen syynä arkiset tai hengelliset asiat, sekä autettava että auttaja ovat Jumalan kasvojen edessä, riippumatta siitä, onko tämä julki lausuttu vai ei. Yhteys transsendenttiseen todellisuuteen merkitsee, että kysymys on uskonnonharjoittamisesta, jolla on tärkeä merkitys myös ripin vaitiolovelvollisuuden kannalta.<sup>10</sup>

Tämä ripin teologinen lähtökohta ei sulje pois sitä, että rippitapahtumaan ja sen onnistumiseen vaikuttavat myös tämänpuoleiset asiat. Tällaisia ovat esimerkiksi ripittäytyjän ja ripin vastaanottajan väliset vuorovaikutussuhteet, psyykkiset ja tunne-elämän tekijät. Tutkimuksellisesti rippiä voidaan lähestyä vain ”tämänpuoleisen” todellisuuden näkökulmasta, vaikka ripittäytyjän kokemusmaailmassa on tärkeä merkitys sillä, miten hän uskoo ja kokee Jumalan häneen suhtautuvan. Rippitapahtuman tutkimus on siten aina ihmisen ja Jumalan välisen suhteen ”ihmisenpuoleisen” pään tutkimusta.<sup>11</sup>

## 12.2 Rippitradition synty ja kehitys

### 12.2.1 Katolisen rippitradition synty ja kehitys

Varhaiskristilliseen seurakuntaelämään ei kuulunut lainkaan yksityistä rippiä, vaan raskaina pidettyihin synteihin langenneet ja ehtoollisyhteydestä erotetut voitiin ottaa takaisin seurakuntayhteyteen julkiripissä. Kysymys oli tällöin ensi sijassa rankaisemisesta ja kirkkokurista eikä sielunhoidon harjoittamisesta.<sup>12</sup>

Ripin raamatullisina perusteina on yleensä pidetty Jeesuksen sanoja (Joh. 20:19–23; Matt. 16:19; Matt. 18:18), missä hän puhuu syntien

9 Liturgisen symboliikan merkityksestä kirkollisissa toimituksissa ks. Hytönen 2005, 244–254.

10 Kettunen 2014, 21.

11 Kettunen 1998, 92–94.

12 Kettunen 1998, 30; Lempiäinen 2004, 250.

anteeksiantamisesta ja anteeksiannon kieltämisestä, sitomisesta ja vapauttamisesta. Rippiteologian kannalta tähän on nähty liittyvän myös ongelmia, sillä yhtenäistä rippikäsitystä ei löydy Uudesta testamentista.<sup>13</sup>

Henkilökohtaisen yksityisripin alkumuotona on Brittein saarilla irlantilais-kelttiläisen apotin Columbanus nuoremman 500-luvulla kehittämä synnintunnustuksen muoto, joka vuoden 600 tienoilla levisi Manner-Eurooppaan. Aluksi tämä rippi toteutui luostareissa. Jokaisesta rikkomuksesta oli ripittäydyttävä luostarin apotille. Uutta oli nimenomaan se, että henkilökohtainen yksityisrippi oli pakollinen ja munkkien keskuudesta sen tuli laajeta kaikkia kristittyjä koskevaksi. Keskeisessä asemassa oli rippi-isänä toimiva apotti, jonka tehtävänä oli alusta alkaen analysoida, arvioida ja tuomita eri tapaukset.<sup>14</sup> Apotin tehtävässä painottui enemmän kurinpito kuin sielunhoito.

Yksityisripin taustalla oli keskiaikaisen ihmisen selväpiirteinen elämänmuoto. Tavoitteena oli, että uskonnolliset tavat ohjasivat elämän jokaista hetkeä ja kirkko määritteli hyvän elämän rajat. Columbanuksen rippiohjeissa oli kysymys kirkon harjoittamasta elämäntarkastuksesta, josta yksilöllinen ja satunnainen pyrittiin sulkemaan pois. Pelastus oli taattu kirkon ohjeita seuraamalla. Jos ihminen rikkoi näitä sääntöjä, rippi tarjosi paluun iankaikiksen elämän tielle. Yksilön henkilökohtainen vastuu pelastuksestaan oli minimoitu ja rippi oli avainasemassa pelastuksen kannalta.<sup>15</sup>

Aluksi läntinen kirkko suhtautui salassa tapahtuneeseen yksityisrippiin epäluuloisesti, mutta omaksui sen 800-luvulla keskeisimmäksi henkilökohtaisen sielunhoidon muodoksi. Keskiajalla kuva papista oli nimenomaan *rippi-isä*. 700-luvulta lähtien rippi ja ehtoollinen alkoivat liittyä yhteen ja vähitellen ripistä tuli ehtoollisen edellytys. Neljäs lateraanikonsiili (1215) määräsi pakolliseksi kaikille uskoville ehtoollisella käynnin pääsiäisenä ja yksityisripillä käynnin ainakin kerran vuodessa. Sitä pidettiin välttämättömänä pelastukselle, ja se edellytti kaikkien syntien luettelemista. Samalla

13 Gerlitz 1975, 80–81. Laajemmin problematiikkaa esittelee Kettunen 1998, 29, 51–52.

14 Rössler 1986, 156–157.

15 Rössler 1986, 157–158; Kettunen 1998, 30–31.

säädettiin rippisalaisuudesta. Rippi määriteltiin myös yhdeksi kirkon seitsemästä sakramentista.<sup>16</sup>

Keskiajalla rippi tapahtui tavallisesti kirkon alttarin ääressä. Vasta 1500-luvulla otettiin käyttöön rippituoli, jonka eteen ripittäytyjä polvistui. Aluksi oli kyseessä yksinkertainen avoin tuoli. Suljettu rippituoli otettiin myöhemmin käyttöön siksi, ettei kenenkään tarvinnut ripittäytyä julkisesti seurakunnan edessä.<sup>17</sup>

Arvioitaessa yksityisripin alkuvaiheita on syytä kiinnittää huomiota muutamiiin näkökulmiin. Rippiä koskevat määräykset oli tehty alun perin luostariolosuhteita varten ja osittain muutettuina ne otettiin yleiseen käyttöön keskiajan kirkossa. Rippi ei kehittynyt sellaisen sielunhoidon tarpeista, mitä me tänä aikana tarkoitamme sielunhoidolla. Sen sijaan se syntyi kirkon tarpeesta ohjata ja kontrolloida ihmisten uskonnollista elämää. Kristityn pelastusvarmuus perustui kirkkoon kuulumiseen, joka puolestaan oli ehtona sakramenttien vastaanottamiselle. Kirkkoon kuulumisen merkitys kuulumista Jumalan pelastussuunnitelmaan. Rippi-isä oli avainasemassa siinä, että kirkon ohjeita vastaan rikkonut saattoi päästä takaisin osaksi Jumalan pelastussuunnitelmaa ja sakramenttien yhteyteen. Synnin seurauksena osallisuus saattoi rikkoutua, mutta rippi oli tie uuteen osallisuuteen.

Keskiajalla syntynyt rippi-instituutio perustui sen ajan maailmankuvaan, ihmiskäsitykseen sekä synty- ja syyllisyyskäsitteeseen. Kolmannen vuosituhannen ihmisen elämää ei jäsennä samalla tavoin selkeä oikean ja väärän määrittely. Ihminen ei välttämättä koe syyllisyyttään Jumalan edessä, eikä kirkko määrittele selkeästi, mikä on oikein ja mikä väärin. Ihmisen ongelmat ovat paljon monisyisempiä kuin keskiajalla. Esimerkiksi eettiset kysymykset eivät aina jäsenny akselilla oikein-väärin. Tällöin myöskään apu ei välttämättä toteudu tunnustus-anteeksianto-akselilla. Ripin syntyvaiheessa ei myöskään ollut käytettävissä nykyajan ihmistieteiden avaamia näkökulmia ihmisenä olemisesta.

16 Kettunen 1998, 31–32; Lempiäinen 2004, 250–251; Gassmann & Hendrix 2005, 126–127; Palmén 2021, 297.

17 Lempiäinen 2004, 251.

## 12.2.2 Luterilaisen rippitradition kehitys

Reformaatio syntyi merkittävältä osaltaan katolisen rippiteologian kritiikkinä ja merkitsi sen radikaalia murtumista. Luther arvosteli voimakkaasti katolisen kirkon ripittäytymispakkoa ja puolusti ripittäytymisen vapautta. Rippiin ei saanut painostaa, pakottaa, uhata eikä pelotella. Luther myös vastusti vaatimusta luetella ripissä kaikki synnit, mitä hän piti ihmiselle mahdottomana. Ripittäytymiseen kuuluvat vain omaatuntoa painavat ja ahdistavat synnit. Vain ne sydämen synnit, jotka on tehty todellisella aikeella rikkoo Jumalan käskyä vastaan, tuli tunnustaa. Ripittäytymisen ei myöskään tarvinnut välttämättä tapahtua papille, vaan ripin vastaanottajana saattoi olla kuka tahansa kristitty.<sup>18</sup>

Kritiikistään huolimatta Luther halusi säilyttää ripin. Tunnettujen Anteeksin ensimmäisessä teesissään vuonna 1517 hän julisti, että kristityn koko elämän on oltava parannusta. Koska armon ja anteeksiantamuksen lupaus kuului jo kastelupaukseen, Luther liitti parannuksen sakramentin kasteen sakramenttiin. Augsburgin tunnustuksessa opetettiin pitämään synninpäästöä suuressa arvossa, sillä se ei ole vain ihmisen puhetta vaan Jumalan oma sana, joka julistetaan Jumalan sijasta ja käskystä. Sitä pidettiin myös eukaristian vastaanottamisen edellytyksenä.<sup>19</sup>

Luterilaisten tunnustuskirjojen opetus parannuksesta, ripistä ja synninpäästöstä nivoutuu kiinteästi reformaation keskeisiin oppeihin laista ja evankeliumista sekä vanhurskauttamisesta. Augsburgin tunnustuksen ja sen puolustuksen mukaan parannukseen kuuluu kaksi osaa, katumus (*contritio*) ja usko (*fides*). Kysymys on lain ja evankeliumin erottamisesta. Laki on katumukseen johtava tuomari. Se tuo ilmi synnit, syyttää niistä ja tuomitsee ne. Syntien anteeksiantamus ja vanhurskaus Jumalan edessä puolestaan saadaan uskomalla evankeliumin lupaukseen. Avainten valta on evankeliumin palvelija ja tarjoaa evankeliumin synninpäästön välityksellä.<sup>20</sup> Isossa katekismuksessa Luther piti rippiä jatkuvana paluuna kasteeseen ja sen lupaukseen. Ison katekismuksen korjatussa laitoksessa (1529) mennään

18 Schütz 1977, 11–13, 24; Kettunen 1998, 33–34.

19 Gassmann & Hendrix 2005, 127–128.

20 Gassmann & Hendrix 2005, 129, 133.



jopa niin pitkälle, että nähdään niiden, jotka eivät koe tarvetta ripittäytymiseen ja synninpäästöön, sulkevan itsensä kirkon ulkopuolelle.<sup>21</sup>

Lutherin katekismuksen mukaan rippiin sisältyi vain kaksi kohtaa: synnintunnustus ja synninpäästö (*confessio* ja *absolutio*). Ripissä korostui nimenomaan anteeksiantamus. Lutherin teologisena teemana eivät olleet ihmisen yksittäiset synnit vaan hänen anteeksiantamuksen tarpeensa. Hän ei ollut kiinnostunut pikkutarkasti ihmisten synneistä vaan siitä, miten he voivat sisäisesti vapautua ja löytää anteeksiantamuksen. Siinä on ”ripin aarre”.<sup>22</sup> Synninpäästöä korostaessaan Lutherin rippikäsitelyssä näkyy vahva sielunhoidollinen ulottuvuus kirkollisen kontrollin tai institutionaalisen määräysvallan jäädessä syrjään.

Luterilaiset tunnustuskirjat eivät siis kumonneet kirkon vuosisataista opetusta ripistä ja synninpäästöstä. Ne kuitenkin muuttivat perin juurin ne parannukseen, rippiin ja synninpäästöön liittyvät käsitykset, joita myöhäiskeskiajan kirkossa oli pidetty yllä. Tunnustuskirjoissa hylättiin niin ihmisen aikaansaannokset, mahdollisuudet ja hyvät teot kuin pakkovalta, sortavat lait ja säädöksetkin. Pääpaino oli Jumalan laissa, joka johtaa katumukseen ja Jumalan evankeliumissa, joka on synninpäästössä lausuttu lupaus ja julistus Jumalan armosta ja anteeksiantamuksesta.<sup>23</sup>

Luterilaisessa teologiassa on kuitenkin arvosteltu katolisen kirkon myöhäiskeskiaikaista, kirkkolaissa määrättyä, institutionalisoitua rippiä. Sen on nähty olevan ristiriidassa sielunhoidon kanssa, joka pyrkii vapauteen, täysi-ikäisyyteen ja vastuun kantamiseen Jumalan edessä. Keskiaikaisen ripin nähtiin muuttuneen oikeustoimeksi, ja tuomiovallan yhdistämistä todelliseen sielunhoitoon on pidetty varsin vakavana ongelmana.<sup>24</sup>

Lutherin näkemys ripissä tunnustettavista synneistä on vähintäänkin kaksijakoinen, ellei peräti ristiriitainen. Vastustaessaan katolisen kirkon näkemystä kaikkien syntien luettelemisesta hän näki, että ripin vastaanottajalle tuli tunnustaa vain omaatuntoa painavat ja rasittavat synnit. Sen sijaan hän korosti, että Jumalalle meidän tulee tunnustaa itsemme syillisiksi kaikkiin synteihin, niihinkin joista emme ole tietoisia. Tällainen

21 Gassmann & Hendrix 2005, 132.

22 Rössler 1986, 150; Kettunen 1998, 34.

23 Gassmann & Hendrix 2005, 133–134.

24 Schütz 1977, 11.

yleinen synnintunnustus saattoi tapahtua esimerkiksi Isä meidän -rukouksen viidennen kohdan avulla. Henkilökohtaisessa ripissä ripin vastaanotajalle riitti niiden syntien tunnustaminen, ”jotka tiedämme ja tunnemme sydämessämme”. Erikseen Luther korosti, että ellei joku tunne erityisten syntien painavan tuntoaan, hänen ei tule ruveta ”etsimään ja keksimään lisäsyntejä”. Tällöin anteeksiantamus on otettava vastaan yleisen tunnustuksen perusteella. Luther piti kuitenkin yleistä synnintunnustusta ripissä poikkeustapauksena. Hänen mukaansa synti ei ole pelkkä käsite, vaan se ilmenee konkreettisina, nimettävänä tekoina. Vaikka Luther siis vastusti kaikkien syntien luettelemisen pakkoa, hän myös korosti niiden nimeltä mainitsemista. Silti hän ei Vähässä katekismuksessa rajoittanut yksityisripin käyttöä vain tilanteisiin, joissa omaatuntoa painaa jokin erityinen synti. Rippi on aiheellinen myös silloin, kun tunnustus jää yleiseksi. Tämä näkemys on luterilaisessa rippiopetuksessa jäänyt joksikin syrjään.<sup>25</sup>

Reformaation piirissä ripistä sakramenttina vallitsi aluksi epäselvyyttä. Vielä 1520-luvun alussa Luther piti sitä sakramenttina, mutta katsoi myöhemmin, ettei sitä voinut rinnastaa kasteen ja ehtoollisen sakramentteihin. Tästä huolimatta puhutaan joissakin tunnustuskirjojen kohdissa ”parannuksen sakramentista”. Siihen liittyi myös luonnehdintoja, jotka perustellusti saattoivat heikentää ripin asemaa ja arvostusta. Teoksessa *Schmalkaldenin kappaleet* (1537) Luther näki, että se on ”apu ja lohdutus syntiä ja pahaa omaatuntoa vastaan” ja ”arkojen omientuntojen tähden”. Sen arvostusta tuskin lisäsi sen tarpeellisuus ”kypsymättömän nuorison tähden, että nuorisoa kuulusteltaisiin ja opastettaisiin kristillisessä opissa”. Myös Lutherin omiin näkemyksiin liittyi piirteitä, jotka johdattivat luterilaista rippikäsitystä katolisen ajattelutavan suuntaan. Tämä näkyy nimenomaan siinä, että 1520-luvulla Luther vaati, että ennen ehtoollista ihmisiltä tuli kuulustella heidän uskoaan. Tämä kuulustelu tapahtui ripissä ja ellei ehtoolliselle aikova osannut antaa riittäviä vastauksia, häntä ei tullut päästää ehtoolliselle. Tämä kuulustelu tarvitsi tehdä ”viisaille ihmisille” vain kerran elämässä, mutta sen tuli palvella nimenomaan ”yksinkertaisia lapsia” ja ”tavallista rahvasta”. Tämä merkitsi ripin arvottamista lapsia ja rahvasta varten. Samalla siihen liittyi pakonomaisia piirteitä, joista Luther oli katolista rippiä arvostellut.<sup>26</sup>

25 Lempiäinen 2004, 256–257.

26 Kettunen 1998, 34–35.

Luterilainen rippikäsitys oli jo Lutherin aikana sisäisesti ristiriitainen. Synninpäästön tärkeyden ohella Luther painotti myös piirteitä, jotka luterilaisen sielunhoitokäsityksen kannalta tulivat pitkällä tähtäyksellä merkittävään ripin vähenemistä sielunhoidon välineenä ja sen opetuksellisen ja kuulustelun funktion lisääntymistä. Pedagogiset toimenpiteet, kirkollinen opetus, moraalinen kasvatusta ja kirkkokurin harjoittaminen tunkeutuivat myös luterilaiseen rippikäytäntöön. Vuosisatojen ajan tuli protestanttisten kirkkojen sielunhoitoon vaikuttamaan turmiollisesti se, että katekismuksen kuulustelu ja rippi sidottiin kirkkokuriin, kirkolliseen järjestykseen ja oikeuksiin. Tämä näkyi myös 1500-luvun luterilaisissa kirkkojärjestyksissä, joissa sielunhoidon keskipisteenä oli pakollinen rippi. Siinä uskon kuulusteleminen ja sielunhoidollinen ripittäytyminen kuuluivat yhteen ja sielunhoito ja rippi tulivat osaksi kirkkokuria.<sup>27</sup>

Puhdasoppisuuden aikana rippiä käytettiin paljolti ulkoa opittujen katekismuksen kappaleiden kuulusteluun. Pietismi puolestaan arvosteli voimakkaasti pakollista yksityisrippiä. Pietismin isänä tunnettu luterilainen teologi Spener jopa vastusti yksityisrippiä silloisessa muodossaan ja pyrki erottamaan toisistaan rippiin kuuluneen kirkkokurin ja sen sielunhoidollisen funktion ja painotti erillisen sielunhoidon tarpeellisuutta. 1700-luvun lopulla yksityisrippiä ei ollut poistettu, mutta se oli käytännössä kadonnut luterilaisissa kirkoissa.<sup>28</sup>

### 12.2.3 Rippi Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa

Lutherin Vähän katekismuksen yksityisen ripin kaava on ollut suomalaisissa katekismuksissa ainakin Jaakko Finnon (1583) katekismuksesta lähtien. Finno oli Lutheria jyrkempi ja jätti yksityisen ripin kaavasta kokonaan pois yleisen synnintunnustuksen. Myöhemmin Vähä katekismus ja sen rippikaava sisältyivät useimpiin katekismuksiimme 1800-luvun lopulle saakka. Sen jälkeen useimmista katekismuksista puuttui Lutherin rippikaava omana pääkappaleenaan ja suhtautuminen rippiin oli vähintäänkin pidättyväistä. Vuoden 1948 katekismuksessa ripistä puhuttiin ehtoollisen sakramentin jälkeen mainitsemalla kohdat ”Mitä rippi on?” ja ”Mistä synneistä on

27 Schütz 1977, 14–16, 27.

28 Schütz 1977, 33–49; Kettunen 1998, 36–37.

ripittädyttävä?” Varsinaista yksityisen ripin kaavaa ei kuitenkaan ollut. Kirkolliskokouksen samana vuonna hyväksymässä Kristinopissa ripistä on oma kappaleensa ”Syntien tunnustaminen ja rippi” (83). Myöskään vuonna 1999 hyväksytyssä katekismuksessa ei ole yksityisripin kaavaa, vaikka siinä kerrotaankin aikaisempaa enemmän ripistä.<sup>29</sup> Mielenkiintoinen yksityiskoh- ta on sekin, ettei näissä katekismuksissa puhuta mitään sielunhoidosta. Ai- noaksi välineeksi ahdistuneelle ihmiselle tarjotaan rippiä. Epäsuorasti tämä viittaa kaikkien ongelmien kohtaamiseen synti-anteeksiantamus-akselilla.

Huomionarvoista on, että yksityisen ripin kaava puuttuu kaikelle kansalle tarkoitetuista katekismuksista 1800-luvun loppupuolelta saakka. Sen sijaan 1900-luvun jälkipuoliskolla se on otettu mukaan vuosien 1963, 1984 ja vuoden 2003 kirkollisten toimitusten kirjoihin. Kaikille tarkoitettun virsikirjan liiteosaan rippikaava tuli vasta vuonna 1986. Kun rippikaava oli tuohon asti vain lähinnä papiston käytössä olleissa kirkollisissa kirjoissa eikä rippiope- tusta juurikaan tapahtunut, ei ole ihme, etteivät seurakuntalaiset tottuneet käyttämään rippiä. Ripin käytön opettamisessa luterilaisessa kirkossa on suuri ero katoliseen rippikasvatukseen verrattuna.

Reformaatiosta alkaen Suomessa esiintyi pyrkimyksiä korvata ehtoollis- vieraiden yksityinen rippi yleisellä ripillä. Yleinen rippi pääsikin 1600-luvun alkupuolella voitolle ja henkilökohtaiseksi jäi vain katekismuksen kuulus- telu. Vuosisadan lopulla sekin korvattiin useimmiten rippikirjoituksella, joka tarkoitti ehtoolliselle ilmoittautumista. Kyse ei siis enää ollut syntien tunnustamisesta ja synninpäästöstä. Käsikirjaan yleisen ripin kaava tuli vasta 1800-luvulla. On kuitenkin huomattava, että yleinen rippi toimitettiin aina vuoden 1913 käsikirjaan saakka erillisenä toimituksena, ei osana ju- malanpalvelusta. Yleistä ja yhteistä oli synnintunnustuksen ja synninpääs- tön kaikkia koskeva, ei yksityinen, luonne. Kun näihin yhteisiin ja erillisiin rippitilaisuuksiin osallistuvien määrä väheni vuosisadan vaihteesta alkaen voimakkaasti, vuoden 1933 kirkolliskokous päätti, että ”rippi voidaan yh- distää jumalanpalvelukseen”. Näin yleinen rippi ehtoolliselle valmistava- na erillisenä tilaisuutena hävisi ja synnintunnustus ja synninpäästö tulivat osaksi jumalanpalvelusta.<sup>30</sup>

29 Katekismus 1948; Kristinoppi 1948 § 83; Katekismus 1999, 100–101; Kettunen 1998, 38–39; Lempiäinen 2004, 258–259.

30 Lempiäinen 2004, 276.

## 12.2.4 Viime vuosikymmenten kansainvälinen kehitys

Suhtautuminen rikkiin on jakanut mielipiteitä voimakkaasti. Toiset ovat kokeneet sen vapauttavana ja toiset ahdistavana. Myös ei-katolilaisten keskuudessa rikki on herättänyt julkista mielenkiintoa. Kysymys on ollut myös uteliaisuudesta. Samalla käsitykset katolisesta rippistä ovat usein perustuneet elokuvien luomaan idylliin eikä välttämättä katolisissa seurakunnissa toteutuneeseen käytäntöön.

Sekä katolinen että evankelinen teologia ovat olleet yhtä mieltä siitä, että rikki on lähtökohtaisesti henkilökohtainen synnintunnustus. Edellytyksenä synnintunnustukselle on katolisessa teologiassa pidetty huolellista omantunnon tutkimista ja katumusta.

Suhtautuminen rikkiin on sekä katolisessa kirkossa että luterilaisissa kirkoissa ollut hyvin kaksijakoista. Esimerkiksi Saksassa saatettiin 1960-luvulla toisaalta nähdä, että rikki-instituutio – samanaikaisesti psykologian kehityksen myötä – nautti suurta luottamusta ja sen avulla ihmisten suuret kysymykset tulivat kohdatuiksi. Toisaalta monet kirkkoonsa kriittisesti suhtautuvat katolilaiset saattoivat jopa erota kirkosta rippipakon takia. Rikki oli myös voimakkaan teologisen keskustelun kohteena.<sup>31</sup>

Rippipakosta huolimatta vain pieni osa katolilaisista ripittäytyy säännöllisesti. Ripin käyttö Saksassa romahti vuosien 1965–70 välillä. Tuskin on sattuma, että ripin tilastoinnista on 1960-luvun jälkeiseltä ajalta vaikea löytää tietoja.<sup>32</sup> Saksassa vuosina 2012–2014 tehdyn kartoituksen mukaan noin puolet (54 %) katolisista papeista ripittäytyi kerran tai harvemmin vuodessa. Ripin käyttömäärissä on selvä ero entisten sosialististen maiden ja läntisen Euroopan katolilaisten keskuudessa. Edellisissä ripittäydytään huomattavasti enemmän kuin jälkimmäisissä. Sen on katsottu johtuvan yhteiskunnan sulkeutuneemmasta luonteesta. Yksilöripiin on nähty paremmin toimivan suljetussa järjestelmässä, missä autoritaarisuus ja kuuliaisuus ovat ominaisia kirkon ja yhteiskunnan sosiaalisille rakenteille. Osittain kysymys

31 Kettunen 1998, 41.

32 Saksan tilanteeseen liittyvänä analogiana tulee väistämättä mieleen ripin tilastointi ja siinä 2000-luvulla tehty muutos Suomessa. Ripin käytön vähäisyyttä on Suomessa monen vuosikymmenen aikana valiteltu ja sitä on kirkon ja jumalanpalveluksen uudistusprosesseissa haluttu vahvistaa. Kun näin ei ole tapahtunut, lopetettiin ripin erillinen tilastointi uudistettaessa kirkon toimintatilastoja vuonna 2017. Ripin tilastointi yhdistettiin sairaan ehtoolliseen. Aikaisempiin vuosiin vertailukelpoisia tilastoja ei voi enää saada.

on myös tottumuksesta. 2000-luvulla rippi-instituution heikentyminen on ollut havaittavissa myös Puolassa, jossa perinteisesti on ollut pitkiä jonoja rippituolien edessä. Vaikka ripin käyttö Puolassa on edelleen runsasta, on maallistuminen ja kritiikki kirkon hierarkiaa ja väärinkäytöksiä kohtaan heikentänyt sen asemaa. Entistä useammat haluavat mennä mieluummin seikkaperäiseen sielunhoidolliseen keskusteluun kuin lyhyeen ripittäytymiseen. Sielläkin, missä rippiä käytetään, se on hyvin paljolti siirtynyt rippituolista rippihuoneisiin, kasvotusten papin kanssa tapahtuvaksi kohtaamiseksi. Onpa katolisia kirkkoja, joista rippituolit on purettu tai niissä säilytetään pölynimureita.<sup>33</sup>

Jo 1970-luvulla luterilainen tutkija Peter Gerlitz Saksassa totesi, että rippi kuuluu modernin sielunhoidon kiistanalaisimpiin kysymyksiin. Hän näki sen toisaalta sisältävän yksiselitteisesti sellaista teologiaa, jonka autonominen, persoonallisesta vapaudestaan huolehtiva ja kaikkiin kirkollisiin auktoriteetteihin kyllästynyt ihminen torjuu. Toisaalta rippi koskettaa samanaikaisesti juuri tämän sekulaarin ihmisen identiteetin kaipuuta ja vapauttaa hänet hänen persoonansa kyseenalaistavista epäilyksistä. Nämä vastakkaiset tosiasiat ovat tehneet ripistä jonkinlaisen tabun, joka tavallaan nauttii sellaista suojelua, ettei sen ongelmiin oikeasti ole puututtu.<sup>34</sup>

Ripin teologisessa pohdinnassa tulisi ottaa huomioon ihmisen elämäntilanteen ja itseymmärryksen muutos. Ihmisen kysymyksenasettelut 2000-luvulla ovat hyvin toisenlaiset kuin yksityisripin syntyessä 500- ja 600-luvuilla. Ihminen itse on muuttunut rationaalisuuttaan, omaa itsenäisyyttään ja vapauttaan korostavammaksi. Hänen tietoisuutensa omasta psykofyysisestä olemisestaan on lisääntynyt. Samanaikaisesti maailma, jossa hän elää ja joutuu tekemään valintojaan, on moniarvoisampi ja esimerkiksi eettisten kysymysten valinnat eivät ole mustavalkoisia.

Omaa yksityisyyttään ja vapauttaan korostava ihminen voi samanaikaisesti kokea olevansa hyvin yksin globaalien ja henkilökohtaisten kysymystensä kanssa. Hän voi olla eksyksissä niin arvojensa kuin tunteittensa kanssa. Sielunhoidollisen auttamisen kannalta on olennaista, että ihminen

33 Beichte - Das ungeliebte Sakrament; Kettunen 1998, 41.

34 Kettunen 1998, 42.

tulisi nähdä sellaisena kuin hän on, ei sellaisena kuin auttaja tai hän itse toivoisi olevansa.<sup>35</sup>

Edellä todettuun viitaten ripin asema 2000-luvulla on varmasti erilainen kuin reformaation aikana tai vuosikymmeniä sitten. Sen funktiota toteuttaa hyvin usein sielunhoidollinen keskustelu. Joka tapauksessa on selvää, ettei kukaan selviä elämästä kokematta syyllisyyttä ja häpeää. Pohjimmiltaan onkin kysymys näiden ihmisen olemista jäytävien elämäntuntojen asianmukaisesta kohtaamisesta. Tässä myös ripin käyttö on yksi mahdollisuus. Erityisesti on syytä painottaa kahta näkökulmaa. Ensinnäkin silloin kun on kyse konkreettisesta syyllisyydestä tai synninhädästä Jumalan edessä, rippi voi olla toimiva auttamismuoto. Toiseksi se voi olla merkittävä hengellisen elämän hoitomuoto kuolevan ihmisen kokonaisvaltaisena elämäntarkasteluna, mahdollisuutena tilittää koko elämänsä Jumalan edessä. Kysymys syyllisyydestä ei ole kadonnut, eikä puhetta siitä tule karttaa. Sen sijaan on tärkeä tiedostaa syyllisyyden erilaiset muodot ja myös sen epäterveet ilmiöt.

### **12.2.5 Katolisen ja luterilaisen rippikäsitteen erot**

Luterilaisen rippiteologian kannalta on syytä kiinnittää huomiota katolisen ja luterilaisen rippiteologian ja käytäntöjen eroihin.<sup>36</sup>

- 1) Katolisessa – kuten myös ortodoksisessa kirkossa – rippi on sakramentti. Luterilaisessa teologiassa ripistä puhutaan sielunhoidon ja/tai kirkollisten toimitusten yhteydessä. Katolisessa teologiassa se kuuluu sielunhoidon lisäksi myös sakramentti- ja moraaliteologiaan sekä uskonnonpedagogiikkaan. Kun katolisen kirkon historian yleisesityksessä käsitellään peräkkäin sielunhoitoa ja sakramenteja, ripistä puhutaan nimenomaan sakramenttien yhteydessä. Rippiopetusta puolestaan käsitellään uskonnonpedagogiikassa.<sup>37</sup> Vaikka ripin funktio on katolisessa kirkossa viime vuosikymmenien aikana kehittynyt sielunhoidon suuntaan, sitä käsitellään kirjallisuudessa varsin vähän

35 Tämä näky ihanteista todellisuuden kohtaamiseen on olennainen lähtökohta pyrittäessä kehittämään niin rippiä kuin sielunhoitoakin. Suomalaisen sielunhoidon muutosprosessia 1960-luvulta alkaen voidaan tarkastella tästä lähtökohdasta käsin. Ks. Kettunen 2019, 56–63.

36 Ks. Kettunen 1998, 50–51.

37 Amon 1995, 529–531.

sielunhoidon yhteydessä. Silloinkin kun katolinen rippi tapahtuu rippihuoneessa pitkähkön keskustelun muodossa, siinä pitää lopussa olla julistettu absoluutio. Muuten sitä ei voida pitää sakramenttina.

- 2) Syntien anteeksiantaminen on katolisessa teologiassa sidottu henkilökohtaiseen rippiin ja papin virkaan. Ehtoollisen ei katsota riittävän nimenomaan raskaitten syntien anteeksiantamukseen, vaan ne saadaan anteeksi vain henkilökohtaisessa ripissä. Luterilaisesta rippiteologiasta vastaava ehdottomuus puuttuu.
- 3) Ripin asema katolisessa kirkossa on riippuvainen paitsi sen sakramenttiluonteesta myös viran teologiasta. Vain pappi voi ottaa vastaan ripin. Hänen anteeksiantamuksellaan tai ohjeillaan on jumalallinen merkitys. Rippi ei tässä mielessä voi olla neuvottelu tai keskustelu. Luterilaisessa kirkossa ripin vastaanottajana voi olla pappi tai maallikko. Molempien julistama synninpäästö on Jumalan anteeksiantamus. Yhteiskunnallisen lain edessä papin ja maallikon asema ripin vastaanottajana on erilainen. Vain pappia koskee ehdoton vaitiolo-velvollisuus.

Katolisessa kirkossa pappi käyttää positiivista auktoriteettivaltaa. Sitäkin ihminen voi tarvita. Luterilaisessa kirkossa tällaisen auktoriteettivallan käyttö on monesti kadoksissa.

- 4) Katolisessa uskossa parannus ei voi tapahtua vain yksityisesti, vaan sekä synty että kääntymys ovat sosiaalisia tapahtumia. Kun synty on rikos kirkkoa vastaan, merkitsee parannus paluuta tähän yhteisöllisyyteen. Jumala antaa anteeksi, koska kirkko antaa anteeksi. Kirkko antaa anteeksi, koska Jumala on uskonut tämän vallan kirkolle. Mutta kirkko voi olla myös antamatta anteeksi ja kirkon tuomio tuo yksittäisen ihmisen päälle Jumalan tuomion. Yhteisöllisyyden korostuminen katolisuudessa on merkinnyt kirkon yhteisöllisen roolin korostumista sekä elämää kontrolloivana että sitä ohjaavana tekijänä. Luterilaisuudessa puolestaan yksilön omantunnonvapauden ja ratkaisuvallan painottaminen on voinut johtaa individualismiin, jossa yksilö on jäänyt irralleen yhteisöstä ja yksin.
- 5) Ripin pakollisuus katolisessa kirkossa ohjaa rippikäytäntöjä aivan toisella tavoin kuin sen täydellisen vapaaehtoisuuden korostaminen luterilaisessa teologiassa.



6) Katolisessa kirkossa kiinnitetään varsin paljon huomiota rippikasvatukseen, kun siitä ei luterilaisen kirkon opetustyössä juuri lainkaan puhuta. Esimerkiksi katolisten teologian opiskelijoiden opintoihin kuuluu sekä ripittäytyjänä että rippi-isänä olemiseen saatava ohjaus. Tämä voi tapahtua esimerkiksi siten, että jokainen opiskelija kirjoittaa uskonnonpedagogiikan opinnoissaan oman – todellisen tai kuvitellun – ripin. Tämän jälkeen hän puhuu sen toiselle opiskelijalle, joka toimii ripin vastaanottajana. Kaikki tapahtuu kuin aidossa rippitilanteessa, kuitenkin niin, ettei absoluutiota käytetä. Tämän jälkeen opiskelijat käyvät läpi ”ripittäytymisiä” ohjaajan opastuksella ja saavat siihen ohjausta.

Katolisen kirkon rippikäsityksessä kirkon ja papiston asema on siis hyvin erilainen kuin luterilaisessa rippikäytännössä. Rippi katolisessa ja ortodoksisessa kirkossa on tavoite eikä yksi auttamiskeino muiden joukossa. Siksi myös rippikasvatus on aivan toisessa asemassa kuin luterilaisessa kirkossa.

## 12.3 Erilaiset rippikäytännöt ripin teologian ilmentäjinä

Ripin teologia ilmenee kirkkojen periaatteellisten kannanottojen lisäksi nimenomaan siinä, miten rippiä käytetään. 1990-luvulla Suomessa tehdyssä tutkimuksessa analysoitiin yli kahdensadan suomalaisen 335 ripittäytymisestään kertovaa rippikirjettä. Nämä erilaiset ripin toteutustavat ilmentävät käytännössä ripin teologiaa 1990-luvulla. Niissä myös näkyy, että suomalaisten rippikäytännöt poikkeavat kirkkojen rippikäsityksistä. Tuossa tutkimuksessa<sup>38</sup> esiintyneiden rippikäytäntöjen pohjalta esitellään seuraavassa potentiaalisia ripin toteutumismuotoja tänä päivänä.

Ajateltaessa rippiä *kirkollisena toimituksena* siinä korostuu rippikaavan ja siihen kuuluvan tunnustamisen ja synninpäästön merkitys. Nykyisin tulevat tällöin kyseeseen lähinnä seuraavat rippikäytännöt:

38 Laajemmin 1990-luvun rippikäytännöistä ja niiden esiintymismääristä ks. Ketunen 1998, 109–187.

## 1) Kertarippi

Kertarippi on kertaluonteinen ratkaisuyritys tiettyihin elämän ongelmiin. Tunnustettava asia voi olla hyvin konkreettinen: tiedostettu synti tai syyllisyys jostakin tapahtuneesta. Se pyritään nopeasti poistamaan asianomaisen elämästä. Kertarippiin voi kohdistua myös maagisia odotuksia, eikä ripittäytyjä välttämättä kaipaa laajempaa keskustelua ongelmastaan. Ripittäytyminen voi olla lyhyt ja nopea ja saada mekaanisen luonteen. Tunnustus voi olla yksittäinen synti, teko tai hengellinen jumalasuhteen asia. Synninpäästön toivotaan ottavan pois tunnustettavan ongelman. Joskus ripittäytyjä kokee saavansa avun, joskus ei.

Kertaripin mahdollisuus on juuri siinä, että se voi toimia ripittäytyjän ongelmien ensimmäisenä sanoitusyrityksenä. Ongelmallista on, jos ripittäytyjä odottaa pikaista ongelmien ratkaisua. Vielä ongelmallisempaa on, jos ripin vastaanottaja lupaa tällaista pika-apua. Jos ripin vastaanottaja ei lähde tällaisen pikaisen tarpeentyydyttäjän rooliin, vaan tarkastelee yhdessä ripittäytyjän kanssa hänen kokonaistilannettaan vastuullisesti, kertarippi voi johtaa pitkäjänteiseen auttamissuhteeseen.

## 2) Rippiyhteydessä eläminen

Rippiyhteydessä eläminen on tavallaan käänteinen kertaripille. Se tarkoittaa sellaista kristittyä elämistä, johon rippi kuuluu yhtenä olemisen muotona. Rippi on asianomaisen elämän- ja uskontyyliin kuuluva ja toistuva tapahtuma. Se voi koostua myös toisistaan erillisistä, mutta toistuvista kertaripeistä. Ripille tulee elämää kannatteleva merkitys. Odotukset yhtä ripittäytymiskertaa kohtaan eivät muodostu niin suuriksi kuin yhdessä kertaripissä. Ripin kesto vaihtelee suuresti.

Tällaisessa ripissä on *container*-funktion<sup>39</sup> piirteitä: ripittäytyjä kokee tulevansa kannetuksi ripin vastaanottajan taholta. Tässä mielessä ripin muoto on lähellä sielunhoitorippiä. Se poikkeaa kuitenkin sielunhoitoripistä siinä, että tunnustamisen ja varsinkin absoluutioon asema on keskeisempi. Sitä käyttävät usein lestadiolaiseen herätysliikkeeseen ja katoliseen tai ortodoksiseen kirkkoon kuuluvat.

Rippiyhdydessä eläminen auttaa ripittäytyjää kestämaan omien vaikeuksiensa kanssa silloinkin, kun ne eivät poistu. Viikoittain ripittäytyvälle se on elämässä kiinni pysymisen väline. Se ei välttämättä ole progressiivinen, elämää muuttava, vaan elämää säilyttävä, sitä ylläpitävä ja siinä jaksamiseen auttava. Siinä on myös hengellisen ohjauksen piirteitä.

### 3) Siirtymäriippi

Siirtymäriippiä saatetaan käyttää uskonnollisesta ryhmästä toiseen siirryttäessä. Sitä voi verrata uskontotieteen siirtymäriitin käsitteeseen. Perinteisesti siirtymäriippiä on käytetty nimenomaan ratkaisukristillisyydessä ja vapaissa suunnissa sekä liittyttäessä lestadiolaiseen herätysliikkeeseen tai toiseen kirkkokuntaan. Joskus tällainen ripittäytyminen voi olla jopa velvoittava. Velvoitteeksi asetettu rippi ei nouse ripittäytyjän vaan uskonnollisen yhteisön tarpeista. Tällöin ripin aiheet voivat olla keksittyjä ja siihen voi liittyä myös vallankäyttöä. Pakollinen siirtymäriippi ei yleensä auta asianomaista vaan tekee hänet alistetuksi.

Silloin kun rippiä tarkastellaan sen *funktioista, anteeksiantamuksesta ja vapautumisesta käsin*, voidaan erottaa seuraavia ripin muotoja. Tyypillistä näille on, ettei tällöin yleensä käytetä rippikaavaa eikä välttämättä aina

39 Objektisuhdeteoreettisessa ajattelussa on puhuttu *container*-funktioista. Suomen kielessä sitä on kuvattu sisällyttämisellä. Sillä tarkoitetaan sitä, että auttaja ottaa vastaan ja sisällyttää itseensä ja tunnistaa niitä tunteita, jotka autettavalle ovat sietämättömiä ja vaikeita kestää. Tällöin sielunhoitaja kantaa niitä taakkoja, jotka esimerkiksi ripittäytyjälle ovat liian vaikeita ja raskaita. Hän tuntee sisimmässään autettavan sietämättömiä tunteita ja juuri sitä kautta kantaa ripittäytyjää. Containerista ja sisällyttämisestä ks. Hyrck M. 2003, 273–278; Kettunen 2011, 402–403, 406, 411; Kettunen 2014; 48–49; 118.

julisteta absoluutiotakaan. Näiden rippimuotojen ja sielunhoidon välille on monesti vaikea vetää rajaa.

### 1) Suora rippi Jumalalle

Tässä ripin muodossa ei ole ketään toista ihmistä rippiä kuulemassa, vaan ripittäytyjä tunnustaa syntinsä suoraan Jumalalle. Tätä Lutherin päivittäiseksi suosittelemaa ripin muotoa – esimerkiksi Isä meidän -rukouksen avulla – ei monikaan tiedosta ripiksi. Rippikirjallisuudessa tätä ripin muotoa nimitetään myös sydämen ripiksi ja sitä on pidetty ripin syvimpänä muotona. Kun kukaan ei ole julistamassa synninpäästöä, olennaista suorassa ripissä on luottamus armahtavaan ja rakastavaan Jumalaan. Tällaista rippiä on mahdotonta tilastoida.

### 2) Sielunhoitorippi

Sielunhoitorippi on oikeastaan sielunhoidollinen keskustelu, joka koetaan ripiksi. Ripin vastaanottajan ja sielunhoitajan roolit yhtyvät. Ripin perinteinen funktio, vapautuminen ja anteeksiantamus, toteutuu sielunhoidollisessa keskustelussa. Sielunhoitorippi ei yleensä ole kovin lyhyt, ehkä noin tunnin pituinen. Se edustaa monessa suhteessa toisenlaista asioiden lähestymistapaa kuin muut rippikäytännöt. Siihen sopii huonosti synnintunnustus-synninpäästö-kaavan käyttö. Keskustelun lopussa voidaan haluttaessa käyttää myös absoluutiota.

Sielunhoitoripin tyypillinen piirre on, että ripittäytyjä puhuu ja ripin vastaanottaja kuuntelee. Anteeksiantamuksen ja armon välittyminen ei välttämättä tapahdu julistetussa absoluutiossa vaan rippitapahtuman kokonaisuudessa. Tärkeitä elementtejä ovat toiselle puhuminen ja kokemus kuulluksi tulemisesta. Anteeksiantamus välittyy vähitellen, ei ripin vastaanottajan pois julistamisena vaan ripittäytyjän synnin pois ”antavana” puheena ja valituksena. Tämän ei tarvitse merkitä ”itseabsoluutiota”, koska merkittävää tuossa ”poisantamisessa” on juuri se, että siinä on läsnä toinen ihminen aikaansa antavana ja armahtavana. Tärkeää on heidän välinen suhteensa, jossa autetuksi tuleminen välittyy. Sielunhoitorippi kokonaisuutena on anteeksiantamusta ja armoa välittävä tapahtuma.

Sielunhoitorippi voi toteutua myös pitkäaikaisena prosessina, jolloin kyseessä on jopa yhden tai useamman vuoden kestävä rippi- ja keskustelusuhte.

### 3) Puhelin-, kirje- ja nettirippi

Puhelin-, kirje- ja nettirippi ovat yhteisnimitys sellaisille ripin ja sielunhoidon muodoille, jotka tarjoavat perinteisin tai uusin kommunikatiivälinein mahdollisuuden päästä kontaktiin toisen kanssa olematta tämän kanssa fyysisesti samassa tilassa. Kaukana oleva ja kenties tuntematon ripin vastaanottaja tai sielunhoitaja asetetaan etusijalle verrattuna esimerkiksi oman seurakunnan pappiin. Tämä voi johtua itsensä suojelemisen tarpeesta tai esille otettavien kysymysten arkaluonteisuudesta.

Tällainen rippi antaa mahdollisuuden anonymiteettiin ja etäisyyteen. Nimettömänä kirjoittaminen chatissa tai soittaminen rippi- tai sielunhoitopuhelimeen tai Palvelemaan puhelimeen voivat toimia oman tuskan ensimmäisenä sanoitusyrityksenä. Apua hakeva voi tällöin kasvojaan menettämättä testata hyväksytyksi ja ymmärretyksi tulemistaan. Tällainen lähestymistapa antaa mahdollisuuden sellaisille, jotka ovat arkoja olemaan suorassa kontaktissa toisen kanssa tai ovat sulkeutuneita tai depressiivisiä. Tärkeää onkin, että tällaisen yhteydenoton saanut ripin vastaanottaja kunnioittaa apua hakevan ihmisen tarvetta etäisyyteen.

Se ettei ripittäytyjä näe ripin vastaanottajaa, voi merkitä, että ripittäytyjän transferenssitunteet suhteessa ripin vastaanottajaan rajautuvat nimenomaan positiivisiksi. Hän voi ”nähdä” ja kokea ripin vastaanottajan sisimmässään juuri sellaisena, jota hän kokee tarvitsevänsä.

Kirjoittamisen kautta tapahtuvassa ripissä ja sielunhoidossa kirjoittaja harkitsee yleensä puhuttua ilmaisua tarkemmin, mitä hän kertoo toiselle, koska kaikki kirjoitettu jää pysyvään muotoon. Tämä voi toisaalta merkitä, että hän torjuu osan siitä, mitä haluaisi kirjoittaa. Toisaalta se voi vähentää regressiivisen tekstin osuutta siten, että asianomainen ottaa käsiteltäväkseen asioita, joita hän harkinnan jälkeen haluaa työstää.

Kirjalliseen tekstiin vastatessaan ripin vastaanottaja tai sielunhoitaja voi rauhassa miettiä, miten hän pystyy parhaiten auttamaan avun hakijaa. Samalla hänen on tajuttava, että myös hänen vastauksensa jää kirjalliseen muotoon, jota apua hakeva voi lukea yhä uudelleen ja hyvinkin erilaisessa elämäntilanteessa. Kirjesielunhoidon eräs ongelma onkin ajallinen ero, joka on kirjeen tai sähköpostin kirjoittamisen

ja siihen vastaamisen välillä. Kirjeen kirjoittajan emotionaalinen tilanne voi olla vastauskirjeen saatuaan hyvinkin erilainen kuin alkuperäistä kirjettä kirjoitettaessa. Tästä voi seurata, että kirjeitse ripittäytyjä pettyy empaattisuuden odotuksissaan. Varsinaisten ohjeiden antaminen kirjeitse onkin sielunhoidon näkökulmasta monessa suhteessa ongelmallista.

#### 4) Yhteinen rippi ja ehtoollinen rippinä

Yhtenä ripin muotona on jumalanpalveluksen yhteinen synnintunnustus ja synninpäästö sekä ehtoollinen. Yhteistä näille on anteeksiantamuksen saaminen näiden kautta. Tällöin ei välttämättä tunnusteta mitään erityistä ja konkreettista syntiä vaan enemmänkin ilmaistaan oma syntisyys ja anteeksiantamuksen kaipuu Jumalalle. Toiset eivät pidä sitä lainkaan rippinä, koska siinä ei ole mahdollisuutta henkilökohtaiseen tunnustukseen. Jumalanpalveluksen yhteinen synnintunnustus ja synninpäästö on voinut muodostua ainoaksi ripin muodoksi joillekin sen jälkeen, kun he ovat saaneet synninpäästön ja kokeneet anteeksiantamuksen henkilökohtaisessa ripissä.

Rippikäytäntöjen moninaisuus merkitsee, ettei tiettyä rippikäytäntöä ole syytä pitää toista tavoiteltavampana. Olennaista on, tuleeko ihminen autetuksi. Toisille ripin tavoitteena on löytää apua ja lohdutusta ahdistukseen ja pahaan oloon. Heille rippi tulee lähelle sielunhoidollista keskustelua. Toisille rippi on konkreettisen ja tiedostetun synnin tunnustamista, joka voidaan uskoa anteeksi synninpäästön kautta. Joillekin rippi on keskeisesti yleisen syntisyyden, hengellisen elämän ja jumalasuhteen hoitamista. Ripin kautta etsitään pelastusta jumalayhteydessä. Tällöinkin autetuksi tuleminen liittyy keskeisesti Jumalan antamaan anteeksiantamukseen.

Jos ripin keskeisenä tehtävänä on anteeksiantamuksen ja vapautuksen välittäminen, se valtaosaltaan näyttää suomalaisten keskuudessa toteutuvan muuten kuin kirkollisena toimituksena tietyn kaavan muodossa. Ripin funktio on hyvin merkittävässä määrin siirtynyt sielunhoidolliseen keskusteluun.<sup>40</sup> Yksi johtopäätös tästä näkyy myös suomalaisessa kirkkolainsäät-

40 Ks. laajemmin Kettunen 1999.

dännössä. Kun papin ehdoton vaitiolovelvollisuus aikaisemmin kohdistui vain rippiin, se vuoden 1964 kirkkolaissa ulotettiin myös sielunhoitoon.<sup>41</sup>

On kuitenkin perusteltua kiinnittää huomiota muutamiin rippikaavan<sup>42</sup> tarjoamaan etuihin:

- 1) Rippikaava tarjoaa objektiiviset puitteet. Se antaa mahdollisuuden ottaa etäisyyttä kohdattavaan asiaan ilman, että kiusallisena koetut tunteet estävät niin paljon itseilmaisua kuin sielunhoidollisessa keskustelussa.
- 2) Rippikaava tarjoaa kielellisesti turvallisen vaihtoehdon. Kaikkien ei ole helppo omin sanoin kertoa hätäänsä. Erityisesti tämä voi tulla esille omaa syntisyyttä ja yleistä synnintuntoa koskevassa ripittäytymisessä. Rippikaavan tekstit ja rukoukset antavat tunnustajalle sanat avuksi ilmaista omaa tuskaansa.
- 3) Rituaalina toteutettu rippi voi helpottaa asianomaista ottamaan vastaan absoluution Jumalan anteeksiantona eikä vain ripin vastaanottajan ystävällisyytenä. Näin rippikaava ilmentää positiivista hengellistä auktoriteettivaltaa, joka ei ole sidottu ripin vastaanottajan henkilöön.
- 4) Rippikaava antaa mahdollisuuden myös liturgisten elementtien käyttöön. Silloin kun rippi seuraa vuorovaikutuksellista sielunhoidollista keskustelua, voi olla hyvä vaihtaa paikkaa keskusteluhuoneesta kappeliin tai kirkkosaliin. Tällöin rippikaavan mukainen toimitus tapahtuu alttarin ääressä. On myös luontevaa, että ripin vastaanottaja pukeutuu albaan. Myös ripittäytyjä voidaan pukea synninpäästön yhteydessä albaan, lahjavaatteeseen, joka ”kätkee alleen kaiken synnin”.<sup>43</sup>

Rituaalien merkityksen hyödyntämiseen onkin kiinnitetty huomiota uuden vuosituhannen kansainvälisessä rippikirjallisuudessa, kunhan samalla otetaan huomioon, ettei ripistä tehdä maagista auttamiskeinoa kaikenlaiseen syyllisyyteen. Saksalainen käytännöllisen teologian professori Jürgen Ziemer on korostanut kahdenlaista rippikaavan toteutustapaa sielunhoidollisen keskustelun yhteydessä. Ensimmäisenä vaihtoehtona on rippikaavan

41 Kettunen 2005, 60.

42 Yksityisen ripin kaavat katolisessa, Suomen ev.-lut. kirkossa ja Suomen ortodoksisessa kirkossa on julkaistu suomen kielellä muun muassa teoksessa Stinissen 2012, 29–59.

43 Ks. Kettunen 1998, 173–174.

käyttö sielunhoidollisen keskustelun päätteeksi. Tällöin on tärkeää pitää tauko keskustelun ja kaavan toteuttamisen välillä. Tauon aikana voidaan sytyttää kynttilä ja ottaa esille käytettävät tekstit. Toinen vaihtoehto on toteuttaa rituaalinen rippi kokonaan eri paikassa ja eri aikana. Tällöin rippitoimituksen sakraaliluonne korostuu.<sup>44</sup>

## 12.4 Millaisessa hädässä rippi auttaa, millaisessa ei?

Ripistä apua hakevan ihmisen kannalta olennainen kysymys on, saako hän apua ripistä. Millaisessa hädässä rippi auttaa, millaisessa ei?

Suomalaisten rippikokemuksissa erottuu selvästi kaksi ryhmää, jolloin rippi on auttanut. Silloin kun synnillä ja syyllisyydellä on ollut selvä kohde ja se on ollut nimettävissä, ripistä on saatu apua.<sup>45</sup> Ripissä tunnustetusta hädestä tähän ryhmään kuului tutkimuksessa 35 prosenttia ripittäytymisten syistä. Toinen ryhmä, jolloin ripittäytyjät saivat apua, oli avun hakeminen jumalasuhteeseen liittyvään yleiseen synninhätään ja syntisyyteen.<sup>46</sup> Tähän ryhmään oli luokiteltavissa 23 prosenttia ripittäytymisten syistä. Näihin ryhmiin kuuluvia ripittäytymisen aiheita rippitutkimuksessa oli siis yhteensä 58 prosenttia. Rippi auttoi hieman yli puolessa ripittäytymistapauksista.

44 Ziemer 2008, 238–239; Dahlgrün 2009, 506–507.

45 Jo keskiajalla (1200-luvulla) annetuissa sielunhoidollisten rippikeskustelujen ohjeissa todetaan, että ainoastaan vapaasti tahdottuja tekoja voitiin arvioida moraalisesti. Palmén 2021, 299.

46 Ripin kannalta keskeinen teologinen kysymys on, mitä tarkoitetaan syyllisyydellä. Matti Lindqvistin mukaan ”Kristinuskossa syyllisyys ei ole ensisijaisesti moraalinen käsite. Pohjimmiltaan syyllisyys on aina uskonnollista – etäisyyttä Jumalasta, kapinaa Jumalaa vastaan. Jos tämä syvästi uskonnollinen tulkinta muutetaan moraalioopiksi, periytymisteoriaksi tai psykologiseksi doktriiniksi, kaikki käsitykset puuroutuvat ja muodostuvat sekasotkuksi. Syyllisyys on ensisijaisesti jumalasuhteeseen liittyvä asia.” Lindqvist 1997, 36. Lindqvistin näkemukseen on kuitenkin syytä huomauttaa, että oikeastaan hän näyttää puhuvan synnistä ja jumalasuhteeseen liittyvästä syyllisyydestä, sillä syyllisyyttä on myös muuta kuin uskonnollista. Kaikki syyllisyydentunto ei myöskään ole tervettä ja monesti ihmiset haluavat ripittäytyä sellaisestakin syyllisyydestä. Syyllisyys voi myös olla kohtuutonta tehtyyn tekoon verrattuna. Lisäksi on syyllisyydentunnon puutetta, vaikka ihminen olisi reaalisesti syyllinen. Nämä kaikki näkökulmat ovat tärkeitä konkreettisten rippitilanteiden kannalta. Syyllisyyden eri lajeista ks. Kettunen 2014, 59–61, 188–198, 214–221.



Tutkimuksen mukaan rippi auttaa parhaiten silloin, kun synnit mainitaan nimeltä ja syällisyydellä on kohde, jonka anteeksiantamus tavoittaa. Tässä ilmenee rippiin kuuluvan anteeksiantamuksen selkeästi uskonnollinen perusulottuvuus. Vain se, joka pystyy luottamaan jumalallisen anteeksiantamuksen voimaan, voi kokea tullessa autetuksi. Syällisyyttä ei käsitellä psykologisesti, vaan absoluutiolla on voimakkaasti hengellinen luonne: anteeksiantamuksen antaa Jumala. Juuri siksi se vaikuttaa myös psyykkisesti ja parantaa ihmisen hyvinvointia. Absoluution välittäjä käyttää jumalallista arvovaltaa, jonka vastaanottajaksi ripittäytyjä suostuu ja johon hän turvautuu.<sup>47</sup>

Rippikirjeiden mukaan ripistä etsittiin apua myös muuhun kuin nimetyihin synteihin tai uskonelämän hätään. Lähes puolet (42 %) ripittäytyjistä jäi vaille apua. Rippi ei auttanut selittämättömään ahdistukseen, neurootiseen syällisyyteen, itsetunto-ongelmiin, mielenterveyden ongelmiin sekä seksuaalisuuteen ja ihmissuhteisiin liittyvään syällisyyteen. Myös silloin kun ihminen on joutunut väärinkäytön kohteeksi, hän voi tuntea syällisyyttä ja hakea apua ripistä. Myös monenlaiset häpeän tunteet voivat ajaa ihmisiä ripittäytymään. Monet ripin vastaanottajat julistivat myös tällaisissa tapauksissa synninpäästön. Apua hakevat ihmiset kuitenkin pettyivät eivätkä saaneet apua.<sup>48</sup> Myös synninpäästön julistaminen häpeään on ongelmallista. Häpeä on hyvin kokonaisvaltainen, koko olemusta koskeva tunne, jossa ihminen kokee olevansa kelpaamaton ja huono. Sen peruskysymys on: *kelpaanko minä?* Häpeästä kärsivä pyytää hyvin usein anteeksi

47 Kettunen 1999, 146–148.

48 Kettunen 1999, 148–150. Miikka Ruokanen pohtii kysymystä, voiko ripistä olla haittaa ja kiinnittää huomiota neuroottisen tai yliherkän omantunnon omaavien ihmisten haluun ripittäytyä asioista, jotka eivät ole syntiä. Tällaisina hän mainitsee masennuksen, alemmuudentunnon tai ylipäänsä elämän raskauden kokemisen. Tällöin hän viittaa toisaalta valituksen käsitteeseen, joka on forensista tai juridista ripittäytymistä laajempi. Toisaalta Ruokanen viittaa rippiin *Jumala-keskeisenä toimintona*, jossa keskeisempää kuin ihmisen syällisyys, on Jumalan anteeksiantamus, armahtava rakkaus ja armo. Näin ymmärrettynä rippi ei Ruokasen mukaan lisää neuroottisen ahdistuksen määrää. Ruokanen 1999, 136–137. Ripin empiirinen, ihmisten omiin kokemuksiin perustava tutkimus viittaa kuitenkin päinvastaiseen johtopäätökseen. Sen lisäksi, ettei rippi auttanut edellä kuvatuissa ongelmissa, se saattoi vahingoittaa asianomaisen hengellistä elämää: ripittäytyjä koki, ettei Jumalakaan hänestä välittänyt, kun hänen hätänsä ei poistunut. Ks. Kettunen 1998, 290–300. Ruokasen kuvaamista ongelmista olisi rippiteologian näkökulmasta perusteltua puhua sielunhoidossa, johon esimerkiksi *valittaminen* ja *armo* kuuluvat luontevana osana.

olemassaoloon. Anteeksiantamus tai synninpäästö häpeään tarkoittaa: saat anteeksi, että olet olemassa.<sup>49</sup>

Toisenlaiseksi ripin käyttö heikosta itsetunnosta kärsivän tilanteessa muodostuu silloin, kun ripittäytymään mennään varsinaisesti muun kuin itsetunto-ongelman takia. Todellinen syyllisyys, synninhätä ja jumalasuhteen ongelmat vaikuttavat helposti myös ihmisen itsetuntoon. Silloin kun noihin varsinaisiin ongelmiin saadaan apua, ihmisen itsetuntokin kohenee. Jos ihminen kokee elävänsä Jumalan tuomion alla ja kokee tulevansa armahdetuksi, myös hänen minäkuvansa voi uudistua. Itsetunto-ongelmissa ei ensi sijassa ole kysymys jumalasuhteeseen liittyvästä synnistä ja syyllisyydestä vaan psyykkisestä kokemuksesta, jota ei voida hoitaa pois anteeksi julistamisella.<sup>50</sup>

Jos ripin vastaanottaja ei jäsennä, millaisesta hädästä ihmiset kärsivät tai hänellä on auttamiskeinona vain absoluutio, voidaan apua hakevalle aiheuttaa jopa vahinkoa. Edellä kuvatun kaltaisissa vaikeuksissa ihmistä autetaan parhaiten siten, ettei hänelle ainakaan heti julisteta kenties hänen itsensäkin pyytämää synninpäästöä vaan hänen kanssaan keskustellaan. Ripin vastaanottaja muuttuu tällaisessa tilanteessa myötäeläväksi sielunhoitajaksi, jonka tärkein tehtävä on kuunnella. Murheellisten ja ahdistettujen ihmisten hädän äärellä mahtipontisen auttamisen suhteen tulee olla pidättyväinen. Vaikka apua hakeva pyytäisi auttajaa julistamaan synninpäästön epämääräiseen syyllisyyteen, huonommuuden tunteisiin tai häpeään, on sielunhoitajan ammattitaidon osoitus olla vähintäänkin pidättyväinen. Ammattitaitoa ei suinkaan osoita tilanteesta nopeasti selviytyminen ja ”tietäminen”. Ammattitaitoa osoittaa se, jos auttajalla on vara asettua kuuntelijaksi ja toisen tilanteen äärellä viipyijäksi. Absoluution julistamattomuus tarjoaa tällöin mahdollisuuden päästä osalliseksi anteeksiantamuksen funktiosta, sisäisestä vapautumisesta. Tämä voi tapahtua, jos apua hakeva ihminen saa hyväksyvässä ja välittävässä ilmapiirissä kertoa hätänsä sisällöstä: *meillä on tässä aikaa, voit rauhasa kertoa, mikä on sinun hätäsi*. Tällöin anteeksiantamus on ymmärrettävissä prosessina, jossa vapautuminen tapahtuu vähitellen. Teologisesti tätä kuvaa paremmin armon käsite.

49 Häpeän teologiasta ks. Kettunen 2011, 100–101.

50 Kettunen 1998, 497–501.

## 12.5 Papin vaitiolovelvollisuus

Rippisalaisuudella on hyvin pitkä historia. Ensimmäisiä merkintöjä papin vaitiolovelvollisuudesta on jo 400-luvulta.<sup>51</sup> Rippisalaisuus oli 1200-luvulla kanonisessa oikeudessa vaitiolovelvollisuuden suojaama. Katolisen teologian perinteen mukaisesti rippi-isä ei ole kuullut hänelle uskottua asiaa ihmisenä vaan Jumalan edustajana.<sup>52</sup>

Ensimmäinen koko katolista kirkkoa koskeva säädös salassapitovelvollisuudesta vahvistettiin 1215 neljännessä lateraanikonsiilissa. Rangaistukseksi rikkomisesta oli säädetty virasta erottaminen ja lähettäminen loppuiäksi ankaraa sääntöä noudattavaan luostariin.<sup>53</sup> Neljännen lateraanikonsiilin päätös on yhteydessä ripin aseman vakiintumiseen sakramenttina. 1100-luvulla olivat useat teologit sitä mieltä, että salainen rippi oli sakramentti.<sup>54</sup>

51 Ervo 2001, 410. Ks. myös Kirkon työntekijän vaitiolovelvollisuus 2002:2, 5.

52 Kirkon työntekijän vaitiolovelvollisuus 2002:2, 5.

53 Verschuren 1986, 285.

54 Lempiäinen 1963, 29.

## 12.5.1 Rippisalaisuus

Kirkkolain 7 luvun 9 pykälässä (652/2023) säädetään rippisalaisuudesta<sup>55</sup>:

Yksityisessä ripissä tai muuten sielunhoidossa papille uskottua asiaa ei saa ilmaista, eikä myöskään sitä henkilöä, joka papille on uskoutunut.

Kun pappia kuulustellaan todistajana, hän ei saa ilmaista sitä, mitä yksityisessä ripissä tai sielunhoidossa on hänelle uskottu.

Jos joku yksityisessä ripissä tai sielunhoidossa ilmaisee yleisen lain mukaan ilmiannettavan rikoksen olevan hankkeilla, papin on kehoitettava häntä ilmoittamaan asiasta viranomaisille tai sille, jota vaara uhkaa. Jollei hän suostu siihen, papin on annettava asiasta viranomaisille tietoa sen verran kuin on mahdollista asianomaisen tulematta ilmi suoraan tai välillisesti.<sup>56</sup>

Mitä 1–3 momentissa säädetään papista, koskee myös lehtoria.

55 Laissa ortodoksisesta kirkosta luvussa 2 pykälässä 16 b (53/1998) on vastaava sääädös: ”Pappi ei saa todistajana eikä muuten ilmaista, mitä hänelle on synnintunnustuksessa tai muuten sielunhoidossa uskottu, eikä henkilöä, joka hänelle on uskoutunut. Jos joku synnintunnustuksessa tai muuten sielunhoidossa ilmaisee yleisen lain mukaan ilmiannettavan rikoksen olevan hankkeissa, papin on kehoitettava häntä ilmoittamaan asiasta viranomaisille tai sille, jota vaara uhkaa. Jollei hän suostu siihen, papin on annettava asiasta viranomaisille tietoa sen verran kuin on mahdollista asianomaisen suoraan tai välillisesti tulematta ilmi.” Ks. McManus 2000, 1163. Katolisella kirkolla on vastaava säännös. Se on kirjattu kaanoniin numero 983; ”§1. The sacramental seal is inviolable; therefore it is absolutely forbidden for a confessor to betray in any way a penitent in words or in any manner and for any reason. §2. The interpreter, if there is one, and all others who in any way have knowledge of sins from confession are also obliged to observe secrecy.” Kaanon 984 jatkaa ”§1. A confessor is prohibited completely from using knowledge acquired from confession to the detriment of the penitent even when any danger of revelation is excluded. §2. A person who has been placed in authority cannot use in any manner for external governance the knowledge about sins which he has received in confession at any time.”

56 Ks. myös Kirkkolain uudistamiskomitean mietintö I kirja 1988, 26. Uudistamiskomitean mietinnössä rippisalaisuutta koskeva sääädös oli sijoitettu kirkkolain luonnoksen 6 luvun 3 pykälään. Asiasisällöltään se oli täysin sama, eli pykälä meni ehdotetun kaltaisena läpi myös eduskunnassa.

Pykälä on hyvin samansisältöinen kuin jo aiempien kirkkolakien pykälät. 2 pykälän 1 momentin mukaan papille asetetaan ehdoton vaitiolovelvollisuus koskien rippiä ja sielunhoitoa; pappi ei saa missään tilanteessa tuoda julki hänelle uskoutunutta henkilöä eikä hänelle uskottua asiaa. 1 momentin sanamuotoa hieman lievennetään 3 momentissa, jossa todetaan, että pappi voi tietyissä tilanteissa kertoa viranomaisille tietoa.

Pykälän 2 momentissa erikseen vielä vahvistetaan papin vaitiolovelvollisuuden koskevan myös pappia hänen toimiessaan oikeusprosessissa todistajana. Tällä huomautuksella ilmeisimmin on erikseen haluttu korostaa papin vaitiolovelvollisuuden erityisluonnetta ja laajuutta. Momentin voi ymmärtää myös niin, että lainsäätäjä on halunnut tuoda esille sen, että edes todistajanvelvollisuudet eivät aja vaitiolovelvollisuuden edelle. Rippisalaisuuden pitäminen on ensisijainen ja ehdoton tehtävä.

3 momentissa todetaan, että *ilmiannettavan rikoksen ollessa hankkeilla* on papin kehotettava asianosaista ilmaisemaan asia *viranomaiselle tai sille, jota vaara uhkaa*. Ellei asianosainen suostu tähän, on asiasta annettava tietoa viranomaisille. Tässä yhteydessä ei kuitenkaan saa, kuten jo aiemmin tuli esille, paljastaa asianosaisen henkilöllisyyttä *suoraan* eikä *välillisesti*.

On merkityksellistä, että rippisalaisuutta koskevat lait ovat eduskunnan säätämässä kirkkolaisissa eikä kirkolliskokouksen päättämässä kirkkojärjestyksessä. Ne eivät siis ole kirkon sisäisiä vaan koko yhteiskuntaa velvoittavia.

## 12.5.2 Pappi todistajana

Jos pappi kutsutaan todistajaksi oikeudenkäyntiin, hänen on saavuttava paikalle ja vannottava todistajan vala. Valan vannominen johtuu siitä, että vaitiolovelvollisuus kattaa ainoastaan rippisalaisuudet ja sielunhoidon yhteydessä tietoon tulleet asiat. Vannoessaan valan, pappi sitoutuu kertomaan kaikki sellaiset asiat, jotka eivät kuulu rippisalaisuuden piiriin. Pappi ei kuitenkaan saa ilmaista sellaista asiaa, joka kuuluu rippisalaisuuden alaan. Todistajan on varmaankin helppoa osoittaa olevansa pappi. Sen sijaan voi

olla vaikeampaa todistaa se, että on saanut asian tietoonsa tilanteessa, joka kuuluu rippisalaisuuden piiriin.<sup>57</sup>

Papin todistamiskielto määritellään oikeudenkäymiskaaren 17 luvun 23 pykälässä. Pykälän 2 momentissa todetaan:

Papin vaitiolovelvollisuudesta on erikseen säädetty.

Tällä viitataan kirkkolain 7 luvun 9 pykälään. Todistamiskielto on oikeudenkäymiskaareissa siis säädetty suoralla viittauksella.<sup>58</sup>

Papin todistamiskielto on absoluuttinen. Edes henkilön oma suostumus ei oikeuta pappia todistamaan siitä, mitä hän on ripissä tai sielunhoidossa saanut tietoonsa, eikä vaitiolovelvollisuus väisty törkeimmissäkään rikoksissa.<sup>59</sup>

### 12.5.3 Ilmoitusvelvollisuus

Kirkkolain 7 luvun pykälän 9 Kolmannen momentin mukaan:

Jos joku yksityisessä ripissä tai sielunhoidossa ilmaisee yleisen lain mukaan ilmiannettavan rikoksen olevan hankkeilla, papin on kehoitettava häntä ilmoittamaan asiasta viranomaisille tai sille, jota vaara uhkaa. Jollei hän suostu siihen, papin on annettava asiasta viranomaisille tietoa sen verran kuin on mahdollista asianomaisen tulematta ilmi suoraan tai välillisesti.

Kolmannessa momentissa säädetään papille ilmoitusvelvollisuus sellaisissa rikoksissa, jotka ovat yleisen lain mukaan ilmiannettavia. Papille säädetään velvollisuus ensinnäkin kehottaa uskoutujaa itseään ilmoittautumaan

57 Ervo 2001, 423, 424. Ks. myös Rintala 2006, 189. Paloheimo listaa todistajan velvollisuudet: 1) Kutsutun tulee saapua kutsusta oikeusistuimeen, 2) vannoa todistajanvala tai antaa todistajanvakuutus, 3) antaa todistajankertomus, 4) pysyä sitä antaessaan totuudessa. Lisäksi tuomioistuimella on valtuudet velvoittaa todistajaksi kutsuttu 5) ryhtymään tuomioistuimen tarpeellisiksi katsomiin toimenpiteisiin palauttaakseen mieleensä kuulusteltavina olevat seikat. Paloheimo 2008, 170.

58 Ks. myös Ervo 2001, 411.

59 Karppinen 2006, 50.

viranomaisille tai sille, jota vaara uhkaa. Tämä jälkimmäinen maininta tarkoittaa käytännössä sitä, että suuressa osassa ilmiannettavista rikoksista rikoksen tekijän tulisi ilmoittautua sille, jota vastaan hän on rikoksen suunnitellut.

Kolmannen momentin säädös tarkoittaa nimenomaan ilmoitusvelvollisuutta, ei mahdollisuutta ilmoituksen tekemiseen. Yleisen lain mukaan ilmiannettavan rikoksen ollessa kyseessä papin on tehtävä ilmoitus.

Rikoslaisissa on lueteltu sellaiset rikokset, joista on ilmiantovelvollisuus, eli jotka sisältyvät tämän pykälän ilmaisuun ”yleisen lain mukaan ilmiannettavat rikokset”.

#### **12.5.4 Rippisalaisuus ja lastensuojelu**

Piispainkokous antoi selonteon rippisalaisuuden ja lastensuojelun yhteensovittamisesta vuonna 2011. Selonteossa annetaan ohjeet siitä, miten lasten seksuaalisissa hyväksikäyttötapauksissa tulee toimia ja miten on tarkoitus tulkita rippisalaisuudesta säättävää kirkkolain pykälää.<sup>60</sup>

Piispainkokouksen selonteon ohjeistuksen mukaan papin saadessa tietää tapahtuneesta hyväksikäytöstä tekijältä, papin on kaikin tavoin pyrittävä auttamaan tekijää korjaamaan elämänsä ja varmistuttava siitä, että tapahtunut ei toistu. Puuttumis- ja ilmoitusvelvollisuuden katsotaan koskevan erityisesti tilannetta, jossa ilmenee henkilön seksuaalisen kiinnostuksen kohdistuminen tiettyyn lapseen tai tiettyihin lapsiin. Piispainkokouksen selonteossa todetaan, että nykyaikaisen psykiatrisen tiedon valossa tällainen taipumus on ilmeisen pysyvä ja näin ollen näissä tapauksissa on perusteltua epäillä rikoksen olevan suunnitteilla tai vaarassa uusiutua.<sup>61</sup> Tämä antaisi perusteen ilmoituksen tekemiseen.

Perheneuvojien osalta on myös ilmennyt haasteita uusien kirjaamis sääntöjen takia. On perusteltua ajatella, että pappi voi toimia myös muussa roolissa kuin pappina ja tällöin kirjaaminen ja myös esimerkiksi lastensuojeluilmoituksen tekeminen tarvittaessa on mahdollista. Pappi saattaa toimia

60 Alaranta 2013, 160; Piispainkokouksen selonteko rippisalaisuuden ja lastensuojelun yhteensovittamisesta 2011, 2.

61 Alaranta 2013, 160; Piispainkokouksen selonteko rippisalaisuuden ja lastensuojelun yhteensovittamisesta 2011, 5.

esimerkiksi psykoterapeuttina tai lääkärinä ja näissä rooleissa ilmoitusvelvollisuus saattaa toteutua.

## 12.6 Johtopäätökset kirkollisten toimitusten näkökulmasta

### 12.6.1 Rippi osana sielunhoitoa

Ripin teologian ydinkysymys ei ole, millaisia rippikaavoja meillä on, tai miten rippi ohjeistetaan kirkollisena toimituksena. Keskeisin kysymys on, miten rippi nähdään osana sielunhoidon kokonaisuutta. Vasta ripin jäsentäminen sielunhoidon keskeisenä elementtinä avaa sen tarkastelunäkökulman, miten se pitäisi nähdä kirkollisena toimituksena tai millainen rippikaavan tai siihen liittyvän toimituskeskustelun tulisi olla. Ripin teologiaa ei voida käsitellä ilman sielunhoidon teologian kokonaisuutta. Myös liturgisen ripin tulisi palvella sielunhoidollista autetuksi tulemistä.

Ollessaan osa sielunhoidon teologiaa rippi on uskonnonharjoitusta, joka tapahtuu *coram Deo*. Se jäsentyy teologisesti aina jumalayhteyteen ja siinä on aina mukana tuonpuoleinen, transsendenttinen ulottuvuus. Tästä seuraa kaksi johtopäätöstä. Ripissä tunnustettavat ja siinä anteeksi annettavat asiat ovat ihmisen jumalasuhdetta vahingoittavia. Tämä koskee myös ihmissuhteissa tapahtuneita rikoksia ja ihmissuhteiden syyllisyyttä. Niidenkin kuorma rasittaa jumalasuhdetta. Toinen transsendenttisestä ulottuvuudesta seuraava johtopäätös on, ettei ripillä ja synninpäästöllä tule hoitaa sellaisia elämän vaikeuksia, ristiriitoja ja vuorovaikutusongelmia, jotka ovat lähtökohtaisesti emotionaalisia tai vallankäyttöön liittyviä. Ne kuuluvat luodun ihmisen elämäntodellisuuteen ja ensimmäisen uskonnokappaleen alueelle. Niissä absoluutiota parempi auttamiskeino on yleensä sielunhoito tai terapia.

Kaiken kattava kysymys ripissä on, tuleeko ihminen autetuksi. Tämä voi toteutua sen kautta, että ihminen saa synninpäästön. Mutta se voi toteutua joskus nimenomaan sitä kautta, että hänelle ei anneta synninpäästöä, vaan hänelle annetaan aikaa enemmän kuin absoluution verran. Toisin sanoen hänet voidaan pysäyttää miettimään jotakin asiaa juuri sen avulla, ettei hän saakaan absoluutiota. Voi käydä niin, että vasta tällöin keskustelu alkaa. Ihminen tulee autetuksi, jos hän alkaa pohtia esimerkiksi sitä, miksi hän tuntee syyllisyyttä tunteistaan tai haluaa kuulla synninpäästön



itsetunto-ongelmiinsa, omaan arvottomuuteensa ja häpeäänsä. Synninpäästö ei näissä asioissa auta, mutta ihminen, jolle julistetaan näistä asioista synninpäästö, voi kokea itsensä hylätyksi.

Katolisen ripin yksi ongelma on rippitutkimuksen mukaan IV Lateraankonsiilista (1215) saakka ollut sen erottaminen muusta sielunhoidosta. Tällöin kansanhurskaudessa ovat korostuneet legalistiset ja maagiset tendenssit ja mielikuvat. Ripistä ei välttämättä ole tullut todellista ”elämänapua”. Tätä ongelmaa on katolisessa pastoraaliteologiassa ja käytännöissä pyritty parantamaan kehittämällä ripin yhteyteen anteeksiantamusta välittäviä keskusteluja (*vergebende Beichtgespräche*). Tällaisen ripin kehittämisen taustalla on kokemus, että traditionaalinen rippituoli koetaan usein persoonattomana ja kylmänä, pikemminkin angstin kuin toivon paikkana. Synnintunnustus tehdään usein monologina, syntien luettelemisena ja papin antama synninpäästö kaavamaisena. Anteeksiantamuksen juridinen puoli korostuu. Omien kysymystensä kanssa kamppaileva ihminen voi jäädä yksin ja kokea tulevansa hylätyksi.<sup>62</sup>

Ripin vastaanottajan tulisi ottaa huomioon yksittäisen ihmisen konkreettinen elämäntilanne ja kommunikoida sen kanssa. Jos hän tämän sijasta vastaa ihmisen elämäntilanteeseen vain absoluutioon sanoin, hän voi pahimmassa tapauksessa viestittää apua hakevalle, että hänellä on kiire ja hän haluaa päästä autettavasta nopeasti eroon: ”En ollut ehtinyt vielä hätääni kertoa, kun pappi jo julisti minulle synninpäästön. Tuntui, että hän halusi päästä minusta nopeasti eroon.” Pikainen absoluutioon käyttö voi olla myös ripin vastaanottajan reaktio omaan avuttomuuteen toisen hädän äärellä.

Vastaavanlaista kritiikkiä voidaan kohdistaa myös suomalaisessa katekismuksessa olevaan rippipeiliin ja itsetutkisteluun sen valossa. Missä määrin 2000-luvun suomalainen kokee ripille menoa harkitessaan omikseen Lutherin ajan kysymykset: ”oletko niskoitellut, oletko ollut epäluotettava, laiska, vihainen, röyhkeä ja riitaisa, oletko sanoin tai teoin tuottanut jollekulle mielipahaa, oletko varastanut, oletko laiminlyönyt tai huonosti hoitanut asioita ja aiheuttanut vahinkoa?”<sup>63</sup> Ehkäpä jokainen voi tunnistaa näitä piirteitä itsessään, mutta ovatko ne asioita, joiden takia hän menee ripittäytymään, on toinen asia.

62 Schwaiger 1981, 8, 51–69; Kettunen 1998, 42–44.

63 Katekismus 1999, 101.

Näiden etukäteen laadittujen rippipeilien avulla ripittäytyjää pyritään auttamaan itsetutkistelussa. Samaan tähtäävät ainakin Unkarin luterilaisessa kirkossa käytettävät rippikysymykset, joissa ihmistä pyydetään tutkimaan itseään kymmenen käskyn valossa.<sup>64</sup> Erilaiset rippikysymykset voivat antaa kuvan elämästä, joka olisi ikään kuin vastausten antamista toisten tekemiin kysymyksiin. Sielunhoidon keskeinen funktio on kuitenkin auttaa ihmistä löytämään vastauksia hänen omiin kysymyksiinsä. Ja jos vastauksia ei olekaan aina löydettävissä, olisi kohtuullista, että joku edes kuuntelisi hänen kysymyksiään. Juuri näiden kysymysten ja vastausta vailla olemisen kautta ihminen tunnistaa hätänsä keskellä, onko hän rakastettu ja välitetty, onko hän yksinäinen ja hylätty vai otetaanko hänet yhteisön jäseneksi. Olla ”pelastettu” tai olla ”kadotettu” jäsenyytensä ihmismielessä usein sen kautta, kokeeko hän tulevaisuuden rakastetuksi ja välitettyksi vai jääkö hän ongelmien yksin ja kokee tulevaisuuden hylätyksi.

Tämän ajan ihmisen kipu voi olla siinä, ettei hän ole käyttänyt kaikkia niitä lahjojaan ja mahdollisuuksiaan, mitä hänellä on ollut. Kysymys voi olla elämänrohkeudesta ja uskalluksesta. Tällöin rippipeilin kysymys voisi olla: Olenko uskaltanut elää niin, että olen käyttänyt niitä lahjoja ja kykyjä, mitä minulle on annettu? Ellei näin ole tapahtunut, rippi ja sielunhoito voivat toimia apuvälineinä omien laiminlyöntien tunnistamiseen ja elämänrohkeuden löytämiseen.

### **12.6.2 Itsetunto ja minäkuva ripin ongelmoina**

Empiirinen tutkimus suomalaisten rippikokemuksista paljasti ihmisten minäkuvasta asioita, joita ripin teologia ei voi olla ottamatta huomioon. Ripittäytymään tulevan ihmisen kokemus itsestään on voittopuolisesti negatiivinen.<sup>65</sup> Syyllisyydentunto, epäonnistumiset elämässä ja yleinen ahdistuneisuus ovat omaa itsearvostusta ja itsetuntoa voimakkaasti koettelevia asioita. Kysymys itsetunnosta on epäsuorasti mukana jokaisessa rippitilanteessa. Itsetunto-ongelmat liittyvät rippiin ainakin kahdella tavalla. Toiset menevät ripittäytymään saadakseen apua itsetunto-ongelmiinsa. Toiset

64 Kyseessä on kirjoittajan oma havainto osallistuessaan stipendiaattiaikana (1976–1977) sekä lukuisia kertoja sen jälkeen Unkarin luterilaisen kirkon jumalanpalveluksiin.

65 Laajemmin ks. Kettunen 1998, 495–501; Kettunen 1999, 155–156.

puolestaan ripittäytyvät varsinaisen syyllisyyden tai hengellisen hädän takia. Tällöinkin ripittäytymisellä on vaikutusta itsetuntoon ja itsearvostukseen.

Ensimmäiseen ryhmään kuuluvien kohdalla varsinaisten itsetunto-ongelmien hoitaminen ripillä on varsin ongelmallista. Etsittäessä apua heikkoon itsetuntoon, itsearvostukseen, alemmuuden ja huonommuuden tuntoon ripistä ja sen synninpäästöstä, joudutaan usein pettymään. Julistaessaan absoluution itsetunnon ja minäkuvan ongelmiin, ripin vastaanottaja epäsuorasti viestittää, että nämä ongelmat ovat syntikysymyksiä. Ne voivat kuitenkin johtua esimerkiksi siitä, että apua hakeva on itse joutunut alistetuksi tai vähättelyn kohteeksi. Tällaisissa itsetunto-ongelmissa ei ole ensisijassa kysymys jumalasuhteeseen liittyvästä synnistä tai syyllisyydestä, vaan psyykkisestä kokemuksesta, jota ei voida poistaa synninpäästöillä. Pyrkimys auttaa itsetunto-ongelmissa ripin ja synninpäästön avulla voi vahingoittaa myös hengellistä elämää: Kun itsetunto-ongelmat eivät häviä, ihminen voi kokea, ettei Jumalakaan hänestä välitä.

Ripin kannalta on tärkeää tajuta, että itsetunto-ongelmissa, alemmuuden ja huonommuuden tunteissa on hyvin usein kysymys häpeästä eikä syyllisyydestä. Taustalla on syvä haavoittuneisuus, jota ei voida ottaa pois anteeksijulistamisella, vaan siihen tarvitaan muunlaisia auttamiskeinoja.<sup>66</sup>

Toisenlaiseksi ripin vaikutus muodostuu tilanteessa, jossa ripittäytyjän varsinaisena ongelmana ei ole itsetunto. Sen sijaan itsetunto ja itsearvostus on voinut heikentyä todellisen syyllisyyden tai hengellisen elämän vaikeuksien takia. Kokemus Jumalan hylkäämänä olosta tai tuomion uhan alaisuudessa eläminen voivat johtaa epätoivoon ja itsevihaan. Silloin kun ihminen on saanut esimerkiksi sielunhoitoripissä käsitellä ongelmiaan, jotka ovat heikentäneet hänen itsetuntoaan, hänen itsetuntonsakin on ripin jälkeen kohentunut. Ongelmien ja niihin liittyvien pelottavien ja ehkä kiellettyjenkin tunteiden kohtaaminen keskustellen vaikuttaa myönteisesti itsetuntoon. Myös synti, väärät teot ja kokemus Jumalan tahdon rikkomisesta voivat vaurioittaa itsetuntoa. Anteeksiantamuksen saaminen todelliseen syyllisyyteen voi tehdä ihmisestä kuin uuden luomuksen. Myös minäkuva ja itsetunto paranevat, kun anteeksiantamus osuu oikeaan kohteeseen.

66 Ks. laajemmin Hyrck R. 2018, 11–18.

### 16.6.3 Rippisuhde toimivan ripin perustana

Autetuksi tulemisen kannalta on olennaisen tärkeää, että ripittäytyjän ja ripin vastaanottajan välillä on toimiva rippisuhde. Sen keskeisiä elementtejä ovat luottamus ja jatkuvuus. Rippisuhteessa oleminen merkitsee, että sama ihminen on toistuvasti saman ripittäytyjän ripin vastaanottajana. Kaikkein selvimmin tällainen käytäntö näkyy ortodoksisessa ripissä, jossa sama rippi-isä on lähtökohtaisesti koko elämän ajan saman ihmisen ripin vastaanottajana. Rippisuhteessa toteutuu silloin elämässä mukana kulkeamisen, hengellisen ohjauksen ja tukemisen ulottuvuus. Tämä mahdollistaa sen, että ripin vastaanottajalla on jonkinlainen kokonais käsitys ripittäytyjän kokonaistilanteesta.<sup>67</sup>

Yksi luterilaisen ripin ongelma voi piillä siinä, ettei jatkuvan muuttoliikkeen aikakaudella tällaista jatkuvaa rippisuhdetta pääse syntymään. Ripit jäävät pakostakin enemmän kertaripeiksi kuin elämässä mukana kulkemiseksi.

### 12.6.4 Konfrontaatio ripissä

Konfrontaatiosta ei ole yleensä puhuttu ripin yhteydessä. Ihmisen psykologista tutkimista ripissä on vastustettu muun muassa Lutheriin ja luterilaisiin tunnustuskirjoihin vedoten. Lähtökohtana on ollut ajatus, että ripissä kohdataan ihmisen synninhätä tai siinä käsitellään hänen konkreettista syyllisyyttään tiedostetuista synneistä. Näin ei todellisessa rippitilanteessa välttämättä aina tapahdu. Empiirisen rippitutkimuksen mukaan ihmiset ripittäytyvät hyvin monenlaisesta hädestä, muun muassa neuroottisesta syyllisyydestä ja häpeästä. Hyvin monet tulevat ripittäytymään myös seksuaalisista tunteista tai silloin, kun ovat itse olleet väärinkäytön uhreja. Tämänkin takia ripin vastaanottajan olisi välttämättä käytävä sielunhoidollinen toimituskeskustelu aina, kun ihminen haluaa ripittäytyä.

Konfrontaatio on yksi sielunhoidon vaikeimmista taidoista, mutta auttamisen kannalta monesti myös välttämätön. Sillä tarkoitetaan niiden ajatusten ja tunteiden kasvotusten kohtaamista, jotka autettava helposti torjuu tai pyrkii välttämään. Sen tavoitteena on autettavan parempi itsensä ymmärtäminen ja hänen todellisuutensa selkeyttäminen. Konfrontaatio ei

67 Kettunen 1999, 150–151.

tarkoita riitaa tai vastakkainasettelua vaan valmiutta olla todellisesti vasta-päästä apua hakevaa ihmistä. Se merkitsee *totuuden puhumista rakkaudella*. Se vaalii molemminpuolista rehellisyyttä ja aitoutta. Siten se varjelee myös ripin vastaanottajaa naiiviudelta.<sup>68</sup>

Jotta konfrontaatiosta ripissä olisi myönteiset seuraukset, täytyy ripittäytyjän kokea, että ripin vastaanottaja välittää hänestä aidosti eikä kysymys ole vallankäytöstä. Tämän tähden konfrontaatio ripissä vaatii aikaa ja toimivaa rippisuhdetta. Se ei ole sielunhoidollisen suhteen tai rippitahtuman alku eikä päätepiste. Hyvin puolustusellisesti suojautuneen ja torjuvan ihmisen kanssa konfrontaatio ei palvele sielunhoidollista eikä terapeutista tarkoitusta.<sup>69</sup>

Konfrontaatio ripissä tapahtuu juuri sielunhoidollisen keskustelun avulla. Se on nimenomaan ripittäytyjän etu. Parhaiten konfrontaatio onnistuu toimivassa ja luottamuksellisessa rippisuhteessa. Sen tehtävänä voisi pitää, että ”noudatamme totuutta ja rakkautta” (Ef. 4:15) siten, että ihminen voisi kohdata oman elämäntilanteensa sellaisena kuin se on. Tilannetta voisi verrata lääkärin ja potilaan kohtaamiseen. Potilas voi tulla vastaanotolle pyytämään antibiootteja kurkkutulehdukseen. Vastuullinen lääkäri tutkii ensin, millaisesta tulehduksesta on kysymys ja vasta sen jälkeen päättää, ovatko antibiootit oikea lääke. Vastaavasti ripittäytyjän pyytäessä synninpäästöä vastuullinen ripin vastaanottaja perehtyy ensin keskustellen, onko kyseessä realistinen syällisyys, johon anteeksiantamus voisi auttaa. Vasta tämän jälkeen hän tekee ratkaisun, onko rippi relevantti auttamismuoto. Monesti myös häpeästä kärsivät haluavat ripittäytyä. He saattavat puhua syällisyydestä, vaikka he kärsivätkin häpeästä. Siksi on tärkeää, että ripin vastaanottaja kiinnittää huomiota autettavan hädän *sisältöön, ei vain sanoihin*. Synninpäästö häpeään ei tuo apua, vaan monesti pahentaa tilannetta.<sup>70</sup>

Konfrontaatio ripissä ei ole vain psykologinen kysymys. Se korostaa keskeisesti myös asioiden teologista ja hengellistä jäsentämistä.

Kysymys siitä, voiko ripin vastaanottaja pidättäytyä antamasta synninpäästöä, jakaa mielipiteitä. Tällöin on hyvä muistaa, että synninpäästö sisältää aina kaksi viestiä. Ensinnäkin se viestittää tunnustajalle, että sinä todella

68 Jenkins 2005, 213.

69 Jenkins 2005, 213. Laajemmin konfrontaatiosta Kettunen 2014, 140–142.

70 Kettunen 2011, 393–395.

*olet syyllinen siihen, mitä tunnustat.* Minä otan sen todesta, enkä vähättele. Toinen viesti on, että *saat sen anteeksi.* Usein tämä ensimmäinen viesti unohdetaan. Anteeksiantamus on kuin tunnustuksen allekirjoitus. Jos ripin vastaanottaja ei voi tunnustusta allekirjoittaa, hänen ei tule myöskään antaa synninpäästöä, vaan johdattaa asianomainen sielunhoidolliseen keskusteluun. Tärkeää on, ettei ripille pyrkivää tällaisessakaan tilanteessa hylätä.

### **12.6.5 Rippi ja psykologia**

Ollakseen relevanttia tämän ajan rippiteologia ei voi teologisen tradition lisäksi olla ottamatta huomioon psykologiaa, psykiatria, psykoterapiaa ja näiden avaamia ihmistuntemuksen näkökulmia. Se ei saa tukeutua keski-ikäisen ihmisen maailmankuvaan ja ihmiskäsitykseen vaan tämän ajan todellisuuteen. Ripin psykologia ei ole vain psykologinen vaan keskeisesti teologinen kysymys. Kristilliseen ihmiskäsitykseen ja teologiseen antropologiaan nojaava rippiteologia ei voi ohittaa syvyyspsykologian avaamia ihmistuntemuksen näkökulmia.

Tarkastellessaan sielunhoidon ja terapian suhdetta Tuomo Mannermaa pitää välttämättömänä kolmen realiteetin todesta ottamista. Ensimmäinen edellytys on todellisuus, josta käytetään nimitystä piilotajunta tai tiedostamaton. Ihmisen tiedostamattoman puolen huomioon ottamattomuus olisi samanlainen virhe kuin väittää, että aurinko kiertyy maata. Toinen tosiasia on, että ihminen voi torjua joitakin oman olemuksensa puolia ja estää näiden tietoiseksi tulemistä. Kolmas realiteetti on, että torjumisesta seuraa syviä persoonallisuuden häiriöitä, tunne-elämän näivettymistä, elämän sisällön kaventumista ja ihmisyyhteyksien tuhoutumista.<sup>71</sup>

Syvyyspsykologian avaamat ihmiskäsityksen näkökulmat eivät välttämättä ole kristinuskon vastaisia, mutta niitä ei ole esimerkiksi ripin teologian kannalta tarpeeksi reflektoitu. Mannermaa ottaa esimerkiksi rukouksen. Rukous voi olla myös pakotie. Silloin kun ihmisen tulisi kohdata vaikeutensa ja selvittää ne, hän voi ahdistusta välttääkseen tarrautua rukoukseen.<sup>72</sup> Hyvin samankaltaisesti voidaan käyttää rippiä. Ahdistuksessaan, alemmuudentunteissaan ja elämänsä ristiriidoissa ihminen voi pyytää synninpäästöä

71 Mannermaa 1980, 94.

72 Mannermaa 1980, 95–96.

sen sijaan, että hän pyrki selvittämään vaikeuksiensa syyt. Juuri tällaisissa tilanteissa konfrontaatio voi olla olennainen apu relevantille ripin käytölle. Vastaavasti toisen ihmisen hädästä ahdistuvan ripin vastaanottajan voi olla vaikea kestää toisen ahdistusta. Tätä välttääkseen hän voi turvautua synninpäästöön. Tällöin on vaara, että hän hoitaa enemmän itseään kuin avun hakijaa.

Ihmisen psykodynamiikan ja syvästi tunne-elämään vaikuttavien ja monesti tiedostamattomien realiteettien todesta ottaminen on tärkeää relevantin ripin teologian ja psykologian kannalta. Tämä konkretisoituu käytännössä usein kysymykseen ihmisen ruumiillisuudesta, sukupuolisuu-desta ja seksuaalisuudesta. Rippiteologialle antaa ajattelemisen aihetta, että yli 850 ripistä, syyllisyydestä ja häpeästä kirjoitetussa kirjeessä ihmiset puhuivat kaikkein eniten seksuaalisuudesta ja hengellisestä elämästä, useimmiten näistä yhteen kietoutuneina. Sukupuolisuuden ja seksuaalisuuden monimuotoisuus on viime vuosikymmenten tutkimuksissa ollut niin monipuolisesti esillä, ettei ripin teologia voi ohittaa näitä tutkimustuloksia. Näihin liittyen myös uusi translaki ja tasa-arvoinen avioliittolaki ovat asioita, jotka ripin vastaanottajan on syytä tuntea. Ne luovat sen yhteiskunnallisen kontekstin, jonka pohjalta ripittäytyjä prosessoi myös omia kysymyksiään. Tieteellinen tutkimustieto on myös osoittanut, ettei seksuaalinen suuntautuminen tai sukupuoli-identiteetti ole eheytysterapioilla muutettavissa.<sup>73</sup> Julkisuudessa ei saisi olla epäselvyyttä, että luterilaisen kirkon rippiteologia rakentuu tällaisen tutkimustiedon pohjalle.

Rippitapahtuma ei ole opetustapahtuma. Se ei ole uskon kuulustelu- hetki, kuten se on joskus ymmärretty. Mutta sillä miten tunnustettuihin asioihin suhtaudutaan ripissä, on myös opetuksellinen merkitys. Toisin sanoen sillä, miten ripin vastaanottaja suhtautuu tunnustettuihin asioihin, ja mihin kysymyksiin hän antaa synninpäästön, hän epäsuorasti välittää myös käsityksen, mikä on syntiä tai mistä olisi syytä kantaa syyllisyyttä.

Psykoterapeutin ja pitkiä sielunhoitosuhteita harjoittavan sielunhoitajan asenteesta ripin vastaanottaja voi oppia, mitä merkitsee olla ihmisen vierellä jopa vuosikausia kestävässä suhteessa. Ripittäytyjän monesti kohtuuttomat ja maagiset odotukset yhtä rippihetkeä varten voivat synnyttää paineita

73 Psykiatriyhdistys 2021. Ks. Suomen psykiatriyhdistyksen kannanotto eheytysterapioista: [Suomen Psykiatriyhdistyksen kannanotto eheytyshoitoihin - Suomen Psykiatriyhdistys](#)

myös ripin vastaanottajalle. Pitkistä sielunhoito- ja psykoterapiasuhteista hän voi oppia armahtavaisuutta myös itselleen ja kunnioitusta autettavaa kohtaan: jos taakat ovat syntyneet vuosien ja vuosikymmenten kuluessa, eivät ne häviä eikä niiden tarvitse kadota yhden kohtaamisen myötä. Aika on monesti ihmisen paras työtoveri.

Kansainvälisessä keskustelussa luterilaisesta ripistä ja sen teologiasta on kiinnitetty huomiota siihen, että monet seikat puhuvat sitä vastaan, että rippi olisi relevantti keino tämän ajan ihmisen auttamiseen. Siksi ripin elvyttämiseen on suhtauduttu epäillen. Tällöin on viitattu sosiologian ja psykologian näkökulmiin. Ripin ei ole nähty tukevan ihmisen täysi-ikäisyyden ja aikuisuuden tarvetta, joka kirkon tulisi ottaa todesta. On myös viitattu papin erilaiseen asemaan luterilaisuudessa katoliseen kirkkoon verrattuna. Yksityisripin tilalle ovat paljolti tulleet luottamukselliset keskustelut joko kahden kesken autettavan kanssa tai ryhmissä. Onkin kysytty, miksi sovituksen välittäminen pitäisi kytkeä yhteen tapahtumaan, jonka raamatulliset perusteet muodollisena yksityisrippinä eivät ole lainkaan yksiselitteiset.<sup>74</sup>

### 12.6.6 Ihmisen kärsimys on muutakin kuin syyllisyyttä

Ripin keskeisyyden painottaminen merkitsee syyllisyyskulttuurin tukemista. Häätä, johon ihmiset etsivät apua, on paljon moninaisempi kuin pelkästään syyllisyys. Usein syyllisyys ja ahdistus ovat ripittäytymään tulevalle yleisnimikkeitä hyvin monenlaiselle hädälle ja kärsimykselle. Asianomainen voi jopa useammin kärsiä häpeästä kuin syyllisyydestä. Silti hän saattaa puhua vain syyllisyydestä. Ripin vastaanottajan olisi tärkeä erottaa nämä toisistaan ja kiinnittää huomiota hädän *sisältöön* eikä pelkkiin sanoihin.<sup>75</sup>

Kristillisen uskon mukaan ihminen on syntinen. Tuo sana on perusteltua ymmärtää ennen kaikkea substantiivina, vasta sen jälkeen adjektiivina. Syntiseksi itsensä tuntevan ja tunnustavan ei kuitenkaan tarvitse koko ajan tuntea olevansa *emotionaalisesti* syyllinen. Emotionaalisella syyllisyydellä tulisi aina olla kohde. Jatkuvasti syyllisyydentuntoisena oleminen ilman, että tietää tehneensä väärin voi estää ihmistä elämästä vastuullisesti ja heikentää elämäniloa. Vaarantaessaan vastuullisuuden jatkuva emotionaalinen

74 Kiesow 1978, 164, 218; Kettunen 1998, 49.

75 Häpeän ja syyllisyyden eroista ja niiden vaikutuksesta auttamiseen ks. Kettunen 2011, 83–97, 383–95.



syllisydentunne voi johtaa sellaiseen elämään tai vastuun kieltämiseen, jonka seurauksena on todellinen syllisyys.

Sielunhoitajan ja ripin vastaanottajan on käsitteellisesti syytä erottaa toisistaan synty, syllisyys, syllisyden tunteet, realistinen syllisyys, neuroottinen syllisyys ja syllisydentunnon puuttuminen. Syllisyys eri muodoissaan ja erilaiset syllisyden tunteet eivät välttämättä ole yhteydessä syntiin ja jumalasuhteeseen. Ne voivat nykypäivän ihmisellä liittyä myös epäonnistumisen tunteeseen ja onnipotenttiseen ajatteluun. "Väärin tekeminen" saatetaan ymmärtää epätäydellisesti tekemisestä. Silloin sen minkä tein "väärin", olisin voinut tehdä myös paremmin.

Syllisyyskulttuurissa ihmisen jumalasuhte on koko ajan ehdollistettu. Se on riippuvainen elämän laadusta ja ihmisen tekemisistä. Armon ja rakkauden painottaminen merkitsevät tukeutumista luottamuskulttuuriin. Siinä jumalasuhte ei ole ensi sijassa riippuvainen ihmisen tekemisistä, vaan siitä millainen Jumala on.

Kohdatessaan ripittäytymään hakeutuvan ihmisen ripin vastaanottajan tulisi tehdä itselleen kysymys, mistä tämä ihminen kärsii. Onko kyse terveestä syllisydestä tai synnintunnosta vai jostakin muusta?

Sielunhoidon ja ripin haasteet postmodernissa yhteiskunnassa ja narsistisesti leimautuneessa kulttuurissa ovat monesti uudenlaisia. Uudet normit eivät välttämättä rakennu oikein ja väärin tekemisten varaan, vaan ne ovat muuttuneet uudenlaisiksi ihanteiksi. Tämän on nähty olevan yhteydessä ihmisen itseymmärryksessä tapahtuneeseen muutokseen. Kysymys omasta identiteetistä on tullut rikkomuksista koettavan syllisyden tilalle. Näin syntyvät syllisydentunteet ovat eri tavalla emotionaalisesti värittyneitä kuin normien rikkomisiin liittyvä syllisyys. Kysymys on syvältä kouraisevasta epävarmuudesta suhteessa omaan itseensä. Keskeisiä kysymyksiä eivät silloin ole: "Mitä pahaa minä olen tehnyt?" tai "Olenko rikkonut Jumalan tahtoa vastaan?" Etualalle ovat nousseet kysymykset: "Kuka minä olen?" ja "Mitä minun pitäisi tehdä toteuttaakseni optimaalisesti elämäni?" Tällaiset ihmiset vaappuvat kaikkivoivan minäkuvan ja täydellisen itse-epäilyn välillä, jos he eivät saa ulkopuolista tunnustusta. Erona perinteiseen syllisyysasetelmaan on, ettei syllisydentunto herää yliminän, omantunnon tai Jumalan edessä, vaan suhteessa itselle asetettuihin vaatimuksiin: aina pitäisi olla enemmän. Näin syntyy helposti jäsentymätön syllisyden, riittämättömyyden ja vajavaisuuden tunne: koskaan et ole tarpeeksi! Ei siis ole kysymys perinteisen syllisydentunteen kokemuksesta, että ihminen

kokisi tehneensä jotakin väärin. Sen sijaan hänellä on epämääräinen tunne siitä, ettei hän ole ”se persoona, joka voisi olla: ”olen tullut syylliseksi itseni ja elämänmahdollisuuksieni edessä”.<sup>76</sup> Pohjimmiltaan kysymys on identiteetistä. Myös näitä teemoja voi tulla vastaan ripittäytymään tai sielunhoitoon tulevan taholta. Tällöin voi olla tarve paljon laajemmalle kuin pelkässä rippiaktissa tapahtuvalle kohtaamiselle.

Luterilaisen teologian näkökulmasta on selkeästi tiedostettava: rippi ei ole itseisarvo eikä päämäärä vaan väline. Sen arvo määrittyy sen perusteella, kyetäänkö sen avulla auttamaan apua tarvitsevaa ihmistä. Rippi on väline anteeksiantamuksen omistamiseen. Se puolestaan, voiko ihminen päästä osalliseksi armosta ja anteeksiantamuksesta ripin välityksellä, riippuu siitä hädästä, johon hän kaipaa apua. Rippi tarjoaa anteeksiantamusta. Sielunhoidossa keskeistä on armo. Ihmisen hädän äärellä on aina ensin kysyttävä, miten häntä voidaan parhaiten auttaa.

Ripin ja sielunhoidon sekä anteeksiantamuksen ja armon eroa tarkasteltaessa on syytä kiinnittää huomiota muutamiin näkökulmiin. Anteeksiantamus on kausaalinen. Sillä on objekti, kohde: jotakin annetaan anteeksi. Kun ihminen tunnustaa syntinsä ja syyllisyytensä, hänelle julistettu absoluutio kohdistuu juuri tuohon tunnustukseen. Tämä on ripissä keskeistä. Armo on kokonaisvaltaisempi. Ihminen armahdetaan. Hänestä välitetään ja hänelle annetaan aikaa. Armo on tapa ilmaista Jumalan laupeutta. Se on Jumalan suhde syntiseen ja epätäydelliseen ihmiseen. Kun ihminen saa sielunhoidossa olla ”armon ympäröimänä”, se tarkoittaa, että hänet otetaan vastaan (*accept*) sellaisena kuin hän on, ei sellaisena kuin hän toivoisi olevansa. Häntä tuetaan myös siihen, ettei hänen tarvitsisi olla yhtään enempää kuin hän sisimmässään tuntee. Armon ilmapiiriin kuuluu sekin, ettei ihmisen tarvitse pystyä ”tunnustamaan” mitään, ei tietämään, miksi hänen on paha olla. Armollisuus on asenne, jossa on lupa olla ymmällään ja tutkistella omaa tilaansa toisen läsnä ollessa. Tästä näkökulmasta sielunhoitajan kammari on armon huone, jossa yksi nurkka on anteeksiantamusta. Tuohon nurkkaan kuuluu anteeksiantamus. Mutta koko huone on täynnä armoa, jossa ihmistä rakastetaan ja hänestä välitetään.<sup>77</sup>

76 Klessmann 2010, 238–239; Kettunen 2014, 214–218.

77 Anteeksiantamuksen problematiikasta ripin yhteydessä ks. laajemmin Kettunen 1998, 509–514.

## 12.6.7 Millaista omaatuntoa rippi tukee?

Ripin kannalta tärkeä näkökulma on, millaista omantunnonelämää rippi tukee. Lutherin mukaan ripin tavoitteena on löytää iloinen omatunto. Monien ripittäytyjien omatunto on yliherkkä, armoton tai kehittymätön.<sup>78</sup> Psykoterapia työskentelee usein juuri kehittymättömän ja neuroottisen omantunnon omaavien ihmisten auttamiseksi. Ongelmalliseksi muodostuu, jos ripin vastaanottaja ottaa kaiken ripissä esille tuodun kypsän omantunnon viestinä ja Jumalan äänenä omassatunnossa. Omatunto ei myöskään ole jokin irrallaan oleva vaan se syntyy ihmisessä kauan kestävässä tulemisen ja kypsymisen prosessissa. Omantunnon kasvua onkin pidetty keskeisenä katolisessa ripissä.<sup>79</sup>

Omantunnon inhimillistämisen lasta auttavat häntä rakastavat vanhemmat, jotka eivät vaadi mahdottomia, vaan rakastavat lasta myös virheitä tehneenä. Jos lapsen omatunto jää liian ankaraksi, hän ei uskalla ottaa vastuuta teoistaan, vaan näkee syyn ongelmiin aina muissa ihmisissä. Toinen vaihtoehto on, että hän syyttää armottomasti itseään, jos ei yllä kohtuuttomiin täydellisyysvaatimuksiinsa.<sup>80</sup> Nämä näkökulmat ovat potentiaalisesti läsnä myös rippitilanteessa. Millä tavoin ripin vastaanottaja voisi olla se omantunnon inhimillistäjä, joka ei vaadi ripittäytyjältä yhtä suurta täydellisyyttä kuin tämä itse?

Ripissä kohdattava hätä on ripin vastaanottajalle aina myös haaste sen tunnistamiseen, millaisen omantunnon kehittymistä hän haluaa edistää. Rippitutkimuksen mukaan rippi tukee useimmiten heteronomista omaatuntoa ja autonominen omatunto jää varsin toisarvoiseksi. Keskeisiä ovat ulkopuolelta tulevat kiellot ja käskyt. Omakohtainen vakuuttuneisuus siitä, mikä on hyvää ja arvokasta, jää toisarvoiseksi. Tällöin on vaara, että rippi kaavamaisesti käytettynä tukee ihmisen regressiivisiä tarpeita olla

78 Jo 1970-luvulla sielunhoidon tutkija ja professori Howard J. Clinebell kiinnitti Yhdysvalloissa huomiota siihen, että seurakunnan työntekijä kohtaa kolmenlaisia omaatuntoon liittyviä vaikeuksia: terve syyllisyydentunto, neuroottinen syyllisyys ja syyllisyydentunnon puuttuminen. Anteeksianto ei vaikuta neuroottiseen syyllisyydentuntoon ja se harvoin johtaa myönteiseen muutokseen syyllisyyttä aiheuttavassa käyttäytymisessä. Clinebell pitää neuroottista syyllisyyttä juuri omantunnon kypsymättömän puolen tuotteena. Se on syntynyt niistä normeista, joista ihmistä on rangaistu tai palkittu. Clinebell, 1973, 260, 269.

79 Grom 1995, 145–146.

80 Hyrc R. 2018, 42.

ottamatta aikuisen ihmisen vastuuta elämästään. Todelliseen vuorovai-  
kutukseen autettavan kanssa antautuminen tukee ihmisen aikuisuutta ja  
vastuuseen kasvamista.<sup>81</sup>

Pohjimmiltaan rippi tähtää parannukseen. Jotta tämä olisi mahdollista,  
rippi edellyttää yleensä vilpittömyyttä katumusta ja halua muutokseen. Se ei ole  
selittelyn vaan parannuksen tekemisen akti. Katumus edellyttää syyllisyy-  
den tunnustamista ja yleensä sitä seuraa tarve tunnustaa rikkomuksensa.  
Pelkkä katumus sitoo ihmisen menneisyyteen. Anteeksiantamus on sekä  
kutsu että voimanlähde parannukseen ja uuteen elämään.

### 12.6.8 Yleinen rippi messussa vai yksityisessä ripissä?

Erillinen yleinen rippi ehtoolliselle valmistavana toimituksena on historian  
kuluessa muuttunut jumalanpalveluksen yleiseksi synnintunnustukseksi,  
jota vuoden 2000 kirkkokäsikirjassa nimitetään ripiksi. Tähän yhteyteen  
ei yleensä kuulu minkäänlaista henkilökohtaista tunnustamista eikä vält-  
tämättä synninpäästöäkään. Kyse voi olla hiljentymisestä tai itsensä tut-  
kimisesta, ristiriitojen tai kaipauksen tunnustamisesta. Vastauksena tällai-  
seen voi synninpäästön ohella olla armonvakuutus. Perustellusti voidaan  
kyseenalaistaa, voidaanko tässä yhteydessä puhua laisinkaan ripistä.

Erityisen ongelmallista synninpäästön käyttäminen on silloin, jos syn-  
nintunnustus toteutetaan hiljaisena rukouksena. Synninpäästön julistaja  
ei tällöin tiedä laisinkaan, mihin hän julistaa synninpäästön. Hiljaisessa  
rukouksessa ihmiset voivat tilittää omaa jaksamattomuuttaan, ristiriitojaan  
tai vain hiljentyä Pyhän edessä. On hyvin ongelmallista, jos pappi julistaa  
tällaiseen synninpäästön.<sup>82</sup>

Yhteisen ripin ongelmallisuutta jumalanpalveluksen osana kuvastaa  
myös se, että Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ruotsinkielinen käsikirja  
käyttää siitä nimitystä "valmistautuminen" (*beredelse*).<sup>83</sup>

Lutherin mukaan yksityisen ripin muoto voi poikkeustapauksessa olla  
myös yleinen tunnustus. Tällöin yksityinen rippi toteutuu yleisen ripin

81 Kettunen 1999, 158.

82 Kettunen 1998, 512. Täysin toista mieltä on jumalanpalveluksen opas, joka  
suosittelee deklaratiivista synninpäästöä ("julistan sinulle") käytettäväksi erityi-  
sesti vastauksena hiljaiseen synninpäästöön. *Palvelkaa Herraa iloiten* 2000, 9.

83 *Gudstjänstboken* 2000, 18.

muodossa. Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa olisi perusteltua käydä käsitteellistä keskustelua siitä, mitä toisaalta ripillä ylipäänsä ja toisaalta yksityisellä ja yleisellä ripillä tarkoitetaan.

Ongelmallista on puhua ripistä myös silloin, kun ihminen lestadiolaisseuroissa seisomaan nousten tai käden nostolla pyytää syntejään anteeksi. Siinä ei myöskään vanhoillislestadiolaisen opetuksen mukaan ole kysymys varsinaisesta ripistä, vaan yleisestä synninpäästöstä tai anteeksiantamuksen evankeliumin julistamisesta. Kysymys voi olla myös siunauksen pyytämistä.<sup>84</sup>

Tunnustus-synninpäästö-kaavan muodossa toteutetun yksityisripin ja yleisen ripin ongelma on, että siinä hyvin helposti painottuu juridinen anteeksiantamuksen akti. Anteeksiantamuksen tulisi kuitenkin koskettaa koko ihmisen persoonaa, ei vain hänen rationaalista puoltaan. Mikäli rippiin ei liity sielunhoidollinen keskustelu, on vaarana, ettei ripin vastaanottaja laisinkaan hahmota, millaiseen hätään ihminen etsii apua. Tällöin ripittäytymisestä tulee helposti juridisluonteinen ja osin autoritaarinen akti, jossa ripittäytyjän tunne-elämä jää helposti syrjään ja huomaamatta.

### **12.6.9 Ripin toimituskeskustelu sielunhoitokeskusteluna**

Piispainkokouksen hyväksymän kirkollisten toimitusten oppaan mukaan rippiä *tulee edeltää* sielunhoidollinen keskustelu. Kirkolliskokouksen aikaisemmin hyväksymän toimitusten kirjan mukaan rippiin *voi liittyä* sielunhoidollinen keskustelu.<sup>85</sup> Muutos on sekä teologisesti että sielunhoidollisesti perusteltu. Usein vasta sielunhoidollisessa keskustelussa selviää, onko rippi asiaankuuluva auttamiskeino vai toteutuuko syyllisyydestä vapautuminen paremmin jollakin muulla tavoin. Hädässä oleva ihminen kaipaa ensimmäiseksi kuuntelijaa ja myötäeläjää. Usein ripin funktio, syyllisyydestä vapautuminen, toteutuu jo sielunhoidollisessa keskustelussa, puhumalla siitä. Toinen ei "ota" syyllisyyttä pois, vaan asianomainen "antaa" sitä pois puhumisen kautta.

Tällaiseen rippiin voi haluttaessa kuulua lopussa myös absoluution julistaminen. Tämä ei kuitenkaan ole välttämätöntä. Anteeksiantamus voidaan

84 Kettunen 1998, 40.

85 Kirkollisten toimitusten kirja I 2003, 265; Sinä olet kanssani 2006, 97.

ymmärtää myös prosessina, jolloin ripittäytyvä antaa kertomuksensa kautta syällisyyttä tai muuta hätäänsä ripin vastaanottajalle, joka välittää anteeksiantamusta juuri ottamalla vastaan ripittäytyjän hätää. Keskustelurippi antaa rippikaavaa paremmat mahdollisuudet ripittäytyvän omien elämänskysymysten käsittelyyn kuin kaavan muodossa toteutettu rippi.

### **12.6.10 Millainen toiminta välittää parhaiten anteeksiantamuksen?**

Jos rippiä aiotaan käyttää vastuullisesti niin, että sen avulla ihminen tulisi autetuksi, olisi välttämättä myös opetettava ripittäytymään ja ottamaan vastaan rippejä tälle ajalle relevantilla tavalla. Tällainen opetus ei ole sielunhoitotapahtuman vaan kirkon opetusviran tehtävä. Ripin vastaanottajana toimimista voisi verrata psykoterapeuttina toimimiseen: vasta oma psykoterapia kasvattaa toimimaan psykoterapeuttina. Vasta itse ripittäytymään kasvanut pystyy toimimaan ripin vastaanottajana.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon jumalanpalvelusuudistuksen ja -käytännön, samoin kuin ripin käytäntöjen tarkastelu antaa aiheen kriittisiin havaintoihin. Silloin kun osallistuminen yhteiseen jumalanpalvelukseen on vähentynyt, kirkossa on alettu korostaa kirkollisten toimitusten jumalanpalvelusluonnetta. Kun yleinen rippi on kadonnut ja yksityisen ripin käyttö on vähäistä, rippiä on "vahvistettu" tuomalla yksityiseen rippiin kuuluva synninpäästö (*absoluutio*) yhteiseen jumalanpalvelukseen ja jopa hautaan siunaamiseen.<sup>86</sup>

Ripin elvyttämistä olennaisempi kysymys on, millainen toiminta kirkossa välittää tässä ajassa parhaiten mahdollisuuden päästä osalliseksi anteeksiantamuksesta ja armosta. Vähemmän olennaista on pyrkiä palauttamaan rippikäytäntöjä, joita ovat edustaneet esimerkiksi Luther tai katolisen tai ortodoksisen kirkon perinne. Olennaisinta on, tuleeko apua tarvitseva autetuksi.

Ripin teologiaa ja käytäntöä voisi jäsentää viitaten Tuomo Mannerman näkemykseen Lutherin teologiasta uskon ja rakkauden koreina. Mannerman mukaan usko on muuttumaton, mutta rakkaus vaatii valmiutta tilannesidonaisuuden huomioonottamiseen ja muutoksiin. Rippiin

86 Kirkollisten toimitusten kirja 2003, 1. osa, 199–200; Kotila 2009, 28.

sovellettuna tämä tarkoittaa, että ripin perusta on uskon korissa, mutta sen käytäntö on osa rakkauden korja, jossa käytännön muotoja on oltava valmis myös ajattelemaan uudelleen.

# Lähteet

## **Beichte - Das ungeliebte Sakrament.**

Beichte - Das ungeliebte Sakrament. - <https://kath.net>; [Beichte - Das ungeliebte Sakrament | deutschlandfunkkultur.de](#); [Beichte wird selten - Gesellschaft - SZ.de \(sueddeutsche.de\)](#) (viitattu 2.3.2023).

## **Gudstjänstboken**

2000 Gudstjänstboken. Kyrkohandbook I för den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland. Antagen av kyrkomötet den 12 januari 2000. Helsingfors.

## **Katekismus**

1948 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon katekismus. Hyväksytty Suomen kuudennessatoista varsinaisessa Kirkolliskokouksessa vuonna 1948. Kuopio.

## **Katekismus**

1999 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kristinoppi. Hyväksytty kirkolliskokouksessa vuonna 1999. Helsinki: Edita.

## **Kirkkolaki 14.4.2023/652**

## **Kirkkolain uudistamiskomitean mietintö I kirja**

1988 Suomen ev.-lut kirkon keskushallinto. Sarja A 1988:2/1.

## **Kirkollisten toimitusten kirja**

1963 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Kirkollisten toimitusten kirja. Hyväksytty 19. yleisessä kirkolliskokouksessa 1963. Helsinki: Suomen kirkon sisälähetysseura.

## **Kirkollisten toimitusten kirja**

1984 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Kirkollisten toimitusten kirja. Hyväksytty kirkolliskokouksessa vuonna 1984. Helsinki: Suomen kirkon sisälähetysseura.



### **Kirkollisten toimitusten kirja I**

2003 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Kirkollisten toimitusten kirja, 1. osa: Kasuaalitoimitukset. Helsinki: Kirkkopalvelut.

### **Kirkon työntekijän vaitiolovelvollisuus**

2002 Suomen evankelisluterilaisen kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2002:2 Helsinki: Kirkkohallitus.

### **Kristinoppi**

1948 Kristinoppi lyhyesti esitettynä. Hyväksytty Suomen kuudennessatoista varsinaisessa Kirkolliskokouksessa vuonna 1948.

### **Laki Ortodoksisesta kirkosta 10.11.2006/985.**

### **Palvelkaa Herraa iloiten**

2000 Palvelkaa Herraa iloiten. Jumalanpalveluksen opas. Helsinki: Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2000:6.

### **Piispainkokouksen selonteko rippisalaisuuden ja lastensuojelun yhteensovittamisesta.**

2011 Hyväksytty piispainkokouksen istunnossa 9. päivänä helmikuuta 2011.

### **Psykiatriyhdistys**

2021 Suomen Psykiatriyhdistyksen kannanotto eheytyshoitoihin - Suomen Psykiatriyhdistys. (viitattu 28.8.2023).

### **Sinä olet kanssani**

2006 Sinä olet kanssani. Kirkollisten toimitusten opas. Hyväksytty piispainkokouksessa 13.-14. syyskuuta 2005. Suomen ev.lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2006:4. Helsinki: Kirkkohallitus.

## **Kirjallisuus**

### **Alaranta, Johannes**

2013 Taakkojen kantaja vai ilmiantaja. Kirkko-oikeudellinen tutkimus vuoden 1993 kirkkolain säädöksistä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon papin vaitiolovelvollisuudesta ja siitä vuosina 2007–2012 julkisuudessa esitetyt tulkinnat. Diss. Joensuu.

### **Amon, Karl**

1995 Gottesdienst, Seelsorge und Frömmigkeit. – Geschichte der katholischen Kirche. Hrsg. Josef Lenzenweger et al. 3. verbesserte und ergänzte Auflage. Köln.

### **Clinebell, Howard J.**

1973 Käytännön sielunhoito. Uusia mahdollisuuksia evenkeliumin toteutumiseksi vaikeuksissa olevien ihmisten elämässä. Suom. Leena Levanto. Helsinki: Oy Gaudeamus ab.

### **Dahlgrün, Corinna**

2009 Die Beichte als christliche Kultur der Auseinandersetzung mit sich selbst coram Deo. – Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile. Herausgegeben von Wilfried Engemann. 2. Auflage. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 493–507.

### **Ervo, Laura**

2001 Pappi todistajana. – Lakimies 3/2001, 407–433.

### **Gassmann, Günter & Hendrix, Scott**

2005 Johdatus luterilaiseen tunnustukseen. Suomentaneet Tiina Ahonen ja Jaakko Rusama. Helsinki: Kirjapaja.

### **Gerlitz, Peter**

1975 Beichte. – Praktisch Theologisches Handbuch. Hrsg. von Gert Otto. 2. vollständig überarbeitete und ergänzte Auflage. Hamburg.

### **Grom, Bernhard**

1995 Gewissensentwicklung und Gewissensbildung oder Busserziehung im weiteren Sinn. – Grom Bernhard & Kirchschräger Walter & Koch Kurt, Das unbeliebte Sakrament. Grundriss einer neuen Busspraxis. Hrsg. von Joachim Müller. Freiburg.

### **Hyrck, Matti**

2003 Ihmismieli ja Jumala. psykoanalyysin valossa. Helsinki: Kirjapaja.

### **Hyrck, Riitta**

2018 Haavoittunut itsetunto. Ohut- ja paksunahkaisen narsistin häpeäkokemus. Helsinki: Therapie-säätiö.

### **Hytönen, Maarit**

2005 Kirkollisten toimitusten teologia. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisu 91. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

### **Jenkins, G. P.**

2005 Confrontation. – Dictionary of Pastoral Care and Counseling. General Editor Rodney J. Hunter. Expanded Edition with CD-Rom. Expanded Edition Editor Nancy J Ramsay. Nashville: Abingdon Press. 213.

### **Karppinen, Raija**

2006 Todistamiskielloista. – Kirjoituksia todistusoikeudesta. Toim. Juha Lappalainen & Timo Ojala. Helsinki: Helsingin hovioikeus, 47–62.

### **Kettunen, Paavo**

1998 Suomalainen rippi. Helsinki: Kirjapaja.

1999 Funktionaalinen rippi – väline armon omistamiseen. – Käytännön ja teorian vuorovaikutus sielunhoidon teologiassa. STKS:n symposiumissa marraskuussa 1998 pidetyt esitelmät. Toimittanut Paavo Kettunen. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 139–161.

2005 Salassapito ja puhuminen velvollisuutena. – Kirkko – Taide – Viestintä. Markku Heikkilän juhlakirja. Toimittanut Sari Dhima. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 197. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura, 57–74.

- 2011 Kätkeyty ja vaiettu. Suomalainen hengellinen häpeä. Helsinki: Kirjapaja.
- 2014 Auttava kohtaaminen I. Sielunhoidon perusteet ja teologia. 2. painos. Helsinki: Kirjapaja.
- 2019 Ihanteista todellisuuden kohtaamiseen. – Teologinen aikakauskirja 1/2019, 55–63.

### **Kiesow, Ernst-Rüdiger**

- 1978 Die Seelsorge. – Handbuch der Praktischen Theologie. Dritter Band. Leipzig.

### **Klessmann, Michael**

- 2010 Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch. 3. Auflage. Göttingen: Neukirchener-Verlag.

### **Kotila, Heikki**

- 2009 Kadonneen ripin metsästys. Näkökohtia yhteiseen rippiin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon messussa. – Terve sielu terveessä ruumiissa. Juhlakirja professori Paavo Kettusen täyttäessä 60 vuotta 27.11.2009. Toimittanut Hannu Mustakallio. Karjalan teologisen seuran julkaisuja 1. Joensuu: Karjalan teologinen seura, 21–33.

### **Lempiäinen, Pentti**

- 1963 Rippikäytäntö Suomen kirkossa uskonpuhdistuksesta 1600-luvun loppuun. SKHSJ 64. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- 2004 Pyhät toimitukset. 4. uudistettu painos. Helsinki: Kirjapaja.

### **Lindqvist, Martti**

- 1997 Kristillinen ihmiskäsitys. – Sielunhoidon käsikirja. Toimittaneet Kirsi Aalto, Martti Esko ja Matti-Pekka Virtaniemi. Helsinki: Kirjapaja, 29–43.

### **Mannermaa, Tuomo**

- 1980 Kontrapunkteja. Teologisia tutkimuksia ajankohtaisista teemoista. 3. painos. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 122. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

1997 Sielunhoidon tulkinta ja paikka kirkossa. – Sielunhoidon käsikirja. Toimittaneet Kirsti Aalto, Martti Esko ja Matti-Pekka Virtaniemi. Helsinki: Kirjapaja, 14–28.

### **McManus, Fredrick R.**

2000 The Sacrament of Penance. – New Commentary on the Code of Canon Law. An Entirely New and Comprehensive Commentary by Canonists from North America and Europe, With a Revised English Translation of the Code. Toim. John P. Beal & James A. Coriden & Thomas J. Green. New York: Paulists Press, 1138–1172.

### **Paloheimo, Jukka**

2008 Viranomaisen ja viranomaisen edustajan asemasta oikeudenkäynnissä todistusoikeuden näkökulmasta. – Kirjoituksia todistusoikeudesta Toim. Juha Lappalainen & Timo Ojala. Helsinki: Helsingin hovioikeus, 169–186.

### **Palmén, Ritva**

2011 Sielunhoito lännen kirkossa keskiajalla. – Sielunhoidon teologia. Toimittaneet Isto Peltomäki, Suvi-Maria Saarelainen & Joona Salminen. Helsinki: Kirjapaja, 292–306.

### **Rintala, Matti**

2006 Näkökulmia todistelun rajoittamiseen – erityisesti hovioikeudessa. – Kirjoituksia todistusoikeudesta. Toim. Juha Lappalainen & Timo Ojala. Helsinki: Helsingin hovioikeus, 187–211.

### **Ruokanen, Miikka**

1999 Rippi armonvälineenä. – Käytännön ja teorian vuorovaikutus sielunhoidon teologiassa. STKS:n symposiumissa marraskuussa 1998 pidetyt esitelmät. Toimittanut Paavo Kettunen. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 129–138.

### **Rössler, Dietrich**

1986 Grundriss der Praktischen Theologie. Walter de Gruyter: Berlin & New York.

**Schütz, Werner**

1977 Seelsorge. Ein Grundriss. Gütersloh.

**Schwaiger, Thomas**

1981 Das vergebende Gespräch. Grundlagen und Praxis des Beichtgesprächs. München: Don Bosco Verlag.

**Stinissen, Wilfrid**

2012 Rippi – anteeksiantamuksen sakramentti. Ajatuksia katumuksen sakramentin säilyttämiseksi. Bikten – förlåtelsens sakrament. Karmeliterna Tågård Glumslöv 209. Suomenkos ja selitykset Jouko M. V. Heikkinen ja Veijo Koivula. Rovaniemi: Väylä.

**Verschuren, Paul**

1986 Salassapitovelvollisuus katolisen kirkon oikeudessa. – Lakimies 1986. Helsinki: Suomalainen lakimiesyhdistys, 281–287.

**Ziemer, Jürgen**

2008 Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis. 3. durchgesehene und aktualisierte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.



# 13 Sairaan ehtoollinen osana potilaan henkistä ja hengellistä tukea

**Virpi Sipola**

## 13.1 Johdanto

Sielunhoidollinen keskustelu potilaan kanssa ja potilaan vakaumuksen mukaisen uskonnollisen rituaalin, kuten ehtoollisen toimittaminen ovat tapoja toteuttaa hengellistä hoitoa ja vastata potilaan hengellisiin tarpeisiin. Potilaan saama henkinen ja hengellinen tuki vahvistaa ymmärrystä elämästä,<sup>1</sup> tukee elämäkerrallista, dynaamista prosessia ja henkistä kasvua.<sup>2</sup> Ehtoollisen vietto voi tuoda lohtua,<sup>3</sup> vahvistaa potilaan turvallisuuden kokemusta ja toivoa.<sup>4</sup> Useissa tutkimuksissa onkin todettu, että henkinen ja hengellinen tuki tulisi liittää osaksi potilaan kokonaisvaltaista hoitoa ja psykososiaalista tukea.<sup>5</sup>

Globalisaation ja kulttuurisen moninaistumisen myötä terveydenhuollon toimintaympäristössä henkisyteen, hengellisyteen ja uskontoon liittyvät

1 Hays et al. 2001, 239–249.

2 Saarelainen 2016.

3 Saarelainen & Vähäkangas & Anttonen 2020, 1–20.

4 Rantala & Lipponen 2019.

5 Huber et al. 2016; Papathanasiou & Sklavou & Kourkouta 2013; Pirhonen & Vähäkangas & Saarelainen 2023, 92–106; Puchalski et al 2014; Sena et al 2021, 1–11.

käsitykset ja merkitykset ovat kirjavoituneet ja uskonnollisista identiteeteistä on tullut yhä monisävyisempiä.<sup>6</sup> Se näkyy potilaiden ja henkilökunnan erilaisina kulttuurisina ja vakaumuksellisina taustoina sekä toisistaan poikkeavina asenteina ja arvoina. Uskonnollisten perinteiden tuntemus on ohentunut.<sup>7</sup> Kaikki tämä vaikuttaa siihen, saako potilas henkistä ja hengellistä tukea. Potilaan tuen saantiin vaikuttavat lisäksi terveydenhuollon henkilökunnan henkisiin ja hengellisiin tarpeisiin kohdistuvat asenteet ja valmiudet tunnistaa potilaan henkisiä ja hengellisiä tarpeita.<sup>8</sup>

Potilaiden henkinen ja hengellinen tuki on Suomessa usein evankelisluterilaisen kirkon työntekijöiden vastuulla.<sup>9</sup> Seurakunnan aktiivisuus tuen tarjoamisessa ja yhteistyö alueella toimivien sosiaali- ja terveydenhuollon yksiköiden kanssa ovat avainasemassa potilaiden ja hoivalaitosten asukkaiden henkisen ja hengellisen tuen saannin turvaamisessa.<sup>10</sup>

## 13.2 Sairaanhoidon tausta

Vanhassa testamentissa ehtoolliseen viittaaviksi tapahtumiksi on tulkittu Israelin kansan erämaavaellus ja pääsiäisaterian vietto. Uudessa testamentissa Paavali viittaa näihin tapahtumiin Korinttilaiskirjeessä puhuessaan hengellisen ruuan ja juoman nauttimisesta ja yhteydestä alttariin, jonka on tulkittu kuvaavan yhteyttä Jumalaan (1. Kor. 10: 3–4, 18).

Uudessa testamentissa Markuksen evankeliumissa kuvataan kuinka Jeesus asettaa ehtoollisen (Mark. 14:22–24). Myös Matteuksen (Matt. 26:26–29), Luukkaan (Luuk. 22:15–20) ja Johanneksen (Joh. 6:33, 48, 50–51) evankeliumeissa puhutaan ehtoollisesta. Korinttilaiskirjeen mukaan ehtoollinen vahvistaa sitä nauttivan yhteyttä Kristuksen ruumiiseen (1 Kor. 10:16–17). Ennen ehtoollisella käymistä tulee tutkia itseään (1. Kor. 11:26–28).

Leivän murtaminen ja rukoileminen kuuluivat kristillisen seurakunnan jäsenten yhteiseen elämään (Apt. 2:42–46). Kristityiltä edellytettiin lisäksi, että he vierailisivat ahdingossa olevien ja sairaiden luona ja rukoilisivat

6 Liefbroer & Ganzevoort & Olsman 2019, 244–260.

7 Salomäki 2020, 90–132.

8 Sipola 2022b, 23, 125.

9 Louheranta & Lähtenvuo & Kangasniemi 2016, 241–243; Sipola 2022b, 119.

10 Pirhonen & Vähäkangas & Saarelainen 2023, 92–106.



heidän puolestaan (Jaak. 5: 13–16, Matt. 25: 35–36). Jeesus antoi omalla toiminnallaan esimerkin sairaiden kohtaamisesta (Joh. 5:6). Tapa viedä messussa pyhitettyjä ehtoollisaineita sairaille perustuu Justinus Marttyyriin kuvaukseen kristillisestä jumalanpalveluksesta noin vuoden 150 tienoilla.<sup>11</sup>

Myöhemmin 1300-luvulla sairaiden hengellinen tukeminen oli organisoitunut osaksi kirkon toimintaa ja sitä säädeltiin kirkkolailla. Kirkko piti yllä ensimmäisiä spitaalisten hoitopaikkoja ja pyhänhengen huoneita. 1750-luvulla sairastupia ja hospitaaleja perustettiin valtion tai kuntien toimesta.<sup>12</sup> Ruotsin valtakunnan ensimmäisessä, vuoden 1571 kirkkolaisa määrättiin, että jokaisessa armeliaisuuslaitoksessa tulee olla pappi. Papin eli sairaalasaarnaajan tehtävänä oli saarnata potilaille, lohduttaa heitä, antaa kuolevalle viimeinen voitelu, toimittaa sakramenteja ja jakaa ehtoollista. Myöhemmin sairaalasaarnaajan tehtävässä painottui sielunhoidon merkitys. Suomen autonomisen suuriruhtinaanmaan ensimmäisessä kirkkolaisa vuodelta 1869 annettiin määräyksiä erityisen avun tarpeessa olevien ihmisten sielunhoidosta.

Suomen itsenäistymisen jälkeen, vuonna 1925, evankelis-luterilaisen kirkon seurakunnat perustivat ensimmäisen sairaalasaarnaajan viran Helsinkiin. Sotien jälkeen (1939–1945) kirkon sairaalasielunhoito alkoi kehittyä siinä muodossa kuin sen nykyisin on. 1950-luvun alkuun saakka Suomessa toimi osa-aikaisia sairaalapappeja, joille valtio maksoi palkkioita. Sen jälkeen Suomen evankelis-luterilainen kirkko otti vastuun sairaiden sielunhoidon järjestämisestä.<sup>13</sup>

## 13.3 Ehtoollisnäkemys eri kirkoissa

Suomen suurimmat kristilliset kirkkokunnat ovat Suomen evankelis-luterilainen kirkko, ortodoksinen kirkko ja katolinen kirkko. Kirkkojen ehtoollisnäkemysissä on sekä yhtäläisyyksiä että eroja.

11 Jolkkonen 2017, 70.

12 Sippo, 2004, 9.

13 Ylikarjula 2005, 11–14.

### 13.3.1 Ehtoollisnäkemys luterilaisessa kirkossa

Luterilaisuudessa sakramenteja ovat kaste ja ehtoollinen. Sakramentin tulee perustua Jumalan käskyyn ja Kristuksen selkeään asetukseen, sen tulee sisältää armon lupaus.<sup>14</sup> Ehtoollinen vahvistaa kasteessa alkanutta yhteyttä Jeesukseen Kristukseen.<sup>15</sup>

Ehtoollinen on konkreettisesti Kristuksen läsnäolon, anteeksiannon (Matt. 26:28), armon ja kiitoksen ateria, jossa muistellaan Kristuksen sovitushuria (Luuk. 22:19) ja päästään osallisiksi Kristuksen hyvistä teoista (Matt. 26:27). Kun pappi on toimittanut konsekraation, eli ehtoollisaineiden pyhittämisen, Kristuksen ruumis ja veri ovat todellisesti läsnä ehtoollisen leivässä ja viinissä.<sup>16</sup>

Ehtoollinen yhdistää siihen osalliset Kristukseen ja toisiinsa, kirkkoon ja perille päässeisiin pyhiin (1 Kor. 10:16–17). Yli kuoleman rajan ulottuvaa ehtoollisyhteyttä havainnollistaa alttarin puolimpyrjän muoto ja siihen sisältyvä ajatus alttarin toisen puolen jäämisestä näkymättömiin.<sup>17</sup> Ehtoollinen on samalla uskon tunnustamisen ja vahvistamisen ateria (1 Kor. 11:26), jossa aavistus taivaan juhla-ateriasta on läsnä.<sup>18</sup> Piispainkokous on antanut ohjeet siitä, millä edellytyksillä muun kristillisen kirkon kastettu jäsen voi osallistua ehtoolliselle.<sup>19</sup>

Ehtoollisella käytetään viiniköynnöksestä tehtyä viiniä ja vehnästä tehtyä leipää. Poikkeustilanteissa voidaan käyttää vain toista ehtoollisainetta. Luterilaisuudessa Kristuksen todellisen läsnäolon salaisuus leivässä ja viinissä perustuu Kristuksen persoonaa koskevaan kaksiluonto-oppiin. Sen mukaan Kristuksen persoonassa yhdistyvät tosi ihminen ja tosi Jumala, toisiaan kumoamatta, rinnakkain. Samoin ehtoollisessa yhdistyvät Kristuksen ruumis ja tavallinen leipä, jumalallinen ja inhimillinen toisiaan kumoamatta, rinnakkain.<sup>20</sup> Pyhitettyjä ehtoollisaineita tulee kohdella Kristuksen ruumiina ja verenä, eikä leivän käyttö messun ulkopuolella ole suotavaa.<sup>21</sup>

14 Apol. 13:3 (Tunnustuskirjat 1990, 186).

15 Karttunen 2020, 94.

16 Jolkkonen 2017, 57.

17 Karttunen 2020, 94.

18 Jolkkonen 2017, 61.

19 KJ 3: 7 §; KS 176.

20 Jolkkonen 2017, 59.

21 Jolkkonen 2004, 311; Jolkkonen 2017, 71.

Ehtoollista voidaan kuitenkin jakaa yksittäiselle henkilölle kirkkokäsikirjassa määrätyllä tavalla myös muualla kuin jumalanpalveluksessa, esimerkiksi silloin, kun henkilö ei heikon terveydentilan takia voi osallistua yhteiseen messuun.<sup>22</sup> Lutherin ajattelun mukaan sairaalle ehtoollinen on lahja, joka tukee uskoa.<sup>23</sup> Ehtoollisen luonne Kristuksen ja seurakunnan yhdistävänä ateriaana edellyttää sekä papin että seurakunnan läsnäoloa.<sup>24</sup>

### 13.3.2 Ehtoollisnäkemys ortodoksisessa kirkossa

Ehtoollinen on sakramentti ja kristillisen elämän ydin. Se on yhteyden ateria, joka ilmaisee olemassa olevaa ykseyttä ja jossa tullaan osallisiksi Jumalan armosta.<sup>25</sup> Ehtoolliselle osallistuvat ovat yhteydessä toinen toisiinsa, itseensä ja elämäänsä sekä itsensä uhraavaan Jeesukseen Jumalana.<sup>26</sup> Ehtoollisella lahjoitetaan syntien anteeksianto ja iankaikkinen elämä Kristuksessa.<sup>27</sup> Ehtoolliselle saa osallistua vain ortodoksi. Ehtoolliselle valmistaudutaan paastoamalla ja ripittäytymällä. Paastoamisen kuuluu kestää vähintään kuusi tuntia ennen ehtoollisateriaa. Sitä ei vaadita lapsilta, raskaana olevilta tai sairailta.

Ehtoollisaineina käytetään leipää ja viiniä, jotka ortodoksisen kirkon uskon mukaan muuttuvat Kristuksen ruumiiksi ja vereksi.<sup>28</sup> Näiden lisäksi ehtoolliskalkkiin lisätään kuumaa vettä. Pappi tai piispa jakaa ehtoollisleviävän ja viinin yhtäaikaan yhteisestä kalkista kaikille. Jakamisessa käytetään lusikkaa.<sup>29</sup>

Ehtoollisen jälkeen siihen osallistuneet siirtyvät nauttimaan kirkkoleipää ja ”jälkiviiniä” pienistä metallikupeista kirkon keskiosaan. Jälkiviini on lämpimällä vedellä laimennettua viiniä. Jälkiviiniä ja leipää voidaan antaa myös heille, jotka eivät osallistuneet varsinaiselle ehtoolliserialle, sekä muille kuin ortodoksisen kirkon jäsenille. Ortodoksisen kirkon jäsenet eivät

22 KJ 3: 6 §.

23 Jolkkonen 2004, 328–332.

24 Jolkkonen 2017, 69.

25 Nicolaides 2021.

26 Nicolaides 2021.

27 Nicolaides 2021; Papanikolaou 2007, 527–546.

28 Papanikolaou 2007, 527–546.

29 Jolkkonen 2004, 199.

voi osallistua toisen kirkkokunnan ehtoollisaterialle. Poikkeuksen tähän sääntöön voi myöntää hiippakunnan piispa.<sup>30</sup>

### **13.3.3 Ehtoollisnäkemys katolisessa kirkossa**

Ehtoollisella Kristus on läsnä uskoviensa keskellä. Ehtoollisella muistetaan Kristuksen kuolemaa ja ylösnousemusta, se on syntien anteeksiantamisen ateria.<sup>31</sup>

Konsekraation jälkeen ehtoollisleipä ja viini muuttuvat Kristuksen ruumiiksi ja vereksi.<sup>32</sup> Katolisen kirkon opin mukaan Kristuksen todellisen läsnäolon salaisuus viinissä ja leivässä perustuu transsubstantiaatio-oppiin. Sen mukaan papin lausumien konsekraatiosanojen kautta leipä ja viini menettävät luonnollisen olemuksensa ehtoollisessa. Leivän näkymätön olemus (substanssi) muuttuu ja häviää. Tilalle tulee Kristuksen ruumiin olemus. Leivän satunnaiset ominaisuudet (aksidenssit), kuten maku, väri ja muoto pysyvät ennallaan. Transsubstantiaatio-oppi vahvistettiin Neljännessä lateraanikonseilissa Roomassa vuonna 1215. Termi kanonisoiitiin Trenton kirkolliskokouksessa, mikä erottaa katoliset protestanteista pyhän eukaristian sakramentin suhteen.<sup>33</sup>

Katolisessa kirkossa ehtoollisella käytetään vehnäleipää ja viiniköynnöksistä tehtyä viiniä. Maallikoille ehtoollisella jaetaan vain leipää. Ihmiset voivat kokoontua rukoilemaan alttarille erilliseen sakramenttilippaaseen asetetun pyhitetyn ehtoollisleivän edessä. Pappi voi toimittaa ehtoollisen ilman seurakuntalaisia.<sup>34</sup> Ehtoollisen tulkitaan hyödyttävän myös kuolleita.<sup>35</sup>

30 Suomen ortodoksinen kirkko, verkkosivu 2023.

31 Miclea 2021, 861–868.

32 Jolkkonen 2017, 57, 60; Jolkkonen 2019, 38; Miclea 2021, 861–868; Nicolaides 2021.

33 Miclea 2021, 861–868.

34 Jolkkonen 2017, 69.

35 Jolkkonen 2019, 39.

### 13.3.4 Ehtoollisnäkemys vapaissa suunnissa

Suomessa toimivia suurimpia protestanttisia kristillisiä yhteisöjä ovat Helluntaikirkko ja Vapaakirkko.

Suomen Helluntaikirkon mukaan ehtoollinen on Jeesuksen seuraajilleen asettama muisto- ja yhteysateria, joka vahvistaa uskoa ja jossa Kristus itse on uskon kautta läsnä. Kristuksen läsnäolon muotoa ehtoollisaterialla ei ole tarkasti määritelty, sillä Pyhän Hengen vaikutus on ihmiselle salattu. Ehtoollinen jaetaan seurakuntalaisille penkkeihin. Kiertävä ehtoollismalja ja siitä juominen on Kristuksen julistamista toisille.<sup>36</sup>

Ehtoollisen siunaa seurakunnan vanhin tai muu, vanhemmiston tehtävään valtuuttama henkilö. Ehtoollisen lahja kuuluu myös sairaille. Sairaana ehtoolliseen liittyy usein öljyllä voitelu. Yhdessä ehtoollinen ja öljyllä voitelu liittyvät syntien anteeksiantamiseen, vapautumiseen ahdistuksesta ja peloista. Helluntaikirkossa ehtoollinen voidaan jakaa vain seurakunnan uskoville ja kastetuille jäsenille tai ehtoolliselle voidaan kutsua kaikki. Virallisesti Suomen helluntaikirkkoon kuuluu noin 45 000 jäsentä.<sup>37</sup>

Suomen Vapaakirkollisessa perinteessä oppikysymyksistä ei ole laajaa kirjoitettua tunnustusta. Vapaakirkon yhdyskuntajärjestyksen mukaan: ”Herran pyhää ehtoollista vietetään seurakunnassa Jeesuksen Kristuksen ja apostolien opetuksen mukaan niin usein ja sillä tavoin kuin seurakunta asiasta päättää.” Ehtoollista voidaan viettää Jumalanpalveluksessa ja seurakuntayhteydessä myös kodissa ja pienryhmässä.

Ehtoollinen on uskovien yhteys- ja muistoateria ja Kristuksen läsnäolon juhla (1. Kor. 10:16, 17). Ehtoollisvälineet erotetaan (pyhitetään) rukoillen ja siunaten muista aterioista. Asetussanoina luetaan Uuden Testamentin tekstejä, esimerkiksi 1. Kor. 11:23–26. Yhdessä lausutaan Isä meidän -rukous ja apostolinen uskontunnustus. Ehtoollinen jaetaan penkkeihin ja seurakuntalaiset ojentavat leivän ja maljan toisilleen. Ehtoollinen voidaan nauttia myös seisten kokoussalin edessä.<sup>38</sup>

Ehtoollinen on avoin jokaiselle, joka sydämessään uskoo Jeesukseen ja elää Jumalan lapsena. Vapaaseurakunnan jäsenyys ei ole ehto osallistumiselle. Myös lapset ovat tervetulleita ehtoolliselle, mikäli seurakunnassa

36 Suomen Helluntaikirkon julkaisu 2, 2014.

37 Suomen helluntaikirkko verkkosivu 2023.

38 Koskinen, Tero 2023.

on niin päätetty. Ikärajaa ei ole. Yleisen pappeuden perusteella ehtoollisen asettajana ja jakajana voi toimia seurakunnan vanhemmiston hyväksymä seurakuntalainen. Tavallisesti tehtävän suorittaa pastori, joita on noin puolessa vapaaseurakuntia. Sairaana olevalle seurakunnan jäsenelle ehtoollisen voi viedä seurakunnan pastori tai maallikko.

Ehtoollisleipä voi olla itse tehty tai kaupasta ostettu. Viini on usein alkoholitonta. Viinin tilalla monet seurakunnat käyttävät rypälemehua tai mustaherukkamehua. Suomen Vapaakirkossa on noin 16 000 jäsentä.<sup>39</sup>

## 13.4 Henkinen ja hengellinen ihminen

Henkinen ja hengellinen, eli spirituaalinen (engl. *spirituality*) määritellään yleisimmin käytetyissä määritelmissä yhteydeksi tai suhteeksi.<sup>40</sup> Spirituaalisuus on prosessi, jonka avulla ihminen etsii pyhyttä ja voi kokea yhteyttä itseensä, toisiin ihmisiin, merkityksellisiin asioihin, käsillä olevaan hetkeen, luontoon ja Pyhään.<sup>41</sup> Spirituaalisuuteen sisältyvät ihmisen tarpeet itsensä hyväksymiseen, yhteisöön kuulumiseen, arvostuksen kokemiseen ja rakkauteen.<sup>42</sup> Se käsittää kaiken sen kulttuurissa elävän pohdinnan, jolla yksilö jäsentää hengellisyyttään, henkisyyttään ja uskonnollisuuttaan.<sup>43</sup>

European Association for Palliative Care:n (EAPC) mukaan spirituaalisuus sisältää ihmisen arvoihin, uskontoon ja eksistentiaalisiin kysymyksiin liittyviä näkemyksiä.<sup>44</sup> Arvot ja asenteet kuvaavat sitä, mikä on ihmiselle merkityksellistä elämässä. Uskonto sisältää uskon ja uskonnolliset käytänteet, joiden avulla ihminen etsii merkitystä Pyhään liittyvillä tavoilla.<sup>45</sup> Tätä voidaan kuvata spirituaalisuuden hengelliseksi ulottuvuudeksi.<sup>46</sup> Eksistentiaaliset

39 Suomen vapaakirkko, verkkosivu.

40 Sena et al. 2021, 1–11.

41 Nolan & Saltmarsh & Leget 2011, 86–69; Piderman et al. 2015, 136–162; Puchalski et al. 2009.

42 Shields & Kestenbaum & Dunn 2015, 75–89.

43 Karvinen 2009, 34; Puchalski et al. 2009; Tanyi & McKenzie & Chapek 2009, 690–697.

44 EAPC 2023.

45 Pargament 1997.

46 Puchalski et al. 2001.

eli *olemassaolon* teemat tarkoittavat identiteettiin, elämän tarkoitukseen, kärsimykseen, kuolemaan, sovintoon, rakkauteen ja iloon liittyviä asioita.<sup>47</sup>

### 13.4.1 Henkiset ja hengelliset tarpeet

Spirituaaliset eli henkiset ja hengelliset tarpeet sisältävät kokemuksellisia, älyllisiä, ideologisia ja rituaalisia ulottuvuuksia.<sup>48</sup> Henkiset ja hengelliset tarpeet voidaan jakaa seitsemään osa-alueeseen.<sup>49</sup>

- Rakkaus, yhteenkuuluvuus, kunnioitus
- Henkisyys, pyhä, suhde Jumalaan, uskonnolliset rituaalit
- Positiivisuus, kiitollisuus, toivo, rauha
- Tarkoituksellisuus, merkityksellisyys
- Eettisyys, moraalisuus, omien arvojen toteuttaminen
- Kauneus, luonnon arvostaminen
- Kuolema, anteeksianto, sovinto, elämän päätös

### 13.4.2 Henkisen ja hengellisen tuen merkitys

Potilaalla on oikeus saada vakaumuksensa mukaista henkistä ja hengellistä tukea. Laissa potilaan asemasta ja oikeuksista todetaan:

Hänen (potilaan) hoitonsa on järjestettävä ja häntä on kohdeltava siten, ettei hänen ihmisarvoaan loukata sekä että hänen vakaumustaan ja hänen yksityisyyttään kunnioitetaan... hänen yksilölliset tarpeensa ja kulttuurinsa on mahdollisuuksien mukaan otettava hänen hoidossaan ja kohtelussaan huomioon.<sup>50</sup>

Henkinen ja hengellinen tuki on merkittävä kriisitilanteissa ja sairauden keskellä.<sup>51</sup> Parhaimmillaan henkinen ja hengellinen tuki (*spiritual care*) edis-

47 EAPC 2023.

48 Azarsa 2015, 309–320.

49 Galek et al. 2005, 66–68.

50 Laki potilaan asemasta ja oikeuksista 17.8.1992/785 3 §.

51 Karvinen 2009; Kruizinga 2017; Puchalski 2001; Shirkavand et al. 2018; Virtaniemi 2017, 282–293. Van Leeuwen et al. 2007, 482–489.

tää potilaan terveyttä, hyvinvointia ja toipumista.<sup>52</sup> Se vahvistaa potilaan sisäisen rauhan ja ilon tunteita, voimaannuttaa häntä ja vahvistaa kokemusta kokonaisvaltaisesta olemassaolosta.<sup>53</sup>

Myönteinen suhde uskontoon voi olla tukena ikääntymiseen liittyvien muutosten hyväksymisessä.<sup>54</sup> Ikääntyessään ihmisillä on luontainen tarve kokea maailma johdonmukaisena, mielekkäänä ja turvallisenä. Ajatus Jumalan olemassaolosta luo turvaa ja tukee toivoa.<sup>55</sup> Potilaan vakaumuksen mukainen hengellinen tuki auttaa potilasta käsittelemään omaa sairauttaan ja sen herättämiä kysymyksiä ja helpottaa häntä muuttuneen elämäntilanteen sietämisessä ja hyväksymisessä.<sup>56</sup>

Henkisyteen ja uskontoon voi liittyä myös negatiivisia kokemuksia. Uskonnollinen viitekehys voi olla ahdas ja pakottava ja herättää riittämättömyyden tunteita, jolloin se vaikuttaa selviytymiseen kielteisesti.<sup>57</sup> Tiukka uskonnollisuus ei välttämättä tarjoa tukea eettisissä kysymyksissä ja tapahtumia voidaan helpommin tulkita Jumalan rangaistukseksi.<sup>58</sup> Kriisitilanne voi paljastaa ristiriidan henkilökohtaisen kokemuksen ja uskonnollisen viitekehysten tarjoaman merkityksen välillä.<sup>59</sup> Kokemus uskosta ja Jumalasta voi muuttua negatiiviseksi myös silloin, kun ihminen käyttää uskonnon harjoittamista - rukoileminen, rituaalit ym. - keinona ratkaista vaikea tilanne, mutta muutosta parempaan ei tapahdu.<sup>60</sup> Kielteisten uskontoon liittyvien kokemusten vastaanottaminen on tärkeää. Se edellyttää työntekijältä sensitiivisyyttä ja kykyä ottaa vastaan erilaisia tunteita.<sup>61</sup>

Henkisen ja hengellisen tuen lähtökohtana on yksilön auttaminen kunnioittaen hänen arvojaan, uskomuksiaan ja omaa terveyttä koskevia kokemuksia. Auttaminen tarkoittaa keinoja, joiden avulla voidaan tukea potilaan kokonaisvaltaista hyvinvointia ja terveyttä sekä yhteyden kokemusta

52 Brown & Gardner 2017, 230–236; Puchalski et al. 2019, Sena et al. 2021, 1–11; Shirkavand et al. 2018.

53 Snowden et al. 2013, 13–32; Snowden & Telfer 2017, 131–155.

54 Fortuin et al. 2018.

55 Ganzevoort 2010, 333–340; Pirhonen et al. 2023b; Van Leeuwen et al. 2007.

56 Edwards et al. 2010, 753–770; Sipola 2022b, 87.

57 Ganzevoort 1998a, 60–75; Saarelainen & Vähäkangas & Anttonen 2020, 1–20.

58 Hathaway & Pargament 1990, 423–441.

59 Pargament 1990, 793–824.

60 Ganzevoort 1998a, 60–75; Ganzevoort 2010, 331–340.

61 Pirhonen & Vähäkangas & Saarelainen 2023, 92–106.



itseän, toisiin ja transsendenssiin tai korkeampaan voimaan.<sup>62</sup> Hengellinen tukeminen ilmenee kiinnostuksena potilaan arvoja ja vakaumusta kohtaan. Se ei ole valmiiden vastausten antamista, vaan yhdessä asioiden äärellä olemista ja tilan antamista potilaan kysymyksille ja pohdinnoille.<sup>63</sup>

Potilas ei aina ilmaise henkisiä ja hengellisiä tarpeitaan suoraan ja niitä voi olla vaikea tunnistaa. Häneltä voi kysyä, onko hänellä vakaumusta tai ovatko henkiset ja hengelliset asiat hänelle tärkeitä. Apuna potilaan henkisessä ja hengellisessä tukemisessa voi käyttää esimerkiksi AVAUS-mallin tai Arvokkuus-terapian (Dignity Therapy) valmiita kysymyksiä. Interventiot tarjoavat potilaalle mahdollisuuden muistella ja kertoa itselleen tärkeitä asioista. Ne tukevat kokemusta elämän merkityksellisyydestä ja voivat lievittää psyykkistä, emotionaalista ja eksistentiaalista stressiä sairauden keskellä.

Suomalaiseen hoitokulttuuriin luodussa AVAUS-mallissa<sup>64</sup> on viisi teema-aluetta:

- A – Arvot ja vakaumus
- V – Voimavarat
- A – Arvio henkisistä ja hengellisistä tarpeista
- U – Ulkopuolinen tuki
- S – Spiritualiteettia tukevan hoitotyön toimenpiteet<sup>65</sup>

Arvokkuus-terapian kysymyksiä ovat esimerkiksi:

- Kerro elämäntarinasi
- Kerro sinulle tärkeitä ihmisistä ja asioista
- Onko mielessäsi jotain, mistä haluaisit puhua läheistesi kanssa?<sup>65</sup>

## 13.5 Sairaanhoidon ehtoollisen toimittamista koskevat ohjeet

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkojärjestyksen mukaan ehtoolliselle saa osallistua jokainen konfirmoitu kirkon jäsen. Myös kastettu lapsi, joka ymmärtää ehtoollisen merkityksen tai rippikouluun osallistuva henkilö

62 Frisch 2001; Kelly et al. 2021.

63 Sipola 2020, 139.

64 Lipponen et al. 2018, 38–41.

65 Sipola et al. 2021, 93–97.

saa osallistua ehtoolliseen seurakunnan yhteisessä jumalapalveluksessa yhdessä hänen kristillisestä kasvatuksestaan huolehtivan konfirmoidun kirkon jäsenen kanssa. Ehtoollinen voidaan pyynnöstä antaa myös muulle henkilölle kuin kirkon jäsenelle, jos hän on sairaana tai hätätilassa ja käsittää ehtoollisen merkityksen.<sup>66</sup> Ehtoollista voidaan jakaa yksittäiselle henkilölle kirkkokäsikirjassa määrättyllä tavalla myös muualla kuin jumalapalveluksessa.<sup>67</sup> Kirkon jäsenellä on oikeus saada ehtoollista äidinkielellään, suomeksi tai ruotsiksi tai saamelaiden kotiseutualueella saameksi.<sup>68</sup>

Kirkossa sakramenttien, kuten ehtoollisen jakaminen kuuluu pappisvirkaan.<sup>69</sup> Kirkkoherran luvalla kirkon konfirmoitu jäsen voi avustaa ehtoollisen jakamisessa.<sup>70</sup> Sosiaali- ja terveydenhuollon yksikössä tai potilaan kotona ehtoollisen sairaalle toimittaa pappi. Messussa pyhitettyjä ehtoollisaineita voi sairaalle viedä diakoniatyöntekijä. Jumalanpalveluksen oppaan (2009) mukaan viedessään ehtoollisen sairaalle diakonian virkaan vihitty toimii ehtoollisavustajana. Hän ei toimita ehtoollista vaan jakaa sen. Diakonian virkaan vihitty voi harkintansa mukaan lukea sairaalle synnintunnustuksen ja -päästön, evankeliumitekstin, uskontunnustuksen ja Isä meidän -rukouksen sekä asetussanat evankeliumin julistamisen merkityksessä mutta ei konsekraatio merkityksessä.<sup>71</sup> Ehtoollinen vahvistaa uskoa, sen välityksellä potilaalla on mahdollisuus olla osallisena seurakuntayhteydestä.<sup>72</sup>

Erityisessä kriisitilanteessa ehtoollisen voi jakaa jokainen kristitty. Kirkkojärjestyksen mukaan: ”Jos joku on kuoleman vaarassa tai muuten erityisessä hätätilassa ja hän haluaa ehtoollista, saa jokainen kristitty antaa hänelle ehtoollisen, jos pappia ei ole saatavissa”.<sup>73</sup>

Kirkon viranhaltijan toiminnasta säädetään kirkkolaisissa, kirkkojärjestyksessä, sekä laissa evankelis-luterilaisen kirkon viranhaltijasta. Pappisviranhaltijan on suoritettava virkasuhteeseen kuuluvat tehtävät asianmukaisesti, tasapuolisesti ja viivytyksettä noudattaen säännöksiä ja määräyksiä

66 KJ 3:7 §.

67 KJ 3:6 §.

68 KL 2:10 §.

69 KL 7:1 §.

70 KJ 3:8 §.

71 Palvelkaa Herraa iloiten 2009, 102.

72 KJ 3: 6§, 8 §; Jolkkonen 2004, 329–330, 332, 334.

73 KJ 3:8 §.

sekä työnantajan työnjohto- ja valvontamääräyksiä. Viranhaltijan, johon ei sovelleta työaikalakia, on vapaa-aikanaan hoidettava välttämättömät ja kiireelliset virkatehtävät, jollei niiden hoitoa ole voitu muulla tavalla järjestää. Lisäksi hänen tulee toimia oman virkansa ohella toisen viranhaltijan sijaisena tämän vuosiloman ja vapaapäivän aikana.<sup>74</sup> Tehtävässään papin tulee noudattaa rippisalaisuutta. Sama koskee myös lehtoria.<sup>75</sup>

## 13.6 Käytännön näkökulmia sairaan ehtoollisen viettoon

Sosiaali- ja terveydenhuollon yksikössä toteutettavaan ehtoollishetkeen liittyvistä käytännön asioista tulee sopia etukäteen yksikön henkilökunnan kanssa. Hoitoympäristön huomioiminen on tärkeää, ehtoollisen vietto ei saa häiritä hoitotoimenpiteitä. Sairaalassa tulee noudattaa hyvää käsihygieniaa.

Ehtoollisen vietossa tulee huomioida potilaan yksilöllinen tilanne ja tarpeet. Potilaat tulevat erilaisista kulttuurisista ja sosiaalisista ympäristöistä. Heidän asenteissaan uskontoon ja ehtoolliselle antamissaan merkityksissä on eroja.<sup>76</sup>

Osastolla tai hoivayksikössä voidaan järjestää kaikille yhteinen ehtoollishartaus.<sup>77</sup> Hartaushetken jälkeen ehtoollisleipä ja viini voidaan viedä potilashuoneisiin niille potilaille tai asukkaille, jotka eivät esimerkiksi oman terveydentilansa takia voi osallistua hartaushetkeen.

### 13.6.1 Yksityinen ehtoollinen

Yksityinen ehtoollinen toteutetaan potilashuoneessa, sairaalan hiljaisessa huoneessa, kappelissa tai potilaan kotona.<sup>78</sup> Ehtoollisella ovat läsnä potilas ja ehtoollisen toimittava pappi. Jos ehtoollisen jakaa diakoniatyöntekijä, käytetään messussa konsekroitua ehtoollisleipiä. Toisinaan myös potilaan

74 Laki evankelis-luterilaisen kirkon viranhaltijasta 4: 25–26 §.

75 KL 7:9 §.

76 Ganzewoort 1998a, 60–75; Pirhonen & Vähäkangas & Saarelainen 2023, 92–106; Saarelainen & Vähäkangas & Anttonen 2020, 1–20.

77 Palvelkaa Herraa iloiten 2009, 99.

78 KJ 6:3 §.

läheiset osallistuvat ehtoollishetkeen.<sup>79</sup> Pöydälle levitetään valkoinen liina ja ehtoollisvälineet asetetaan siihen. Pöydälle voidaan asettaa myös krusifiksi ja kynttilä. Ne ilmaisevat symbolien kielellä jotain, mitä on vaikea tavoittaa sanoin.<sup>80</sup> Terveysthuollon yksiköissä käytetään led-kynttilää.

Potilashuone voi olla hälyinen. Siellä voi olla useita potilaita ja heidän läheisiään. Potilaan yksityisyyden suojana voi olla vain vuoteen ympärille vedettävä verho. Luottamuksellisen ja turvallisen tilan luominen on haastavaa. Hoitohenkilökunnalta voi tiedustella, onko käytettävissä jotain muuta tilaa, jossa yksityinen keskustelu ja ehtoollisen vietto olisi mahdollista järjestää. Toisille huoneessa oleville on hyvä kertoa alkavasta ehtoollishetkestä. Potilaan luvalla heidät voi kutsua mukaan ehtoollisaterialle.<sup>81</sup> Myös ehtoollisen jakaja voi halutessaan nauttia ehtoollista.

Toive kotiehtoollisesta voi tulla sairaalta itseltään, hänen läheiseltään tai kotisairaalan/kotihoidon työntekijältä. Ehtoollista vietettäessä toimitaan sen mukaan, mikä kotona on mahdollista. Kotiehtoolliselle varataan mukaan matkaehtoollisvälineet, krusifiksi, Raamattu ja virsikirja. Vaihtoehtoisesti voidaan käyttää ehtoollishetkeä varten tehtyä monistetta, josta löytyvät asetussanat, Isä meidän -rukous, Raamatun tekstit ja virren sanat. Vieraana toisen kodissa toimitaan kunnioittaen yksityistä tilaa. Kotia suojaa kotirauha.<sup>82</sup>

Potilaan terveydentila vaikuttaa ehtoollishetkeen. Ehtoolliskaavaa sovelletaan potilaan vointi huomioiden. Yksinkertaisimmillaan ehtoollinen sisältää ripin, eli synnintunnustuksen ja päästön, lyhyen Raamatun tekstin, Isä meidän -rukouksen, ehtoollisen asetussanat ja kiitosrukouksen. Ehtoollisen viettoon sisältyvässä ripissä voidaan käyttää valmiita synnintunnustustekstejä, ehtoollisen toimittaja voi sanoittaa synnintunnustuksen vapaamuotoisesti, tai potilas voi sanoittaa synnintunnustuksen omin sanoin.<sup>83</sup>

Potilaalla itsellään voi olla jokin lempivirsi tai hengellinen laulu, jonka hän toivoo laulettavan ehtoollisen vieton yhteydessä. Mikäli sellaista ei ole, on hyvä valita jokin tutuimmista ja yleisimmin lauletuista virsistä. Yksityisen ehtoollisen viettoon on hyvä liittää sielunhoidollinen keskustelu

79 Palvelkaa Herraa iloiten 2009, 99.

80 Lempiäinen 2002, 18–20.

81 Kirkollisten toimitusten kirja 2003, 273.

82 RL 24:11 §.

83 Hytönen 2005, 223–224.

asioista, joista potilas haluaa keskustella. Vuorovaikutuksessa keskeistä on työntekijän hyväksyvä ja kunnioittava asenne, potilaan kuunteleminen ja rauhallinen läsnäolo.<sup>84</sup> Sairaalle voi jättää muistoksi ehtoollishetkestä kortin, johon merkitään ehtoollisen ajankohta ja työntekijän yhteystiedot.

Kotikäynnistä ja sen ajankohdasta on hyvä ilmoittaa lähikollegalle. Jois-sain tilanteissa kotikäynnille on hyvä mennä työparin kanssa tai varmistaa että esimerkiksi terveydenhuollon henkilöstöä on paikalla samaan aikaan.<sup>85</sup>

### 13.6.2 Ehtoollinen kuolevalle potilaalle

Kuoleman läheisyydessä uskontoon liittyvät kokemukset voivat kannatella, mutta myös tuottaa ahdistusta.<sup>86</sup> Identiteetti, suhde Jumalaan ja suhteet läheisiin ihmisiin tulevat uudelleen arvioitaviksi.<sup>87</sup> Suhdeverkostot ja niihin liittyvä vuorovaikutus voivat tukea minäkuvan rakentumista ja tarjota kehysten yksilön arvojen testaamiseen.<sup>88</sup> Ne tarjoavat mahdollisuuden muokata uskonnollista identiteettiä ja tukevat uskonnon hyödyntämistä selviytymiskeinona elämäntilanteen muutoksissa.<sup>89</sup> Uskontoon liittyvä ajatus elämän jatkumisesta ja suhteiden säilymisestä kuoleman jälkeen, voi tarjota lohtua omaan kuolemaan liittyvässä eksistentiaalisessa prosessissa. Lohtua tuo myös uskonnollisen vakaumuksen jakaminen itselle tärkeiden läheisten kanssa.<sup>90</sup>

Kuolevalle potilaalla voi olla erilaisia fyysisiä oireita kuten kipuja, hengitysvaikeuksia ja pahoinvointia. Hänen voi olla vaikea niellä. Suu voi olla kuiva tai suussa voi olla kivuliaita haavaumia. Potilas voi olla uupunut tai hänellä voi olla vaikeuksia ilmaista itseään. Psykkisinä oireina voi ilmetä ahdistuneisuutta ja masennusta.<sup>91</sup> Jos potilaan on vaikea niellä, ehtoollisleivän tai palan siitä voi kostuttaa viiniin ja tarjota molemmat potilaalle käyttäen

84 Sipola 2022b, 86–89.

85 Kirkon Sairaalasielunhoidon Turvallisuusasiakirja 2022.

86 Hill & Pargament 2003, 64–74.

87 Tornstam 2011.

88 Ganzevoort 1998a, 60–75; Saarelainen & Vähäkangas & Anttonen 2020, 1–20.

89 Ganzevoort 1998a, 60–75.

90 Saarelainen & Vähäkangas & Anttonen 2020, 1–20.

91 Tarnanen & Saarto & Laukkala 2023.

lusikkaa.<sup>92</sup> Potilaalle voi tarjota vain ehtoollisviiniä lusikalla tai kostuttamalla potilaan huulia viiniin kastetulla pumpulipuikolla.<sup>93</sup> Jos potilaan huulten iho on rikkoutunut tai viinin voimakas tuoksu aiheuttaa hänelle pahoinvointia, viiniä ei pidä antaa lainkaan. Toisinaan potilas ei saa ehtoollisleipää nieltyä ja sylkää sen pois.

Hyvin lähellä kuolemaa olevalle potilaalle ehtoollisen tarjoaminen ei aina onnistu. Potilaan tila voi olla kriittinen, tajunnan taso matala ja hän voi nukkua suurimman osan ajasta. Potilaalla voi olla kuumetta, hengitys on pinnallista ja hänellä on yhä piteneviä hengityskatkoksia. Potilaaseen ei välttämättä saa kontaktia puhumalla.<sup>94</sup> Tällöin ehtoollisen sijasta on mahdollista toteuttaa sairaanvoitelu.<sup>95</sup> Potilaalle voi lukea ääneen Raamattua, rukoilla Isä meidän -rukouksen sanoin tai siunata Herran siunauksella. Potilaalle voi laulaa virren tai hengellisen laulun. Kuoleva potilas usein aistii toisen ihmisen läsnäolon. Läsnäolo, lempeä puhe ja kunnioittava kosketus rauhoittavat, lohduttavat ja vahvistavat turvallisuudentunnetta. Toisen ihmisen läsnäolo voi vähentää kuolemaan liittyvää ahdistusta ja pelkoja.<sup>96</sup>

### **13.6.3 Ehtoollinen muistisairaalle tai kehitysvammaiselle henkilölle**

Muistisairautta sairastavalla ja kehitysvammaisella henkilöllä hengellisyys voi olla väylä yhteyteen. Yhteys syntyy läsnäolon, kehollisuuden, kosketuksen, symbolien, musiikin ja rukouksen avulla.<sup>97</sup> Swintonin mukaan rakastavat suhteet läheisten kanssa ja suhde Jumalaan ovat merkityksellisiä muistisairautta sairastavalle. Jumala pysyy yhteydessä ihmiseen ja tuo yhteys säilyy. Vaikka ihminen unohtaisi Jumalan, Jumala ei unohda häntä.<sup>98</sup> Dementiasta kärsivät ihmiset ilmaisevat uskonnollisuuttaan kehollisesti ja tunteiden välityksellä. Kehollista vuorovaikutusta kutsutaan olemuskieleksi.

92 Palvelkaa Herraa iloiten 2009, 101.

93 Palvelkaa Herraa iloiten 2009, 29, 97.

94 Korhonen & Poukka 2013, 440–445.

95 Kirkollisten toimitusten kirja 2003, 1. osa, 289–296.

96 MacKinlay 2003, 91–106; Pirhonen & Vähäkangas & Saarelainen 2023, 92–106.

97 Pirhonen & Vähäkangas & Saarelainen 2023, 92–106; Swinton 2007, 54.

98 Swinton 2007, 54.

Olemuskieleen kuuluvat ilmeet, eleet, ääntelyt, toiminta ja tunteet.<sup>99</sup> Keho voi muistaa uskonnolliseen rituaaliin liittyvät liikkeet ja eleet, vaikka ne mielen tasolla olisivat unohtuneet.<sup>100</sup>

Ehtoollishetkessä muistisairaahan tai kehitysvammaisen henkilön kanssa on tärkeää olla rauhallisesti läsnä, havainnoida kehonkieltä ja kuunnella. Läsnäolon kokemuksesta ja kosketuksesta rakentuu vuorovaikutus, joka on mahdollista tulkita kohtaamiseksi Jumalan kanssa.<sup>101</sup> Kohtaamisessa keskeistä on tuttuus ja ehtoollisen jakajan kyky tunnistaa tunteita ja luoda ilmapiiri, jossa tunteita on mahdollista ilmaista.<sup>102</sup>

Toisinaan muistisairaahan tai kehitysvammaisen henkilön voi olla vaikea orientoitua aikaan ja paikkaan. Hänellä voi olla vaikeuksia rauhoittua ehtoollisen viettoon ja ymmärtää puhetta. Joihinkin muistisairauksiin liittyy estottomuutta ja impulssikontrollin häiriöitä.<sup>103</sup>

Seuraavat ohjeet voivat auttaa vuorovaikutusta kehitysvammaisen tai muistisairaahan henkilön kanssa:

- L - ole läsnä ja keskity häneen
- O - odota ja anna tilaa toisen kommunikointialoitteille
- V - vastaa hänen viestintäänsä
- I - mukauta omaa ilmaisuasi yhteisen kielen löytämiseksi
- T- tarkista, että ymmärrätte toistenne viestit.<sup>104</sup>

Ehtoollishetkessä käytetään selkokieltä ja hyödynnetään moniaistillista vuorovaikutusta.<sup>105</sup> Ehtoollisen viettoa varten rakennetaan alttari, johon kuuluu valkoinen liina, risti, kynttilä ja ehtoollisvälineet. Uskonnolliset symbolit ja papin virkatunnus auttavat muistisairasta orientoitumaan tilanteeseen. Liturgiset eleet auttavat häntä seuraamaan tilanteen kulkua. Muistisairas voi itse liittyä ehtoollishetkeen toistamalla liturgisia eleitä.<sup>106</sup> Ehtoollishet-

99 Pirhonen & Vähäkangas & Saarelainen 2023; 92–106; SAAVU 2012.

100 Swinton 2014.

101 Öhman 2008, 270.

102 Pirhonen & Vähäkangas & Saarelainen 2023, 92–106.

103 Juva 2014, 969–974.

104 Papunet 2020.

105 Suomen evankelis-luterilainen kirkko, selkokielliset sivut 2023.

106 Pirhonen & Vähäkangas & Saarelainen 2023, 92–106.

kessä on hyvä käyttää tuttuja rukouksia, Raamatun tekstejä ja virsiä tai hengellisiä lauluja. Musiikki välittää tunteita.

Ehtoollishetki voi edetä esimerkiksi näin:

*(Virsi)*

Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen. Aamen.

Kristuksen armoon turvaten tunnustamme syntimme.

*Synnintunnustus*

Pyhä Jumala, tunnustamme edessäsi,

että olemme tehneet syntiä

ajatuksin ja sanoin,

teoin ja laiminlyönnein.

Muista meitä laupeudessa

ja anna meille Jeesuksen Kristuksen tähden anteeksi.

*Synninpäästö*

Jeesus sanoo:

»Ystäväni, ole rohkealla mielellä,

sinun syntisi annetaan anteeksi.»

*Evankeliumi*

Jeesus sanoo: »Tulkaa minun luokseni, kaikki te työn ja kuormien uuvuttamat. Minä annan teille levon.» (Matt. 11:28).

*Ehtoollisen asetussanat*

*Herramme Jeesus Kristus, sinä yönä, jona hänet kavallettiin, otti leivän, siunasi (+), mursi ja antoi sen opetuslapsilleen sanoen: Ottakaa ja syökää, tämä on minun ruumiini, joka annetaan teidän puolestanne. Tehkää se minun muistokseni.*

*Samoin hän otti maljan, kiitti (+) ja sanoi: Ottakaa ja juokaa tästä, te kaikki. Tämä malja on uusi liitto minun veressäni, joka vuodatetaan teidän puolestanne syntien anteeksiantamiseksi. Niin usein kuin te siitä juotte, tehkää se minun muistokseni.*

*Isä meidän*

*(Leipää jaettaessa lausutaan:)* Kristuksen ruumis, sinun puolestasi annettu.

*(Viiniä jaettaessa lausutaan:)* Kristuksen veri, sinun puolestasi vuodatettu.

Olet saanut ottaa vastaan Herran Jeesuksen Kristuksen. Hän varjellee meidät iankaikkiseen elämään.



## Herran siunaus

### (Virsi)

Muistisairaalle tai kehitysvammaiselle henkilölle on mahdollista välittää kokemus siitä, että ehtoollinen on erityinen ateria, jonka kautta välittyy kokemus pyhyydestä ja osallisuudesta.

Henkisyys ja uskonnollisuus vaikuttavat myönteisesti muistisairautta sairastavan ihmisen kognitiivisiin kykyihin, tunteisiin ja käyttäytymiseen.<sup>107</sup> Henkilökohtainen uskonnollisuus lievittää yksinäisyyttä ja tukee vakautta vaikeuksien ja ikääntymiseen liittyvien muutosten keskellä. Usko Jumalaan lisää merkityksellisyyden kokemista ja tarjoaa suojaa.<sup>108</sup> Aikaisemmat kielteiset kokemukset uskonnosta voivat ilmetä uskontoon liittyvänä ahdistuksena tai hankaluutena määrittää suhdetta uskontoon.<sup>109</sup>

## 13.7 Ehtoollisen merkitys sairauden keskellä

Ehtoollisen vietto sairaalaympäristössä tai hoivayksikössä tuo turvaa vaikean tilanteen keskelle. Se voi olla lohdutus ahdistuksessa, surussa ja pelkojen keskellä. Ehtoollinen voi olla yksi selviytymiskeino ja antaa toivoa ikuisesta elämästä.<sup>110</sup>

Toisinaan ehtoolliselle tulemiseen voi liittyä arkuutta ja potilas tarvitsee vahvistusta siihen, että ehtoollisen lahja kuuluu kaikille. Ehtoollisella kärsivä Kristus on läsnä ja jakaa sairaan ihmisen tuskan ja hädän. Elämän päätös- vaiheessa ihmisellä on usein tarve tehdä sovinto eletyn elämän, Jumalan, itsensä ja toisten ihmisten kanssa. Ehtoollisen vietto voi olla tukemassa tätä prosessia.<sup>111</sup>

Ehtoollinen potilaan vuoteen äärellä voi olla osallisuuden ja yhteyden kokemisen hetki. Parhaimmillaan toisen ihmisen kanssa koettu yhteys voi

107 Giannouli & Giannoulis 2020, 47–52.

108 Emery & Pargament 2004, 7; Giannouli & Giannoulis 2020, 47–52; Saarelainen et al. 2022.

109 Saarelainen & Vähäkangas & Anttonen 2020, 1–20.

110 Feldt & Mäkikangas 2009, 94–95; Saarelainen & Vähäkangas & Anttonen 2020, 1–20.

111 Sipola 2013, 48–50.

synnyttää jotain sellaista uutta, jota ei aikaisemmin ollut. Se voi olla uudenlaista ajattelua, oivallus, tunnelma tai ilmapiiri.<sup>112</sup> Ehtoollishetki voi herättää tunteita, joiden kautta myös muistisairaudesta kärsivä henkilö voi kokea yhteyttä menneisyydestä tutulla tavalla.<sup>113</sup>

### **13.7.1 Ehtoollinen toivon vahvistajana**

Ehtoollinen välittää ja vahvistaa toivoa. Toivo on voimavara, joka ilmaisee mahdollisuuden kokemista niissä olosuhteissa, joissa ihminen elää. Se voi näyttäytyä odotuksena, selviytymiskeinona tai merkitystä antavana elementtinä. Toivo voi luonteeltaan olla toivoa, joka kannattelee nykyhetkeä ja auttaa uskomaan, että tulevasta selviää. Tai se voi olla toivoa, joka liittyy nykyhetkessä elämiseen.<sup>114</sup> Ehtoollisessa toivo voi syntyä luottamuksesta siihen, että ihminen, hänen elämänsä ja kuolemansa ovat Jumalan huolenpidon piirissä. Toisinaan toivo ulottuu kuoleman jälkeiseen todellisuuteen, siihen että kaikki ei pääty kuolemaan tai ajatukseen liittymisestä laajempaan yhteyteen.<sup>115</sup>

Ehtoollishetkessä toivo voi olla läsnä kahden ihmisen kohtaamisen kautta. Hetkessä jaettu yhteyden kokemus tukee ihmisarvoa ja vahvistaa itsetuntoa.<sup>116</sup> Hetkessä jaettu yhteyden kokemus tukee ihmisarvoa ja vahvistaa itsetuntoa, yhteyttä itseen ja omaan sisäiseen todellisuuteen. Ehtoollisen yhteydessä käyty sielunhoidollinen keskustelu, kohdatuksi, kuulluksi ja ymmärretyksi tuleminen lisäävät toivoa. Kokemus, jolla on henkilökohtaista merkitystä, tallentuu ihmisen mieleen. Siitä voi syntyä sairauden, kivun ja kärsimyksen keskellä kannatteleva voimavara.<sup>117</sup>

Dementiaa sairastavan ja kehitysvammaisen ihmisen toivo muodostuu sosiaalisissa suhteissa. Toivoa voidaan tukea tarjoamalla heille mahdollisuuden muistella myönteisiä asioita ja kohtaamalla heitä rakastavasti ja turvallisuudentunnetta vahvistaen nykyhetkessä.<sup>118</sup>

112 Saarinen 2008; Tuhkasaari 2020.

113 Pirhonen & Vähäkangas & Saarelainen 2023, 92–106.

114 Olsman et al. 2014, 59–70.

115 Haho 2017, 54.

116 Swinton 2007, 54; Sipola 2022a, 54.

117 Tuhkasaari 2020.

118 Pirhonen et al. 2023b.

### 13.7.2 Ehtoollinen riittinä

Uskonnolliset rituaalit tukevat uskonnollisia kokemuksia ja voivat tuoda rakenteita totutun elämänjärjestyksen särkyessä. Rituaalit toimivat tukena elämän taitekohdissa ja siirtymävaiheissa. Ne suojaavat traumaattisessa kriisissä, auttavat tunteiden säätelyssä ja ilmaisemisessa.<sup>119</sup> Ehtoollinen lievittää ahdistusta, lisää turvallisuudentunnetta ja kannattelee.<sup>120</sup> Se voi yhdistää sairauden tuomien muutosten keskellä elävät tuttuun ja turvalliseen perinteeseen ja saada muistisairaudesta kärsivän muistamaan Jumalan olemassaolon.<sup>121</sup>

Ehtoollinen tarjoaa yhden muodon ja tavan hahmottaa ja kohdata elämän rajatilanteita ja rajojen ylityksiä. Se toimii siirtymäriittinä elämän taitekohdassa mahdollistaen yhteyden menneeseen ja kokemuksen elämästä jatkumona. Ehtoollinen voi auttaa ihmistä irrottautumaan menneestä. Siirtymäriittiin liittyy kolme vaihetta: entisestä irtautuminen, välivaihe ja uuteen liittyminen.<sup>122</sup>

Ehtoollinen voi auttaa potilasta ja läheisiä selviytymään elämän ja kuoleman rajatilanteessa, tarjota tukea kuolemaan liittyvässä kriisissä. Toisinaan tilanne voi olla kaoottinen ja ehtoollisriitti antaa muodon ja kehyksen sellaiselle läsnäololle, jossa ihmisellä on mahdollisuus olla omien tunteiden ja ajatusten kanssa.<sup>123</sup> Ehtoollisen vieton yhteydessä on mahdollista sanoittaa, selittää ja tulkita elämän päätösvaiheeseen liittyviä asioita.<sup>124</sup> Ne voivat liittyä elämästä luopumiseen, eletyn elämän merkitykseen, elämäkokemuksiin, ihmissuhteisiin ja siihen, mistä kokee kiitollisuutta.<sup>125</sup>

119 Ganzevoort 1998a, 60–75; Pirhonen & Vähäkangas & Saarelainen 2023, 92–106.

120 Saarelainen & Vähäkangas & Anttonen 2020, 1–20.

121 Swinton 2014.

122 Sihvo 2003, 276–277.

123 Kettunen, 2013, 194; Sipola 2022b, 82–84.

124 Sihvo 2003, 277–279.

125 Haho 2017; Virtaniemi 2017, 35–36.

## 13.8 Kokonaisvaltainen ihminen ja sairastumisen vaikutus

Ihmisen kokonaisvaltaista olemassaoloa kuvataan eksistenssin käsitteellä. Olemassaolon ulottuvuudet - kehollisuus, eli fyysinen ihminen, situationaalisuus, eli ympäröivään todellisuuteen liittyminen elämäntilanteen kautta ja tajunnallisuus, eli psyykinen ja henkinen ulottuvuus - ovat yhteydessä toisiinsa.<sup>126</sup> Mieleemme avulla olemme suhteessa asioihin ja ilmiöihin ja luomme niihin merkityssuhteen. Merkitysten luomista ja merkityssuhteiden kautta syntyvää olemassaolon mielekkyyttä ja elämän tarkoituksen kokemista kuvataan spiritualiteetin käsitteellä.<sup>127</sup> Suomalaisessa toimintaympäristössä sanan spirituaaliteetti sijasta on luontevaa käyttää sanaparia henkinen ja hengellinen.<sup>128</sup> Henkisyys tarkoittaa merkityksen ja tarkoituksen etsimistä ja kokemista ei-uskonnollisin keinoin. Hengellisyys puolestaan viittaa olemassaolon merkityksen ja tarkoituksen etsimiseen ja kokemiseen tavoilla, jotka ovat yhteydessä Pyhään ja uskontoon.<sup>129</sup> Vakava sairastuminen muuttaa käsityksiä siitä, mikä tekee elämästä merkityksellisen ja arvokkaan. Sairaus tuo toimintakyvyn rajoitteita, vie voimia ja kaventaa elämänpiiriä. Kuoleman ajattelu tulee osaksi elämää. Sitä voidaan myös vältellä ja pyrkiä siten säilyttämään psyykinen tasapaino.<sup>130</sup>

### 13.8.1 Eksistentiaalinen ahdistus

Terveiden menetys ja vakava sairastuminen uhkaavat minuuden ja totutun elämäntavan menetystä.<sup>131</sup> Tietoisuus rajallisuudesta vahvistuu ja eksistentiaalinen pohdinta aktivoituu.<sup>132</sup> Ihmisen olemassaolon eli eksistenssin pohdintaan liittyvät perimmäiset kysymykset elämän tarkoituksen ja merkityksen löytämisestä, kuolemasta, valinnan vapaudesta ja siihen liittyvästä vastuusta, haluamisesta ja syyllisyydestä sekä eksistentiaalisesta

126 Rauhala 1988.

127 Puchalski et al. 2014.

128 Karvinen 2009.

129 Puchalski 2001.

130 Anttonen 2016, 68–70.

131 Virtaniemi 2017, 35.

132 Anttonen 2016, 62; Haho 2017.

yksinäisyydestä ja tarpeesta olla osa suurempaa kokonaisuutta.<sup>133</sup> Olemassaoloon liittyvä ahdistus kumpuaa elämän rajallisuuden ymmärtämisestä ja siitä, että samaan aikaan ihminen ei tiedä, mitä se hänen kohdallaan tarkoittaa.<sup>134</sup>

Rajatilanteessa vapaus merkitsee rakenteiden puuttumista ja yksilön pakkoa olla vastuussa elämän todellisuudesta, valinnoista ja teoista.<sup>135</sup> Ihminen pohtii eletyn elämän ja kuoleman merkitystä oman uskomusjärjestelmänsä ja vakaumuksensa valossa.<sup>136</sup>

### 13.8.2 Sairaus eksistentiaalisena kriisinä

Vakava sairastuminen virittää kuolemanpelkoa ja voi olla traumaattinen elämäntapahtuma, joka aiheuttaa eksistentiaalista ahdistusta ja johtaa eksistentiaaliseseen kriisiin.<sup>137</sup> Eksistentiaalinen kriisi on luonteeltaan merkitysten muutosten prosessi.<sup>138</sup> Sitä voidaan kuvata häiriötilaksi ihmisen itseymmärryksessä, maailman ja tuonpuoleisuuden ymmärtämisessä. Eksistentiaalisessa kriisissä ihminen kohtaa ratkaisemattoman ongelman, ristiriidan, joka aiheuttaa merkittävän muutoksen siinä, kuinka hän ymmärtää itsensä ja maailman.<sup>139</sup> Ihminen on ristiriitatilanteessa, jossa hän samaan aikaan kokee syvää yksinäisyyttä ja etsii turvaa ja osallisuutta suuremmasta kokonaisuudesta. Ristiriita pakottaa jäsentämään identiteetin uudelleen ja etsimään hyväksyttävät ratkaisut tilanteeseen.<sup>140</sup> Kielteisten kokemusten lisäksi sillä voi olla myönteisiä seurauksia.<sup>141</sup> Eksistentiaalinen kriisi voi peittyä psykosomaattisiin ja fyysisiin oireisiin. Se voi myös näkyä muutoksina eri elämäntilanteilla.<sup>142</sup> Ihminen menettää sisäisen rauhan, koheenssin tunne ja kokemus ihmisarvosta heikkenevät. Usko Jumalaan horjuu,

133 Yalom 1980, 8–9.

134 Mattila 2002.

135 Yalom 1980, 8–9.

136 Sipola 2013, 45–46.

137 Anttonen 2016, 59; Virtaniemi 2017, 35.

138 Virtaniemi 2017, 36.

139 Agrimson & Taft 2009, 454–461; Yang & Staps & Hijmans 2010, 53–69.

140 Yalom 1980, 8–9.

141 Virtaniemi 2017, 36.

142 Agrimson & Taft 2009, 454–461; Yang & Staps & Hijmans 2010, 53–69.

elämän mielekkyyden kokemus katoaa ja tulevaisuuteen suuntautuva toivo haurastuu. Syyllisyyden tunteet ja tarve anteeksiantoon aktivoituvat. Kyky luovaan ajatteluun ja toimintaan heikkenee ja suhde menneisyyteen sekä kokemus elämästä jatkumona ohenee.<sup>143</sup>

Eksistentiaalinen kriisi aiheuttaa kärsimystä. Eksistentiaalinen kärsimys on tuskaisuutta ja ahdistuneisuutta, jolle on vaikea löytää konkreettista syytä kehosta, ympäristöstä tai mielestä. Se kohdistuu koko olemiseen ja ilmenee merkityksettömyyden ja mielekkyyden kadottamisen tunteena, joka voi johtaa eristäytymisen tai hylätyksi tulemisen kokemukseen.<sup>144</sup>

Kriisi kertoo yhteyden katkeamisesta Jumalaan, omaan itseän, toisiin ihmisiin, elämän tärkeisiin asioihin. Elämönhallinnan tunteen menettäminen vahvistuu tilanteissa, joissa sairaus etenee nopeasti ja kuoleman lähestyminen konkretisoituu. Potilaan inhimillinen kohtelu, mahdollisuus kertoa toiveistaan ja osallistua hoitopäätösten tekemiseen lisää elämönhallinnan tunnetta.<sup>145</sup>

Sairastuminen ja sairastaminen tarkoittaa usein luopumista itselle tärkeistä asioista. Luopumiseen suostuminen ja jonkinlaisen tasapainon löytäminen muuttuneessa tilanteessa edellyttävät kykyä tunnistaa itselle merkityksellisiä asioita ja kykyä integroida yksittäisiä elämän tapahtumia kokonaiseksi elämäntarinaksi.<sup>146</sup>

Toisen ihmisen tuki helpottaa eksistentiaalista kärsimystä.<sup>147</sup> Potilaan ja perheen kunnioittava kohtelu, kiinnostuksen osoittaminen ja elämäntarinan kuunteleminen mahdollistavat tukemisen arvostaen niitä asioita, joita potilas pitää tärkeinä. Vuorovaikutussuhteen laatu vaikuttaa siihen, kuinka syvällisesti ihminen voi käsitellä vaikeita asioita turvallisesti ja kannateltuna.<sup>148</sup>

143 Agrimson & Taft 2009, 454–461; Yang & Staps & Hijmans 2010, 53–69.

144 Gramling 2015, 701–706; Haho 2017.

145 Anttonen 2016, 66–67; Haho 2017.

146 Sipola 2020, 123.

147 Haho 2017.

148 Anttonen 2016, 63; Sipola 2020, 123.

## 13.9 Työntekijän valmistautuminen

Valmistautumiseen kuuluu käytännön asioista huolehtiminen. Käytännön asioita ovat ehtoollisen ajankohdasta sopiminen ja sen varmistaminen, että kaikki ehtoollisella tarvittavat välineet ovat mukana. Ehtoollishetken suunnittelussa tulee ottaa huomioon siihen osallistuvien erityistarpeet. Myös siihen tulee varautua, että tilanteet voivat muuttua nopeasti eikä suunnitelmaa sellaisenaan voida toteuttaa. Työntekijältä edellytetään luovuutta ja joustavuutta. Paikalle on hyvä mennä ajoissa.

Sairaus vaikuttaa kokonaisvaltaisesti potilaan elämään ja olemassaoloon.<sup>149</sup> Ihmistä arvostava kohtaaminen on asiakaslähtöistä. Kohtaamisessa on hyvä noudattaa sielunhoidollisen kohtaamisen eettisiä periaatteita.<sup>150</sup> Kiireetön läsnäolo, ystävällisyys ja potilaan ehdoilla eteneminen on tärkeää. Potilaan tarinan kuunteleminen kunnioittavasti, arvottamatta sitä, auttaa potilasta selkiyttämään ajatuksiaan ja tunteitaan.<sup>151</sup>

Muistisairaudesta kärsivien ihmisten on usein vaikea ilmaista itseään sanallisesti. He tarvitsevat toisten apua helpottamaan ahdistusta ja tukemaan osallisuutta.<sup>152</sup> Kohtaamisessa työntekijän tulee unohtaa ennako-oletukset ja seurata toisen henkilön antamia vihjeitä. Hän toimii peilinä heijastaen muistisairaahan henkilön aloitteita takaisin hänelle.<sup>153</sup> Arvokkuuden tunteen säilyminen loppuun saakka on tärkeää.<sup>154</sup>

Työntekijältä edellytetään empaattisuutta ja kykyä ottaa vastaan erilaisia tunteita ahdistumatta niistä itse. Vuorovaikutustilanteessa työntekijä voi formulatiivisella puheenvuorolla osoittaa ymmärtävänsä potilasta ja ilmaista empatiaa muotoilemalla omin sanoin uudelleen potilaan puhetta.<sup>155</sup> Työntekijä voi sanoittaa potilaan esiin nostamia asioita rukouksessa keskustelun päätteeksi tai ehtoollishetken aikana.

Sairaahan tai kuolevan ihmisen kohtaaminen herättää ajatuksia omasta kuolemasta ja elämästä. Omaan spiritualiteettiin, merkityksen ja

149 Haho 2017.

150 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sielunhoidon eettiset periaatteet 2020.

151 Sipola 2022b, 85–89, 120.

152 Ellis & Astell 2017.

153 Pirhonen & Vähäkangas & Saarelainen 2023, 92–106.

154 Haho 2017.

155 Weiste 2016.

tarkoituksen lähteisiin tutustuminen antaa valmiuksia keskustella aiheesta potilaan kanssa ja kohdata eksistentiaalista kärsimystä. Itsetuntemuksen avulla työntekijä vapautuu olemaan tilanteessa läsnä toista ihmistä varten.

## 13.10 Johtopäätökset

Sosiaali- ja terveydenhuollossa potilaalla on oikeus ilmaista vakaumus ja harjoittaa omaa uskontoaan.<sup>156</sup> Potilaan hoito tulee järjestää siten, että hänen vakaumustaan kunnioitetaan. Mahdollisuus viettää ehtoollista sairaalassa tai hoivalaitoksessa pohjautuu perustuslailliseen oikeuteen.<sup>157</sup>

Henkisellä ja hengellisellä tuella ja ehtoollisella voi olla monia myönteisiä vaikutuksia potilaan hyvinvointiin ja terveyteen.<sup>158</sup> Ehtoollinen vahvistaa yhteyden kokemusta,<sup>159</sup> mikä puolestaan tukee merkityksen ja tarkoituksen löytämistä sairauden keskellä.<sup>160</sup> Kriisin keskellä ehtoollinen voi tuoda rauhaa ja surun keskellä lohdutusta. Se luo struktuurin vaikeaan tilanteeseen.<sup>161</sup> Ehtoollinen tukee elämän hyvästelyssä ja voi luoda turvaa ja toivoa kuoleman kohtaamiseen.<sup>162</sup>

Huolimatta siitä, että henkinen ja hengellinen tuki voi olla merkittävä voimavara sairaudessa ja kuoleman läheisyydessä, potilaiden tuen saannissa on puutteita ja tuki toteutuu satunnaisesti.<sup>163</sup> Siihen vaikuttavat erilaiset näkemykset vakaumuksesta ja uskonnon merkityksestä, sekä terveydenhuollon ammattilaisten kokemukset siitä, ettei heillä ole riittävästi osaamista tukea potilasta henkisissä ja hengellisissä tarpeissa.<sup>164</sup>

Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa ehtoollisen toimittaminen kuuluu pappisvirkaan, mutta messussa pyhitettyjä ehtoollisaineita voi sairaalle

156 Laki potilaan asemasta ja oikeuksista 17.8.1992/785, 3 §.

157 Suomen perustuslaki 731/1999, 11 §.

158 Pirhonen & Vähäkangas & Saarelainen 2023, 92–106; Swinton 2007, 54.

159 Rantala & Lipponen 2019.

160 Büssing 2021, 3732–3748; Sprik et al. 2019, 1861–1869.

161 Sipola 2022b, 119.

162 Ganzevoort 1998a, 60–75; Kettunen, 2013, 194; Sihvo 2003, 277–279.

163 Pirhonen & Vähäkangas & Saarelainen 2023, 92–106; Puchalski et al 2014; Sena et al 2021, 1–11; Shirkawand 2018; Sipola 2022b, 124–125.

164 Liefbroer & Ganzevoort & Olsman 2019, 244–260; Harrad et al. 2019, 44–55; Sipola 2022b, 124.



jakaa myös diakoniatyöntekijä.<sup>165</sup> Tätä käytäntöä tulisi vahvistaa. Lisäksi tulisi pohtia, olisiko mahdollista laajentaa messussa pyhitettyjen ehtoollisaineiden jakamisoikeutta myös tehtävään koulutetuille vapaaehtoisille seurakuntalaisille. Tapa on käytössä katolisessa kirkossa ja luterilaisessa kirkossa Yhdysvalloissa.<sup>166</sup> Sosiaali- ja terveydenhuollossa toimii vapaaehtoisia, joiden koulutuksessa yksi osa-alue on potilaan henkinen ja hengellinen tukeminen.<sup>167</sup> Vapaaehtoiset voisivat osallistua seurakunnan messuun ja toimia ehtoollisavustajina. Tällöin messussa pyhitettyjen ehtoollisaineiden vieminen sairaalle olisi luonteva jatkumo heidän tehtävässään. Sairaana ehtoollisen viejän tehtävän puolesta rukoileminen voisi olla messussa osa yhteistä esirukousta.

Palveluasumisen yksikössä tai osastolla vierailevasta vapaaehtoisesta voi tulla sairaalle läheinen henkilö. Mahdollisuus jakaa uskonnollisia kokemuksia ja puhua luottamuksellisesti henkilökohtaisista asioista itselleen läheisen ihmisen kanssa on voimaannuttavaa.<sup>168</sup> Vapaaehtoisella on mahdollisuus tavata potilasta tai palveluasumisyksikön asukasta säännöllisesti ja tutustua häneen. Erityisesti muistisairautta sairastavan henkilön kohdalla tuttuus on tärkeää. Vapaaehtoiselle muodostuu käsitys potilaan tai asukkaan tilanteesta, tunteista ja kokemuksista ja hän voi ehtoollista jakaessaan ottaa ne huomioon.<sup>169</sup> Uskonnollisten rituaalien toteuttamisessa niiden personointi yksilön tarpeet ja tilanne huomioiden on yhä tärkeämpää.<sup>170</sup> Sairaana ehtoollisen jakaminen olisi myös vapaaehtoiselle mielekäs palvelutehtävä seurakunnassa.

Diakoniatyöntekijän tai koulutetun vapaaehtoisen seurakuntalaisen viedessä ehtoollista sairaalle, ehtoollishetken tulisi sisällyttää yleisimmin tunnettuja elementtejä, kuten Isä meidän -rukous ja ehtoollisen asetussanat. Asetussanojen lukeminen muistuttaa sairasta ehtoollisen merkityksestä. Ennen ehtoollista käydyssä sielunhoidollisessa keskustelussa esiin

165 KL 7:1 §; KJ 3:6 §, 8 §; Jolkkonen 2004, 329–330, 332, 334; KJ 3:8 §.

166 Ziegler 2003.

167 Terveyskylä.fi 2021

168 Saarelainen & Vähäkangas & Anttonen 2020, 1–20; Virtaniemi 2017, 35–36; Sipola 2022b, 120.

169 Pirhonen & Vähäkangas & Saarelainen 2023, 92–106.

170 Saarelainen et al. 2019.

nousseita asioita voi sanoittaa rukouksessa, johon sisältyvät myös synninpäästön sanat. Ehtoollishetki päättyy Herran siunaukseen.

Sairaan ehtoollisen toteuttamiseen liittyvät valinnat, samoin kuin kirkon ratkaisut käytettävissä olevien resurssien suuntaamisesta tulevaisuudessa vaikuttavat potilaiden ja asukkaiden mahdollisuuteen saada henkistä ja hengellistä tukea ja päästä osallisiksi ehtoollisen lahjasta.

# Kirjallisuus

**Agrimson, Laurie, B. & Taft, Lois B.**

2009 Spiritual crisis: A concept analysis. *Journal of Advanced Nursing* 65/2, 454–461. [https://libkey.io/libraries/2233/articles/24593805/full-text-file?utm\\_source=api\\_1105](https://libkey.io/libraries/2233/articles/24593805/full-text-file?utm_source=api_1105) (viitattu 2.6.2023).

**Anttonen, Mirja Sisko**

2016 Kuoleman vaikeuden lievittäminen kuoleman todellisuuden kohtaavassa ja ohittavassa saattohoidossa. Substantiivinen teoria saattohoidosta potilaan, perheenjäsenen ja hoitohenkilökunnan näkökulmasta. Diss. Acta Universitatis Tamperensis 2148. Tampere: Tampere University Press.

**Azarsa, T. & Dawoodi, A. & Markani, A.K. & Gahramanian, A. & Vargaei, A.**

2015 Spiritual Wellbeing. Attitude toward Spiritual Care and its Relationship with Spiritual care Competence among Critical Care Nurses. *Journal of Caring Science* 4/4, 309–320. doi:10.15171/jcs.2015.031 <http://journals.tbzmed.ac.ir/JCS> (viitattu 1.5.2023)

**Brown, Janie & Gardner, Jennifer**

2017 The Role of the Pastoral Practitioner in Health Outcomes and Well-being During Acute Illness: Exploring the Patient Experience of a Pastoral Visit. – *Journal of Pastoral Care & Counseling* 71/4, 230–236.

**Büssing, Arndt**

2021 The Spiritual Needs Questionnaire in Research and Clinical Application: a Summary of Findings *Journal of Religion and Health*, 60, 3732–3748. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01421-4> (viitattu 6.1.2024)

**Edwards A., Pang N., Shiu V. & Chan C.**

2010 The understanding of spirituality and the potential role of spiritual care in end-of-life and palliative care: a meta- study of qualitative research. – *Palliative Medicine* 24/8, 753–770. <https://journals-sagepub-com.libproxy.tuni.fi/doi/epdf/10.1177/0269216310375860> (viitattu 1.5.2023).

**Ellis, Maggie & Astell, Arlene**

2017 Communicating with People Living with Dementia Who Are Nonverbal: The Creation of Adaptive Interaction. *PLOS ONE* 13/4: e0196489. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0196489> (viitattu 4.5.2023).

**Emery, Erin E. & Pargament, Kenneth I.**

2004 The many faces of religious coping in late life; Conceptualization, measurement and links to well-being. *Ageing International* 29, 3–27.

**European Association for Palliative Care. – EAPC.** <https://eapcnet.eu/groups-2/reference/spiritual-care/> (viitattu 1.3.2023).

**Feldt, Taru. & Mäkikangas, Anne.**

2009 Selviytymiskeinot ja niiden käyttöä suuntaavat persoonallisuuden ominaisuudet. – Meitä on moneksi. *Persoonallisuuden psykologiset perusteet*. Toim. Riitta-Leena Metsäpelto & Taru Feldt. Juva: PS Kustannus, 93–110.

**Fitchett, G. & Murphy, P.E. & Kim, J. & Gibbons, J.L. & Cameron, J.R. & Davis, M.S.**

2004 Religious struggle: Prevalence, correlates and mental health risks in diabetic, congestive heart failure, and oncology patients. *International Journal of Psychiatry in Medicine* 34/2, 179–196.

**Fortuin, Nienke & Schilderman Johannes B.A.M. & Venbrux, Eric**

2018 The search for meaning in later life: On the connection between religious narratives and narratives of aging. *Journal of Religion, Spirituality and Aging* 32, 3–24.

**Frisch, Nicholas, C.**

2001 Standards for Holistic Nursing Practice: A Way to Think About Our Care That Includes Complementary and Alternative Modalities. Online 134 Journal of Issues in Nursing 6/2, 4. <https://ojin.nursingworld.org/MainMenuCategories/ANAMarketplace/ANAPeriodicals/OJIN/TableofContents/Volume62001/No2May01/AlternativeComplementaryModalities.html> (viitattu 8.8.2023)

**Galek, Kathleen & Flannelly Kevin, J. & Vane Adam & Galek Rose, M.**

2005 Assessing a Patient's Spiritual Needs. – Holistic Nursing Practice 19/2, 62–69. <http://www.spiritualcare.org.il/upload/document/article%20new.pdf> (viitattu 4.5.2023).

**Ganzevoort, R. Ruard**

1998a Religious coping reconsidered part one: An integrated approach. Journal of Psychology and Theology 26/3, 260–275. [https://www.researchgate.net/profile/R-Ganzevoort/publication/289088778\\_Religious\\_Coping\\_Reconsidered\\_Part\\_One\\_An\\_Integrated\\_Approach/links/5a9dc9bfa6fdccff6d1a19c9/Religious-Coping-Reconsidered-Part-One-An-Integrated-Approach.pdf](https://www.researchgate.net/profile/R-Ganzevoort/publication/289088778_Religious_Coping_Reconsidered_Part_One_An_Integrated_Approach/links/5a9dc9bfa6fdccff6d1a19c9/Religious-Coping-Reconsidered-Part-One-An-Integrated-Approach.pdf) (viitattu 7.8.2023).

2010 Minding the wisdom of ages. – Practical Theology 3, 331–340. [https://www.academia.edu/download/3440227/2010\\_Minding\\_the\\_wisdom.pdf](https://www.academia.edu/download/3440227/2010_Minding_the_wisdom.pdf) (viitattu 7.8.2023).

**Giannouli, V. & Giannoulis, K.**

2020 Gazing at Medusa: Alzheimer's dementia through the lenses of spirituality and religion. – Health Psychology Research 8/1, 47–52. <https://healthpsychologyresearch.openmedicalpublishing.org/article/22456-gazing-at-medusa-alzheimer-s-dementia-through-the-lenses-of-spirituality-and-religion> (viitattu 8.8.2023).

**Gramling, Robert & Sanders, Mechelle & Ladwig, Susan & Norton, Sally A. & Epstein, Ronald & Alexander, Stewart C.**

2015 Goal communication in palliative care decision-making consultations. – Journal of pain and symptom management 50/5, 701–706. [https://libkey.io/libraries/2233/articles/55254753/full-text-file?utm\\_source=api\\_1105](https://libkey.io/libraries/2233/articles/55254753/full-text-file?utm_source=api_1105) (viitattu 7.8.2023).

**Haho, Annu**

2017 Palliatiivisen vaiheen syöpäpotilaiden eksistentiaalinen kärsimys. – Lääkärilehti 33/72, 1704–1709.

**Harrad, Rachel & Cosentino, Chiara & Keasley, Robert & Sulla, Francesco**

2019 Spiritual care in nursing: an overview of the measures used to assess spiritual care provision and related factors amongst nurses. – Acta Biomed for Health Professions 90/4, 44–55. [https://www.researchgate.net/publication/332277375\\_Spiritual\\_care\\_in\\_nursing\\_an\\_overview\\_of\\_the\\_measures\\_used\\_to\\_assess\\_spiritual\\_care\\_provision\\_and\\_related\\_factors\\_amongst\\_nurses](https://www.researchgate.net/publication/332277375_Spiritual_care_in_nursing_an_overview_of_the_measures_used_to_assess_spiritual_care_provision_and_related_factors_amongst_nurses) (viitattu 4.3.2023).

**Hathaway, William L. & Pargament, Kenneth I.**

1990 Intrinsic religiousness, religious coping and psychosocial competence: A covariance structure analysis. – Journal for the Scientific Study of Religion, 29/4, 423–441. <https://web-s-ebSCOhost-com.libproxy.tuni.fi/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=2a876605-a5dc-43e4-94c1-ffaee137f750%40redis> (viitattu 7.8.2023).

**Hays, Judith, C. & Meador, Keith, G. & Branch, Patricia, S. & George, Linda, K.**

2001 The Spiritual History Scale in Four Dimensions (SHS-4): Validity and reliability. – The Gerontologist 41/2, 239–249. <https://academic-oup-com.libproxy.tuni.fi/gerontologist/article-pdf/41/2/239/19444815/239.pdf> (viitattu 7.8.2023).

**Hill, Peter, C. & Pargament, Kenneth, I.**

2003 Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality Implications for Physical and Mental Health Research. – American Psychologist 58/1, 64–74.

**Huber, Maschtelk & van Vliet, Marja & Giezenberg, Michéle & Winkens, Bjorn & Heerkens, Yvonne & Dagnelie, Pieter. & Knottnerus, JA.**

2016 Towards a ‘patient centred’ operationalisation of the new dynamic concept of health: a mixed study. BMJ Journals 6 /1.

### **Hytönen, Maarit**

2005 Kirkollisten toimitusten teologia. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 91. Tampere: Kirkon Tutkimuskeskus, 223–224.

### **Jolkkonen, Jari**

2004 Uskon ja rakkauden sakramentti. Opin ja käytännön yhteys Martti Lutherin ehtoollisteologiassa. Diss. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisu 242. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

2017 Ehtoollinen ja ekumenia – onko luterilaisten ja katolilaisten yhteinen julistus ehtoollisopista mahdollinen? – Usko, elämä ja yhteys. Luterilaisuuden mahdollisuudet tänään ja huomenna. Piispa Simo Peura 60 vuotta. Toim. Jaakko Olavi Antila. Helsinki: Kirjapaja.

2019 Kohti ehtoollista koskevien oppituumioiden kumoamista? Esitelmä Kohti kasvavaa yhteyttä -seminaarissa 9.1.2019.

### **Juva, Kati**

2014 Alkava muistisairaus - milloin muistihuoli ohjaa kattaviin tutkimuksiin? – Lääketieteellinen Aikakauskirja Duodecim 130/10, 969–974. <https://www.duodecimlehti.fi/duo11656> (viitattu 2.5.2023).

### **Karttunen, Tomi**

2020 Mitä on luterilaisuus? Kirkko, teologia ja yhteiskunta. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 62. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

### **Karvinen, Ikali**

2009 Henkinen ja hengellinen terveys: etnografinen tutkimus Kendun sairaalan henkilökunnan ja potilaiden sekä Kendu Bayn kylän asukkaiden henkisen ja hengellisen terveyden käsityksistä. Diss. Kuopion yliopiston julkaisuja D. <https://core.ac.uk/download/pdf/15167322.pdf> (viitattu 2.5.2023).

**Kelly, Elizabeth P. & Hyer, Madison & Tsilimigras, Diamantis & Pawlik, T.M.**

2021 Healthcare provider self-reported observations and behaviors regarding their role in the spiritual care of cancer patients. *Supportive Care in Cancer*, 29, 4405–4412. <https://doi.org/10.1007/s00520-020-05957-1> (viitattu 4.5.2023)

**Kettunen, Paavo**

2013 *Auttava kohtaaminen I Sielunhoidon perusteet ja teologia*. Helsinki: Lasten Keskus ja Kirjapaja Oy.

**Kirkkolaki (KL) 652/2023**

2023 Kirkkolaki 652/2023. <https://www.finlex.fi/fi/laki/smur/2023/20230652> (viitattu 7.8.2023).

**Kirkkojärjestys (KJ) 657/2023**

2023 Kirkkojärjestys 657/2023. <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2023/20230657> (viitattu 4.6.2023).

**Kirkollisten toimitusten kirja**

2003 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. 1. osa, Kasuaalitoimitukset. Hyväksytty kirkolliskokouksessa 8. marraskuuta 2003. Kirjapaino Raamattutalo, Pieksämäki: Kirkkopalvelut, 273, 289–296.

**Kirkon Sairaalasielunhoidon Turvallisuusasiakirja**

2022 Kirkkohallitus, Diakonia ja yhteiskunta -yksikkö. <https://evl.fi/plus/wp-content/uploads/sites/3/2023/05/Kirkon-Sairaalasielunhoidon-Turvallisuusasiakirja-2022.pdf> (viitattu 8.1.2024)

**Kirkon säädöskokoelma (KS)**

2023 Kirkon säädöskokoelma nro 63, Nro 176 Piispainkokouksen päätös muun kirkon jäsenen osallistumisesta ehtoolliseen. <https://evl.fi/plus/wp-content/uploads/sites/3/2023/08/176-Piispainkokouksen-paatos-muun-kirkon-jasenen-osallistumisesta-ehtoolliseen.pdf> (viitattu 4.6.2023).



**Korhonen, Tarja & Poukka, Paula**

2013 Kuolevan potilaan hoito. – Lääketieteellinen aikakauskirja Duodecim 129/4, 440–445.

**Koskinen, Tero**

2023 Sähköpostikeskustelu Espoon vapaaseurakunnan pastorin, Tero Koskisen kanssa 15.3.2023.

**Kruizinga, Renske & Jafari, Najmeh & Scherer-Rath, Michael & Schilderman, Hans & Bires, Jennifer & Puchalski, Christina & Van Laarhoven, Hanneke**

2018 Out of the blue. Relating to the Experience of Contingency in Patients With Advanced Cancer: An Interview Study in U.S. Patients. – Journal of pain and symptom management 55/3, 913-921. <https://www-sciencedirect-com.libproxy.tuni.fi/science/article/pii/S0885392417306383?via%3Dihub> (viitattu 2.3.2023).

**Laki potilaan asemasta ja oikeuksista 785/1992**

1992 Laki potilaan asemasta ja oikeuksista 785/1992. <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1992/19920785> (viitattu 2.3.2023).

**Laki Suomen evankelis-luterilaisen kirkon viranhaltijasta 653/2023**

2023 Laki Suomen evankelis-luterilaisen kirkon viranhaltijasta 653/2023. <https://www.finlex.fi/fi/laki/alkup/2023/20230653?search%5Btype%5D=pika&search%5Bpika%5D=viipym%C3%A4tt%C3%A4#Lidm45843169669312> (viitattu 2.3.2023).

**Lempiäinen, Pentti**

2002 Kuvien kieli – vertauskuvat uskossa ja elämässä. WSOY.

**Liefbroer, Anke, I. & Ganzevoort, R. Ruard & Olsman, Erik.**

2019 Addressing the spiritual domain in a plural society: What is the best mode of integrating spiritual care into healthcare? – Mental Health, Religion & Culture 22/3, 244–260. <https://doi.org/10.1080/13674676.2019.1590806> (viitattu 2.5.2023).

**Lipponen, Varpu & Niemipelto, Hanna & Karvinen, Ikali.**

2018 Surevan läheisen vakaumuksen kunnioittaminen – AVAUS-malli henkisen ja hengellisen tuen tarpeen jäsentäjänä. *Diakonia* 4, 38–41. [https://evl.fi/documents/1327140/48804330/Diakonia\\_4\\_2018\\_nettiversio\\_30112018.pdf/eca6a913-6685-e5cf-ef39-e2cc1b3717f6](https://evl.fi/documents/1327140/48804330/Diakonia_4_2018_nettiversio_30112018.pdf/eca6a913-6685-e5cf-ef39-e2cc1b3717f6) (viitattu 8.1.2024).

**Louheranta, Olavi & Lähteenvuori, Markku. & Kangasniemi, Mari.**

2016 Henkinen ja hengellinen tuki terveydenhuollossa – kenen vastuulla? – *Sosiaalilääketieteellinen Aikakauslehti* 53/4, 241–243. <https://journal.fi/sla/article/view/59668> (viitattu 2.5.2023).

**MacKinlay, Karen**

2003 Listening to People with Dementia: A Pastoral Care Perspective. – *Journal of Religious Gerontology* 13, 91–106.

**Mattila, Kati, Pupita**

2002 Syöpäpotilaan palliatiivisen hoidon keskeiset eettiset ongelmat. Diss. Helsingin yliopiston teologinen tiedekunta. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja, 235. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

**Miclea, Daniel, Ioan**

2021 The presence of Christ in the eucharist in the catholic-lutheran concept. – *Journal of Romanian literary* 5, 861–868. [https://ibn.idsi.md/sites/default/files/j\\_nr\\_file/Journal%20of%20romanian%20literary%20studi\\_2021\\_25.pdf#page=861](https://ibn.idsi.md/sites/default/files/j_nr_file/Journal%20of%20romanian%20literary%20studi_2021_25.pdf#page=861) (viitattu 1.8.2023).

**Nicolaidis, Angelo**

2021 Investigating the Holy Eucharist and the term ‘people of God’ according to the Eastern Orthodox Church. – *Pharos Journal of Theology* ISSN 2414-3324, 102, 1–9. [https://www.pharosjot.com/uploads/7/1/6/3/7163688/article\\_3\\_vol\\_102\\_2021\\_unizul.pdf](https://www.pharosjot.com/uploads/7/1/6/3/7163688/article_3_vol_102_2021_unizul.pdf) (viitattu 7.6.2023).

**Nolan Stive & Saltmarsh Philip & Leget, Carlo**

2011 Spiritual care in palliative care: Working towards an EAPC task force. – European Journal of Palliative Care 18, 86–89. [https://www.researchgate.net/publication/254777253\\_Spiritual\\_care\\_in\\_palliative\\_care\\_Working\\_towards\\_an\\_EAPC\\_Task\\_Force](https://www.researchgate.net/publication/254777253_Spiritual_care_in_palliative_care_Working_towards_an_EAPC_Task_Force) (viitattu 2.5.2023).

**Olsman, Erik & Leget, Carlo & Onwuteaka-Philipsen, Bregje & Willems, Dick**

2014 Should palliative care patients' hope be truthful, helpful or valuable? An interpretative synthesis of literature describing healthcare professionals' perspectives on hope of palliative care patients. – Palliative Medicine 28/1, 59–70. [https://www.researchgate.net/publication/236184382\\_Should\\_palliative\\_care\\_patients'\\_hope\\_be\\_truthful\\_helpful\\_or\\_valuable\\_An\\_interpretative\\_synthesis\\_of\\_literature\\_describing\\_healthcare\\_professionals'\\_perspectives\\_on\\_hope\\_of\\_palliative\\_care\\_patients](https://www.researchgate.net/publication/236184382_Should_palliative_care_patients'_hope_be_truthful_helpful_or_valuable_An_interpretative_synthesis_of_literature_describing_healthcare_professionals'_perspectives_on_hope_of_palliative_care_patients) (viitattu 4.6.2023).

**Palvelkaa Herra iloiten**

2009 Palvelkaa Herra iloiten – Jumalanpalveluksen opas. 3. uudistettu painos. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 9. Helsinki: Kirkkohallitus. <https://kirkkokasikirja.fi/jp-opas.pdf> (viitattu 4.6.2023).

**Papanikolaou, Aristotle.**

2007 Orthodoxy, postmodernity, and ecumenism: The difference that divine-human communion makes. – Journal of Ecumenical Studies 42/4, 527–546.

**Pargament, Kenneth, I.**

1997 The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice. New York, USA: The Guilford Press.

**Pargament, Kenneth, I. & Ensing, David, S. & Falgout, Kathryn & Olsen, Hannah & Reilly, Barbara & Van Haitsma, Kimbery & Warren, Richard**

1990 God Help Me (I.) Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Event. – American Journal of Community Psychology 18/6, 793–824.

**Papathanasiou, Ioanna, V. & Sklavou, M. & Kourkouta, Lambrini**

2013 Holistic nursing care: theories and perspectives. – American Journal of Nursing Science 2/1, 1–5. [https://www.researchgate.net/publication/235759117\\_Holistic\\_Nursing\\_Care\\_Theories\\_and\\_Perspectives](https://www.researchgate.net/publication/235759117_Holistic_Nursing_Care_Theories_and_Perspectives) (viitattu 1.2.2023).

**Piderman, Katherine, M. & Sytsma, Terin, T. & Frost, Marlene, H. & Novotny, Paul, J. & Rausch Osian & Sarah, M. & Solberg Nes Lise & Patten, Christi, A. & Sloan, Jeff, A. & Rummans, Teresa, A. & Bronars, Carrie A. & Yang, Ping & Clark, Matthew, M.**

2015 Improving Spiritual Well-Being in Patients with Lung Cancers. – Journal of Pastoral Care and Counseling 69/3, 156–162. <https://journals-sagepub-com.libproxy.tuni.fi/doi/full/10.1177/1542305015602711> (viitattu 1.3.2023).

**Pirhonen, Jari & Vähäkangas, Auli & Saarelainen, Suvi-Maria**

2023 Religious Bodies–Lutheran Chaplains Interpreting and Asserting Religiousness of People with Severe Dementia in Finnish Nursing Homes. – Journal Ageing Longevity 3, 92–106. <https://doi.org/10.3390/jal3010008> (viitattu 6.8.2023).

**Pirhonen, Jari & Saarelainen, Suvi-Maria & Peltomäki, Isto & Vahakangas, Auli**

2023b Past-Oral Care - Christian Hope in Pastoral Care and Counseling for People With Severe Dementia in Finland. – The Journal of Pastoral Theology. <https://doi.org/10.1080/10649867.2023.2221109> (viitattu 6.8.2023).

**Puchalski, Cristina, M.**

2001 The Role of Spirituality in Health Care. – Baylor University Medical Center Proceedings 14/4, 352–357. <https://www.proquest.com/docview/1032814324/fulltextPDF/963DCA92A6464681PQ/1?accountid=14242> (viitattu 2.5.2023).

**Puchalski, Christina & Ferrell, Betty & Virani, Rose & Otis-Green, Shirley & Baird, Pamela & Bull, Janet, Chochinov, Harvey & Handzo, George & Nelson-Becker, Holly & Prince-Paul, Maryjo & Pugliese, Karen & Sulmasy, Daniel**

2009 Improving the quality of spiritual care as a dimension of palliative care: The report of the consensus conference. – Journal of Palliative Medicine 12/10, 885–904. <https://www.liebertpub-com.libproxy.tuni.fi/doi/epdf/10.1089/jpm.2009.0142> (viitattu 2.5.2023).

**Puchalski, Christina, M. & Vitillo, Robert & Hull, Sharon, K. & Reller, Nancy**  
2014 Improving the Spiritual Dimension of Whole Person Care: Reaching National and International Consensus. – Journal of Palliative Medicine 17/6, 642–656. <https://www.liebertpub-com.libproxy.tuni.fi/doi/full/10.1089/jpm.2014.9427> (viitattu 3.6.2023).

**Puchalski, Christina M. & Sbrana, Andrea & Ferrell, Betty & Jafari, Najmeh & King, Stephen & Balboni, Tracy & Miccinesi, Guido & Vandenhoeck, Anna & Silbermann, Michael & Balducci, Lodovico & Yong, Julianna & Antonuzzo, Andrea & Falcone, Alfredo & Ripamonti, Carla Ida**  
2019 Interprofessional spiritual care in oncology: a literature review. – ESMO Open 4/1, 1–12. [https://www.esmooopen.com/article/S2059-7029\(20\)30190-3/fulltext](https://www.esmooopen.com/article/S2059-7029(20)30190-3/fulltext) (viitattu 4.3.2023).

**Rantala, Riitta & Lipponen, Varpu**

2019 ”Elämää lasikuution sisällä”. Eksistentiaalinen kärsimys sarkoomaa sairastaneiden potilaiden tarinoissa. – Diakonia 4/2019, 64–65.

**Rauhala, Lauri**

1988 Holistinen ihmiskäsitys. – Sosiaalilääketieteellinen Aikauslehti 25, 190–201.

**Saarelainen, Suvi-Maria**

2016 Coping-Related Themes in Cancer Stories of Young Finnish Adults. – Journal of Practical Theology 20, 69–96. <https://web-p-ebsohost-com.libproxy.tuni.fi/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=b9c0f13f-f943-4994-9aec-cba0da61f91c%40redis> (viitattu 2.8.2023).

2019 Geronteknologia eksistentiaalisten kysymysten ja keskusteluiden mahdollistajana – Tutkimus ikääntyvien Palvelu-TV-toiminnasta. Diakonian tutkimus 1, 6–28.

**Saarelainen, Suvi-Maria & Vähäkangas, Auli & Anttonen, Mirja Sisko**

2020 Religious experiences of older people receiving palliative care at home. – Religions 336, 11/7, 1–19. <https://www.proquest.com/docview/2422504591/fulltextPDF/5366AC3555F04C42PQ/1?accountid=14242> (viitattu 2.8.2023).

**Saarelainen, Suvi-Maria & Vähäkangas, Auli & Anttonen, Mirja Sisko**

2022 Fenomenologinen analyysi elämän loppuvaihetta elävien ikääntyvien uskonnollisuuden relationaalisista ulottuvuuksista. Diakonian tutkimus, 15.

**Saarinen, Risto**

2008 Ihmisten kohtaamisen teologiaa. – Teologinen Aikakauskirja 113/1, 21–34.

**SAAVU**

2012 Kirkon Saavutettavuusohjelma. Helsinki: Suomen ev.-lut. kirkon Kirkkohallituksen julkaisuja 2012:3.

**Salomäki, Hanna**

2020 Jumalanpalvelus, kirkolliset toimitukset ja kristilliset juhlapyhät. – Uskonto arjessa ja juhlassa. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2016–2019. Toim. Hanna Salomäki, Maarit Hytönen, Kimmo Ketola, Veli-Matti Salminen & Jussi Sohlberg. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 134. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 90–132.

**Sena de Brito, Marina, Aline & Damiano, Rodolfo, Furlan & Lucchetti, Giancarlo & Peres, Mario, Fernando Prieto**

2021 Defining Spirituality in Healthcare: A Systematic Review and Conceptual Framework. – Frontiers in Psychology 18, 1–11. <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2021.756080/full> (viitattu 3.7.2023).

**Shields, Michele & Kestenbaum, Allison & Dunn, Laura. B.**

2015 Spiritual AIM and the work of the chaplain: A model for assessing spiritual needs and outcomes in relationship. – Palliative and Supportive Care 13/1, 75–89. <https://www.proquest.com/docview/1652520494?accountid=14242&parentSessionId=AANK1e9jrmrKI2BH2gVyEs7IIogTW3hETP0HfavWaOM%3D&pq-origsite=primo> (viitattu 2.5.2023).

**Shirkavand, Leila & Abbaszadeh, Abbas. & Borhani, Fariba & Momenayn, Somayeh**

2018 Correlation between spiritual wellbeing with satisfaction with life and death anxiety among elderlies suffering from cancer. – Electronic Journal of General Medicine 15/3. <https://www.ejgm.co.uk/download/correlation-between-spiritual-well-being-with-satisfaction-with-life-and-death-anxiety-among-7420.pdf> (viitattu 2.5.2023).

**Sihvo, Jouko**

2003 Kirkolliset toimitukset elämänkaaririiteinä – Muutoksen tulkkina. – Kirkot ja uskonnollinen elämä osana yhteiskuntaa. Toim. Eila Helander. Mikkelin hiippakunnan tuomiokapituli. Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. Käytännöllisen teologian laitoksen julkaisuja 106. Helsinki: Kirjapaja Oy.

**Sipola, Virpi**

2013 Kuolevan sielunhoito. – Saattohoito kuolevan tukena. Toim. Kirsti Aalto. Helsinki: Kirjapaja, 41–60.

2020 Vakaumuksen kunnioittaminen hoitotyössä. – Diakonisen hoitotyön perusteet ja käytäntö. Toim. Päivi Thitz, Mikko Malkavaara, Lea Rättyä & Minna Valtonen. Diak Opetus 6. Tampere: PunaMusta Oy, 122–144.

2022a Henkinen terveys. – Terveysten edistäminen. Toim. Kristiina Patja, Pilvikki Absetz & Päivi Rautava. Tallinna: Printon. Kustannus Oy Duodecim, 51–58.

2022b Sairaalapapin asiantuntijuus sairaalasielunhoitotyössä – sairaalapapin, hoitotyöntekijän ja potilaan näkökulma. Diss. Tampere: Tampereen yliopiston julkaisuja 709. <https://trepo.tuni.fi/handle/10024/143567> (viitattu 2.5.2023).

**Sipola, Virpi & Pöyhä, Reino & Anttonen Mirja Sisko & Pajunen, Mira**  
2021 Potilaan spiritualiteetin tukeminen ja eksistentiaaliset kysymykset palliatiivisessa hoidossa. Kansallinen suositus. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon julkaisuja, Kirkko ja toiminta 113. Grano, Helsinki: Kirkkohallitus, 93–97. [Potilaan spiritualiteetin tukeminen ja eksistentiaaliset kysymykset palliatiivisessa hoidossa \(yhdistysavain.fi\)](https://www.yhdistysavain.fi) (viitattu 8.1.2024).

**Sippo, Matti**

2004 Kävitte katsomassa: Helsingin sairaalasielunhoito 1925–2000. Helsinki: Helsingin seurakuntayhtymä, Hakapaino.

**Snowden, Austyn & Telfer, Iain**

2017 Patient Reported Outcome Measure of Spiritual Care as Delivered by Chaplains. – Journal of Health Care Chaplaincy 23/4, 131–155. <https://www.tandfonline-com.libproxy.tuni.fi/doi/pdf/10.1080/08854726.2017.1279935?needAccess=true> (viitattu 3.5.2023).

**Snowden, Austyn & Telfer, Iain & Kelly, E. & Bunniss, S. & Mowat, H.**

2013 'I was able to talk about what was on my mind'. The operationalization of person-centered care. The Scottish Journal of Healthcare Chaplaincy 16, 13–32.

**Sprick, Petra, J. & Walsh, Kendall & Boselli, Danielle, M. & Meadors, Patrick**

2019 Using patient-reported religious/spiritual concerns to identify patients who accept chaplain interventions in an outpatient oncology setting. – Supportive Care in Cancer 27/5, 1861–1869. <https://link-springer-com.libproxy.tuni.fi/content/pdf/10.1007/s00520-018-4447-z.pdf> (viitattu 3.5.2023).

**Suomen evankelis-luterilainen kirkko – Selkokielliset sivut – Jumalanpalvelus**

<https://selko.evl.fi/jumalanpalvelus-ja-kirkkovuosi/jumalanpalvelus/> (viitattu 10.3.2023).



### **Suomen evankelis-luterilainen kirkko**

2020 Suomen evankelis-luterilainen kirkko, Sielunhoidon eettiset periaatteet. <https://evl.fi/plus/seurakuntaelama/sielunhoito/eettiset-periaatteet> (viitattu 10.3.2023).

### **Suomen Helluntaikirkko**

Suomen Helluntaikirkko. – Uskon pääkohdat. <https://suomenhelluntaikirkko.fi/helluntaikirkko/uskon-paakohdat/> (viitattu 10.3.2023).

### **Suomen Helluntaikirkko**

2014 Suomen Helluntaikirkko. Suomen helluntaiseurakuntien uskon pääkohdat. Suomen Helluntaikirkon julkaisuja 2. Aikamedia.

### **Suomen ortodoksinen kirkko**

Suomen ortodoksinen kirkko. – Sakramentit eli mysteerit. <https://ort.fi/tutustu-ortodoksiseen-kirkkoon/sakramentit-eli-mysteerit> (viitattu 7.8.2023).

### **Suomen Vapaakirkko**

Suomen Vapaakirkko. – Ehtoollinen. <https://www.svk.fi/ehtoollinen/> (viitattu 10.3.2023).

### **Suomen Perustuslaki 731/ 1999**

1999 Uskonnon ja omantunnon vapaus. Suomen perustuslaki 731, 2, 11 §/1999 <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1999/19990731> (viitattu 1.4.2023).

### **Rikoslaki (RL) 531/2000**

Kotirauhan rikkominen. Rikoslaki 531, 24, § 11/2000 <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1889/18890039001#L24> (viitattu 1.4.2023).

### **Swinton, John**

2007 Forgetting Whose We Are. – Journal of Religion, Disability & Health, 11/1, 37–63. [https://www-tandfonline-com.libproxy.tuni.fi/doi/pdf/10.1300/J095v11n01\\_04?needAccess=true&](https://www-tandfonline-com.libproxy.tuni.fi/doi/pdf/10.1300/J095v11n01_04?needAccess=true&) (viitattu 2.8.2023).

2014 What the Body Remembers: Theological Reflections on Dementia. – Journal of Religion, Spirituality & Aging, 26/2-3, 160–172. <https://abdn.pure.elsevier.com/en/publications/what-the-body-remembers-theological-reflections-on-dementia> (viitattu 2.8.2023).

#### **Tanyi, Ruth, A. & McKenzie, Monica & Chapek, Cynthia**

2009 How family practice physicians, nurse practitioners, and physician assistants incorporate spiritual care in practice. – Journal of the American Association of Nurse Practitioners 21/12), 690–697. [https://www.academia.edu/25786351/How\\_family\\_practice\\_physicians\\_nurse\\_practitioners\\_and\\_physician\\_assistants\\_incorporate\\_spiritual\\_care\\_in\\_](https://www.academia.edu/25786351/How_family_practice_physicians_nurse_practitioners_and_physician_assistants_incorporate_spiritual_care_in_) (viitattu 4.3.2023).

#### **Tarnanen, Kirsi & Saarto, Tiina & Laukkala, Tanja**

2023 Kuolevan potilaan oireiden hoito (palliativinen hoito ja saattohoito). KÄYPÄ hoito. Suomalainen Lääkäriseura, Duodecim. <https://www.kaypahoito.fi/khp00072> (viitattu 4.5.2023).

#### **Terveyskylä.fi**

Terveyskylä.fi. – Vapaaehtoistoiminta osana palliativista hoitoa <https://www.terveyskyla.fi/palliativinentalo/tukea/vapaaehtois-toiminta> (viitattu 3.9.2023).

#### **Tornstam, L.**

2011 Maturing into Gerotranscendence. – The Journal of Transpersonal Psychology, 43/2, 166-179.

#### **Tuhkasaari, Pirjo**

2020 Sisäinen toivo yhteydestä syntyvä kolmas. – Sielunhoidon aikakauskirja verkossa 1. <https://sielunhoidon aikakauskirja.fi/2020-1/sisainen-toivo-yhteydesta-syntyva-kolmas/> (viitattu 3.5.2023).

#### **Tunnustuskirjat**

1990 Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat. Jyväskylä: SLEY-kirjat.

**Van Leeuwen, René & Tiesinga, Lucas, J. & Jochemasen, Henk & Post, Doeke**

2008 Aspects of spirituality concerning illness. – Scandinavian Journal of Caring Sciences 21/4, 482–489. [https://www.researchgate.net/publication/5811712\\_Aspects\\_of\\_spirituality\\_concerning\\_illness](https://www.researchgate.net/publication/5811712_Aspects_of_spirituality_concerning_illness) (viitattu 3.5.2023).

**Virtaniemi Matti-Pekka**

2017 Elämän päätösjakson haaste. ALS-tautiin sairastuneen eksistentiaalinen prosessi ja uskonnollinen spiritualiteetti. Diss. Helsingin yliopisto. <https://helda.helsinki.fi/server/api/core/bitstreams/ffd813ee-26e4-4cc9-b7fd-6b41d59d7d50/content> (viitattu 2.8.2023).

**Vuorovaikutuksen tukemisen LOVIT**

s.a. LOVIT- avain onnistuneeseen kohtaamiseen. – Papunet. <https://papunet.net/vuorovaikutuksen-tukemisen-lovit/> (viitattu 8.7.2023).

**Weiste, Elina**

2016 Vuorovaikutus terapiasuhteen rakentamisen kulmakivenä. – Psykologia 51/4, 290–293.

**Yalom, Irvin, D.**

1980 Existential psychotherapy. New York: Basic Books.

**Yang, W. & Staps, Ton. & Hijmans, Ellen.**

2010 Existential crisis and the awareness of dying: the role of meaning and spirituality. – Omega – Journal of Death and Dying 61/1, 53–69. [https://www.researchgate.net/publication/44659283\\_Existential\\_Crisis\\_and\\_the\\_Awareness\\_of\\_Dying\\_The\\_Role\\_of\\_Meaning\\_and\\_Spirituality](https://www.researchgate.net/publication/44659283_Existential_Crisis_and_the_Awareness_of_Dying_The_Role_of_Meaning_and_Spirituality) (viitattu 2.5.2023).

**Ylikarjula, Simo**

2005 Kirkon sairaalasielunhoidon neljä vuosikymmentä. – Sielunhoidon Aikakauskirja 17, Kirkko sairaalassa. Toim. Kirsti Aalto, Anna-Leena Tiihonen, Matti-Pekka Virtaniemi & Simo Ylikarjula. Helsinki: Hakapaino Oy.

**Ziegler, Roland**

2003 Should Lutherans Reserve the Consecrated Elements for the Communion of the Sick? – Concordia Theological Quarterly 67/2, 131–147.  
<http://www.ctsfw.net/media/pdfs/zieglershouldluthreserveconsecratedelementssick.pdf> (viitattu 2.9.2023).

**Öhman, Björn Nalle**

2008 Kropp, handling och ritual. Hur förstå religion och personer med grava funktionshinder? Diss. Åbo Akademi.



# 14 Hautaan siunaamisen teologia ja hautajaisprosessi Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa

**Jouko M.V. Heikkinen**

## 14.1 Johdanto

Kirkollinen hautaus on säilyttänyt asemansa maassamme. Silti on syytä panna merkille yleinen muutos; kirkon järjestyksen mukaisten hautausten osuus on laskussa. Samana aikana kansalaishautaukset ovat lisääntyneet. Näissä tapauksissa hautaaminen suoritetaan ilman uskonnon vaikutusta tai valitaan osia uskonnollisesta perinteestä. Myös ”vakaumuksettomat” hautajaiset ovat yleistyneet, samoin suorat hautaamiset, joissa vainaja haudataan ilman seremoniaa, ovat lisääntyneet.<sup>1</sup>

On syytä kiinnittää huomio yhteen keskeiseen muutoksen syyhyn. Taustalla on tämänpuoleisen ja ajallisen elämän merkityksellisyyden korostus. Samalla usko kuolemanjälkeiseen elämään, tuonpuoleiseen tarkoitukseen,

1 Ruotsin trendistä ks. En ”riktig” begravning. Ks. Suomen osalta Toimintatilasto 2023; Manninen 2023.

heikkenee.<sup>2</sup> Muutos tuo haasteen kirkolliselle hautaamiselle. Kirkolla on mahdollisuus kohdata haaste, sillä hautauksen rituaali vastaa yhteisöllisen elämän luonnetta ja yksilön tuen tarvetta.<sup>3</sup> Olennaista on myös se, että toimitus auttaa löytämään kuoleman ja surun syvän merkityksen. Teesinäni on, että näin tapahtuu, kun Kristuksen kuolema ja ylösnousemus ovat hautausprosessin lähtökohtana.<sup>4</sup> Ymmärrän hautausprosessin alkavan jo kuolinvuoteelta, ja oikeastaan kuoleminen on jatkuvasti läsnä kristityn elämässä. Kristus-keskeisyys tekee kuolemisen kokemisen ja suruun liittymisen luonnolliseksi, mutta ne eivät ole hautausprosessin perusta ja merkityksen mitta.<sup>5</sup>

Tässä kirjoituksessa tarkastelen Suomen evankelis-luterilaisen kirkon hautausprosessia. Lähestyn aihetta spiritualiteetin teologian ja dogmatiikan näkökulmasta. Mielenkiinto kohdistuu tällöin siihen, miten sureva seurakunta omaksuu hautausprosessin opillisen sisällön, Kristus-keskeisyyden, ja miten se muuttaa sitä. Tarkastelussa pyrin tuomaan esille kirkon jatkuvuuden, joka ilmenee hautaan siunaamisessa.

- 2 Martela 2020. Myös kanadalainen filosofi Charles Taylor (1931–) on kuvannut muutosta, jonka moderni sekulaari aika on tuonut. Keskiajalla oli voimakas pyrkimys saattaa ihminen osaksi hengellisyydestä ja elämän korkeimmasta alueesta. Hänellä oli huokoinen minuus (*porous self*), avoimuus tuonpuoleisen maailman voimille. Nyt elämme riippumattoman minuuden aikaa (*buffered self*), jolloin ihminen luottaa itseensä ja kykynsä rakentaa hyvä elämä. Taylor 2007.
- 3 Rituaaleista ks. Ratzinger 2008, 159–170; Sinä olet kanssani 2006, 12–13.
- 4 Kristuskeskeisestä teologiasta ks. Barron 2016. "... a view of God and the world that flows from the still surprising event of Jesus Christ that pushes beyond the convictions of both modernity and conventionally construed Christianity." s. 12.
- 5 "Kirkollisten toimitusten kirjan käyttö edellyttää aina tilanteen mukaista soveltamista ja ihmisten huomioon ottamista. Tilannekohtaisuuden ohella kirkon pyhät toimitukset heijastavat universaalisuutta, jatkuvuutta ja yhtenäisyyttä. Tämä *kaksoisnäköala* (kursiivi JH) muistuttaa, että kirkko julistaa Kristusta, joka on sama eilen, tänään ja ikuisesti (Hepr. 13: 8) ja joka kuitenkin kohtaa yhä uusia sukupolvia uusissa tilanteissa." Sinä olet kanssani 2006, 13.

## 14.2 Kirkolliset toimitukset ovat kuoleman kohtaamista ja voittamista

Kuoleminen ei liity vain kirkon hautauspalveluihin, vaan on läsnä kaikissa kirkon toimituksissa.

Kristitty aloittaa kasteen jälkeen vaelluksen, jonka aikana hän kuolee katumuksessa ja elämän ahdistuksissa ja nousee uuteen elämään uskomaalla Kristukseen. Tähän viittaa ristinmerkin tekeminen kastetoimituksessa, jossa lausutaan: "... Antakoon hän (Jumala) sinulle voimaa joka päivä kuolla pois synnistä ja elää Kristukselle."<sup>6</sup> Kristitty on siten kutsuttu koko elämän kestävään muutosprosessiin eli pyhitykseen. Sen päätepiste liittyy hautauspalvelun viimeiseen vaiheeseen, jossa seurakunta huolehtii jäsenensä hautaamisesta. Siinä kristitty jätetään Jumalan haltuun odottamaan uutta luomista, lopullista ylösnousseen Kristuksen kohtaamista ja hänen kaltaisekseen tulemistaan.

Jumalan haltuun jääminen ei ole vain ajallisen elämän päätös, vaan kuuluu päivittäin kristityn hengelliseen elämään, kuten *Vähän katekismuksen* aamu- ja iltarukous ohjaavat. "Minä annan itseni, ruumiini ja sieluni ja kaikkeni, sinun käsiisi..."<sup>7</sup> Tämä rukous liittyy myös kuolinvuoteen palvelukseen (*Rukoushetki kuolevan luona*), jossa kristitty uskoo henkensä Jumalan haltuun. Rukoushetkessä lausutaan: "Sinut on otettu pyhässä kasteessa Jumalan ikuiseen armoliittoon... Kun lähtöhetkesi koittaa, saat uskoa elämäsi turvallisesti Lunastajasi käsiin. Kantakoot pyhät enkelit sinut autuaitten joukkoon..."<sup>8</sup>

Jumalan haltuun jättäytyminen kuuluu siten jatkuvasti kristityn elämään. Tämä perustuu siihen, että elämme kuoleman keskellä, kuten keskiajan antifonissa *Media in morte sumus* ja Lutherin hautausvirressä *Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfängen* ilmaistaan.<sup>9</sup> Koska kuolema on jatkuvasti läsnä, kirkko pitää kristillistä kuoleamisen taitoa (*ars moriendi*) esillä kirkon elämässä.

6 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, osa 1, 21 Lapsen kaste.

7 Tunnustuskirjat 1990, Vähä Katekismus, 313, 2 & 5; BSELK 1979, 521–522, 2 & 5.

8 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, osa 3, Rukoushetki kuolevan luona.

9 Heikkinen 2017, 67–68.

Ehtoollisen vietossa kastetun uutta elämää ravitaan, ja tätä tarvitaan, sillä kristitty elää koettelemuksissa ja kuoleman pelossa. Avioliittoon vihkimisessä ovat esillä iankaikkisen elämän toivo ja ajallisen elämän täytymys taivaassa: ”Auta heitä kilvoittelemaan uskossa ja vie heidät kerran taivaan kotiin.” Hyvin vaikuttava on vihkikysymyksen sanamuoto: ”Tahdotko... rakastaa häntä hyvinä ja pahoina päivinä, aina kuolemaan asti.”<sup>10</sup> Läheisten ihmissuhteiden katkeaminen kuolemassa ei ole lopullista, sillä kirkkorukouksessa pyydetään: ”Anna autuaallinen kuolema ja riemullinen jälleennäkeminen poisnukkuneiden rakkaittemme kanssa.”<sup>11</sup>

Kristityn elämän päämäärä, ylösousemus, on erityisellä tavalla läsnä haudataan siunaamisessa. Tämä näkyy varsinkin silloin, kun vietetään ehtoollista. Vainajan laskeminen hautaan on hengellisessä mielessä Jumalan haltuun jättämistä (*commendatio*), päämäärään saattamista. Elämä taivaallisen kirkon jäsenyydessä alkaa, ja päämäärään kulkeminen on alkanut jo kasteessa.

Siten kuoleman kohtaaminen ilmenee kirkollisissa toimituksissa, sillä elämme aina kuoleman keskellä. Siksi niissä tulisi tarjota mahdollisuus kuoleman pelon voittamiseen. Tällöin toimitukset ovat kristillisen kuolemisen taidon oppimista (*ars moriendi*) ja tie ylösnousemuksen osallisuuteen. Tässä tulee esille elämän tarkoituksen löytäminen: kuoleman liittyminen kaikkiin kirkollisiin toimituksiin auttaa nousemaan tämänpuoleisen elämän tuolle puolelle ja elämään ajallista elämää rikkaasti taivaan kansalaisena.<sup>12</sup>

## 14.3 Jumalan haltuun jättäminen – rukous edesmenneen puolesta

Omaiset voivat kokea erityisesti hautaan laskemisen siten, että ikään kuin suuri kivi asetetaan haudan päälle. Kokemus kertoo lopullisesta erosta, joka ilmenee myös omaisten tervehdyksissä. Arkun äärellä kuullaan sanat ”viimeinen tervehdys”, ”jäähvyäiset” ja joskus myös ”ikuinen uni”. Kristillisessä hautaan siunaamisessa on mahdollista murtaa lopullisen eron kahle ja poistaa murheen kivi haudan päältä. Se tapahtuu rukouksessa

10 Kirkollisten toimitusten kirja 2004, osa 1, 147–148, Avioliittoon vihkiminen.

11 Trishagion. Jumalanpalvelusten kirja 2000, 218.

12 Missionaarisuudesta ks. Sinä olet kanssani 2006, 13–14.



edesmenneen puolesta. Tätä rukousta on mahdollista harjoittaa nykyisenkin hautauskaavan perusteella.

Armon ja laupeuden Jumala, anna tästä elämästä lähteneelle veljellemme/sisarellemme ikuinen lepo. Valaise kirkkaudellasi hänen viimeinen matkansa ja suo meidän viettää tänään hänen muistoaan tulevan elämän toivossa. Sinun pyhät enkelisi kantakoot hänet autuaitten joukkoon. Saakoon hän rauhan luonasi paratiisissa. Anna Poikasi kärsimysten ja esirukousten olla hänen turvanaan. Kuule meitä Jeesuksen Kristuksen, rakkaan Poikasi tähden...

Anna meille autuaallinen kuolema ja riemullinen jälleennäkeminen poisnukkuneiden rakkaittemme kanssa. (Hautaan siunaaminen, 4. rukous).

Koko hautaan siunaamista voidaan pitää rukouksena. "Hautauksesta käytetään haltuun antamista tarkoittavaa sanaa (*commendatio*) psalmin ja Jeesuksen ja Stefanoksen viimeisten sanojen (Luuk. 23:46, Ap.t. 7:59) pohjalta: 'Sinun käsiisi minä uskon henkeni` (Ps. 31:6). Kristillisessä hautauksessa muistetaan vainajaa ja rukoillaan hänen puolestaan ja annetaan hänet Jumalan haltuun."<sup>13</sup>

Ortodoksisessa kirkossa arkku on yleensä auki ja vainaja käydään hyvästelemässä. Sen aikana kuoro laulaa kuin vainajan puheena: "... omaiset ja tuntemani, nähdessänne minut tässä äänettömänä ja hengettömänä, itkekää minua kaikki... jättäkää minulle jäähyväiset... pyydän ja anon kaikkia lakkaamatta rukoilemaan puolestani Kristusta Jumalaa... että Hän saattaisi minut elämän valkeuteen..."

Vainajan rakkaudellinen muistaminen ja yhteyden jatkuminen kuoleman jälkeen on teologisesti perusteltua, sillä perinteemme on tehnyt erottelun rukouksen ja ansiollisen pyytämisen välille. Tämä näkyy siinä, että reformaatio poisti sielunmessun kuolleen puolesta, samoin vainajien vigiliat ja jälkimuistamisen, jos niissä haluttiin vaikuttaa ansion tavoin vainajan tilaan.<sup>14</sup> Reformaation erityinen huoli näkyi myös messun uudistuksessa:

13 Sinä olet kanssani 2006, 83.

14 Vatanen 2012, 28.

ehtoollinen on asetettu eläviä varten eikä messua tule toimittaa sielujen autuudeksi.<sup>15</sup> Philipp Melanchthon tunsi erottelun. Hänen mukaansa ortodoksien keskuudessa ehtoollista ei vietetä kuolleiden puolesta, vaan ainoastaan muistetaan heitä rukouksessa. Myös Mikael Agricolan *Rukouskiriassa* on esirukouksia vainajien puolesta, ja eräässä niistä pyydetään Jumalaa antamaan sekä eläville että kuolleille iankaikkinen elämä. Tähän pyyntöön sisältyy vainajan jättäminen Jumalan haltuun.<sup>16</sup>

## 14.4 Hautaan siunaamisen tarkoitus: sielujen hoito

Reformaation opetuksen mukaan hautauspalvelukset ja sitä edeltävät toimitukset ovat omaisten surun kohtaamista.<sup>17</sup>

Lännen kirkoissa kuolemaan liittyviä kirkollisia toimituksia on useita.<sup>18</sup> Esimerkiksi Englannin kirkossa on palvelus vainajan kotona (*At Home before the Funeral*). Se toimitetaan, kun on tullut tieto kuolemasta, ja se on osa papin vierailua surukodissa. Hautauspalveluksen aamuna vainajan kodissa on lyhyt palvelus, jonka tarkoituksena on valmistaa surevia hautajaisiin. Hautajaisvigilia voi olla kirkossa palveluksen osana ennen hautajaisia tai erillinen palvelus.<sup>19</sup> Hautauspalvelukset liittyvät siten surevien tilanteeseen. Heidän kohtaamisensa herättää teologisen peruskysymyksen, miten Jumalan ilmoitus ja surevien maailma liittyvät toisiinsa. Suuret linjat näyttävät seuraavilta:

Saksalainen evankelinen teologi Friedrich Schleiermacher (1768–1834) määritteli uskonnollisen mielen riippuvuuden kokemukseksi. Olemme riippuvaisia kaikenlaisista asioista, mutta vain Jumalasta olemme riippuvaisia äärimmäisellä tavalla. Tästä perustasta seurasi, että Schleiermacher tulkitsi kirkon oppia kokemuksellisesta lähtökohdasta käsin. Tämän hyöty oli sinä,

15 Lutherin "messu-uhriopista" ks. Jolkkonen 2004, 144–154.

16 Rimpiläinen 1971, 140–142.

17 Luther 1983a (*Saarna kuolemaan valmistautumisesta*, 1519).

18 Rimpiläinen 1981, 124–157.

19 Funeral. Ministry at the Time of Death.

ettei kristillisen oppi jäänyt etäiseksi. Kristillisen julistuksen toivottiin vaikuttavan eri tilanteissa, myös surun aikana.<sup>20</sup>

Schleiermacherin jälkeen kokemus sai merkittävän aseman teologiassa. Amerikkalainen luterilainen teologi Paul Tillich (1886–1965) luonnehti uskoa äärettömän kosketukseksi (*ultimate concern*). Tämän lähtökohdan mukaan Jumala koetaan niin suurena ja arvokkaana, että kaikki muut riippuvuudet tuntuvat turhilta. Kirkon tehtävänä on nähdä vastaavuus (*korrelaatio*) maailman ja ilmoituksen välillä. Ilman yhteyden näkemistä teologit ja kirkko vastaavat usein kysymyksiin, joita nykyajan ihminen ei esitä, tai kysymyksiin, joita kirkko itse on sijoittanut häneen etukäteen. Näin aidot kysymykset jäävät vastausta vaille.<sup>21</sup>

Reformoitu teologi Karl Barth oli toista mieltä: ihmisen kokemus Jumalan ilmoituksen siltana toimi kyllä hyvin paratiisissa mutta ei enää langenneessa maailmassa. Hänen mukaansa meidän tulee esittää kysymyksiä, jotka ovat oikeassa suhteessa Raamatun vastauksiin. Jumalan ilmoituksen totuuden ja yllätyksellisyyden tulee synnyttää aitoja kysymyksiä.<sup>22</sup> Tämä tarkoittaa sitä, että kirkko esittää hautaan siunaamisessakin kysymyksiä, joita kukaan muu ei tunne ja vastaa sellaisella tavalla, ettei tavallinen ymmärrys voi sitä käsittää.

Hautaan siunaamisessa tulee siis toteutua samaan aikaan huolenpito surevista ja Jumalan ilmoituksen yllätyksellisyyden. Nämä molemmat toteutuvat, jos toimituksen lähtökohtana on *assimilaatio*. Tämän käsitteen mukaan kirkko ottaa vakavasti surevan seurakunnan kysymykset. Kuitenkin Jeesuksen ylösnousemus ja hänen läsnäolonsa toimituksessa ohjaavat ja asemoivat vuoropuhelua, jota kirkko käy surevan seurakunnan kanssa. Se, mitä surevat ottavat siinä vastaan, valloittaa heidät. Näin Jumalan armon ja toiminnan ensisijaisuus määrää vuoropuhelua, eikä armon ja surevien huolenpidon välillä ole kilpailua.

Edellä kuvattujen teologisten perusmallien avulla on mahdollista arvioida hautauspalveluksien sisältämää lohdutusta. Toisinaan se ymmärretään omaisten psykologisen surutyön osana. Tällainen painotus on Saksan yhdistyneessä evankelisluterilaisessa kirkossa (VELKD), joka on laatinut

20 Barron 2020, 70–72.

21 Pöhlman 1974, 63.

22 Barron 2015, 201.

opaskirjan *Du bist mir täglich nahe...* Se rohkaisee kirkon jäseniä käsittelemään kuolemista ja surua, sillä kaikkia ihmisiä koskee elämän taidon oppiminen ja tähän kuuluu myös kuoleamisen ja suremisen taito.<sup>23</sup>

Perinteisen sielujen hoidon (*cura animarum*) lähtökohta on toinen kuin psykologinen surutyö, sillä se ohjautuu Kristuksesta käsin. Yksi varhaisimmista evankeliumien Jeesus-kuvauksista on *Soter*. Nimi viittaa siihen, että Jeesus on pelastajan lisäksi parantaja. Kirkon tehtävänä on jatkaa sieluja parantavaa työtä tuomalla esiin Jeesuksen kuolema ja ylösnousemus synnin ja harhautuneen mielen parantumiseksi. Tässä on kyse ihmisen syvimmän ulottuvuuden, sielun, lääkinnästä. Siten evankeliumi Jeesuksesta Kristuksesta, joka on läsnä hautauspalveluksissa, tekee mahdolliseksi koko ihmistä koskevan ja parantavan suremisen.<sup>24</sup>

Näin hautauspalveluksien tarkoituksena on auttaa surevia siirtymään itsensä ja oman kokemuksensa tuolle puolelle. Tästä lohduttavasta avusta kertoo parannusta tarkoittava kreikan kielen sana *metanoia* (*meta nous*). Siirtymisen saa aikaan evankeliumi, joka välittää sanoman Kristuksesta. Se synnyttää myös yhteyden häneen ja saa aikaan pelastuksen ja sielun tervehdyttämisen. Perinteinen näkemys sielujen hoidosta ilmenee Agricolan käsikirjassa, jossa on toimitus nimeltään *Ennen kuin rumis Codhosta uloswiedhen*. Tilaisuuden alussa todetaan, että Raamatun ihmisten esikuvan mukaan kristityillä on lupa surra vainajiaan. Sureminen liittyy ylösnousemuksen ja iankaikkisen elämän toivoon ja saa tästä uuden sisällön. Myös kuolema nähdään uudessa valossa. Puheen päätöksessä seurakuntaa kehoitetaan olemaan valmiina siihen hetkeen, jolloin Jumala kutsuu pois. Rukouksessa pyydetään vainajalle sijaa Abrahamin helmasta ja hyvää osaa viimeisenä päivänä vanhurskasten ylösnousemuksessa.<sup>25</sup>

Näin hautausprosessi, jossa toteutuvat omaisten suruun liittyminen ja Jumalan ilmoituksen yllätyksellisyys (*assimilaatio*), toteuttaa suremisen tavoitteet omalla ja erityisellä tavallaan. Kuoleman pelko ja omaisten psykologiset kokemukset kohdataan siinä varmuudessa, että Jumala on pelkääviä ja ahdistettuja lähellä. Ihmissuhdekysymykset liittyvät tietoon siitä, että Kristuksen sovitus luo yhteyden ja keskinäisen anteeksiannon.

23 Du bist mir täglich nahe 2006.

24 Barron 2021, XXV–XXVI.

25 Rimpiläinen 1971, 100–101; Rimpiläinen 1981, 134–140.

Miksi-kysymykset saavat syvimmän vastauksen: elämän tarkoitus saa täytymyksen Jumalan luona. Kuolema on kyllä jokaisen ihmisen osa, mutta se ei ole luonnollinen vaan synnin seuraus. Omaisten arvokkain teko luopumisessa ja kuolemissa on Jumalan haltuun jääminen ja läheisensä auttaminen siihen.<sup>26</sup>

## 14.5 Herättävä ja myötäelävä toimitus

Edellä todettiin, että hautaan siunaaminen herättää kysymyksiä, joita kukaan ihminen ei osaa luonnostaan esittää. Siten toimitus kutsuu surevaa seurakuntaa muuttumisprosessiin.<sup>27</sup> Miten sureva seurakunta siirtyy hautajaisissa kuoleman ja katoavaisuuden kokemisesta Kristuksen avun hengelliseen löytämiseen? Omassa ajassamme on tälle esteitä.

Nykyajan ihmisen suhdetta kuolemaan kuvaa sanonta, että ihminen ”kuolee itseltään salaa”.<sup>28</sup> Kuoleman kohtaamisen vaikeus ilmenee kahdella tavalla:

Ensiksi, ranskalainen historiantutkija Philippe Ariès (1914–1984) kuvaa, kuinka nykyajan kuoleman kulttuurissa kuolema on tullut *tabuksi* ja siitä puhuminen on tullut taakaksi. Ihmisistä on tullut myös valehtelijoita. Niin kuoleva ja hänen omaisensa lausuvat, että kuolema kuuluu vanhuuteen ja elämä jatkuu kuten ennen. Historian kuluessa tunnuslauseeksi tuli ”hän ei tuntenut kuolemaa”. Testamentin säädöksistä katosivat viime hetken tervehdykset omaisille. Ariès tuntee edeltävän ajanjakson, jolloin valmistauduttiin kuoleman aavistamattomaan hetkeen. Tästä myös kirkko piti huolen; ”hän tunsii loppunsa olevan lähellä” oli yleinen toteamus.<sup>29</sup>

Vielä nykyisinkin puhe kuolemasta on tabu. Kuolevan luo on vaikeaa mennä, vaikka hän olisi läheinen ihminen. Lapset eristetään sairaasta ja poislähteneestä. Tämä saa aikaan sen, että myöhemmin kuoleman kohtaaminen voi tapahtua hyvinkin väärityneellä tavalla.

26 Ars moriendista ks. Heikkinen 2017.

27 Muuttumisprosessista hengellisen elämän keskeisenä aiheena ks. Larsen 2016.

28 Tasmuth 2023.

29 Ariès 1996, 747–753.

Toiseksi, kuoleman kohtaamisen vaikeus näkyy silloinkin, kun kyse ei ole sen kieltämisestä tai piilottelusta. Tällöin elämän katoavaisuus myönnetään ja todetaan ”kuolema on osa elämää.” Tällainen kuoleman kulttuuri näkyy siinä, että lähtevän luona käydään hyvästelemässä, kiitetään merkityksellisistä kokemuksista ja todetaan, että tällaista elämä sitten oli. Jos elämään on liittynyt kärsimystä, kuolevalle voidaan todeta, että pian pääset pois vaivoista. Hyvään elämään kuuluu myös sovinto. Kuitenkin syyllisyys on ihmissuhdetasolla ja sitä käsitellään pelkästään ihmisten kesken ilman hengellistä tarkoitusta.<sup>30</sup>

Miten kirkko voisi auttaa toimituksissaan jäseniään kohtaamaan kuolevan ihmisen kristillisesti olipa tämän elämäkatsomus mikä hyvänsä? Miten lähtevälle ja surevalle seurakunnalle kerrotaan kutsuvasti ja herättävästi, ettei kaikki lopu kuolemaan?

Vastauksen antamisessa on hyvä olla teologisesti huolellinen, sillä raamatullinen sanoma voi heikentyä ja menettää kutsuvan voimansa. Kuolema tulkitaan tällöin toivon ja luottamuksen hetkeksi (*eksistentiaalinen sanan tulkinta*). Hyvän kuoleman esikuvana pidetään Jeesuksen kuolemaa ristillä, ja sitä seurasi uusi alku, ylösnousemus. Tämä rohkaiseva esikuva auttaa kristittyä suostumaan luottavaisesti kuolemiseen ja luopumiseen. Psalmin kuvaus viisaasta sydäimestä (Ps. 90:12) saa tulkinnan: ihminen elää luottavaisesti, iloisesti ja kiitollisesti jokaisessa elämänvaiheessaan.<sup>31</sup>

Keskiajalta periytyvässä kuoleamisen taidossa (*ars moriendi*) ja kirkkomme käsikirjoissa tulee esille kutsuva ja herättävä kuoleman kohtaaminen. Ensiksikin niissä pidetään tärkeänä, että ihminen on tietoinen kuoleman tarkoituksesta: ”Rakas, veljeni/sisareni! Jumala on tehnyt sinut sairaaksi. Älä lainkaan epäile, että se on tapahtunut sinulle hyväksi..., ettei sielusi tulisi kadotetuksi... Sen tähden hyvä veljeni/sisareni! anna itsesi Jumalan haltuun ja anna hänen tehdä sinulle pyhän tahtonsa mukaan! Hän kyllä tietää aikasi, milloin sinun on soveliaista erota tästä elämästä.”<sup>32</sup> Näin kuolemalla ja sen tuomalla erolla sekä pelolla on merkityksensä Jumalan johdatuksessa ja pelastuksen löytämisessä.

30 Maallistuneen ihmisen uskonnollisista rituaaleista ks. Wikström 1993, 72–75; Heikkinen 2016, 89–90; Ariès 1996, 747–753; Pajari 2014, 87–106.

31 Breit-Kessler 2023.

32 Sairasten oppimisesta 1979, 747.

Toiseksi tie kuoleman kokemuksen tuolle puolelle on yllättävä, sillä siihen voi kuulua kuolevan katsominen. Sitä on syytä arvostaa kuolemisen vakavuuden ja ylösnousemustoivon saamiseksi, kuten kirkollisten toimistusten oppaassa todetaan: "... vainajan katsominen auttaa kuoleman kohtaamisessa ja tukee surutyötä... Vainajan katsomisen yhteydessä voidaan käyttää Läheisen kuoltua -rukoushetken aineistoa."<sup>33</sup> Ortodoksisen kirkon perinteen mukaan hautauspalvelus toimitetaan niin, että arkku on avoinna, mikäli mahdollista. Katoliseen hautaukseenkin kuuluu *vigilia*, jossa ruumis on esillä näkemistä ja hyvästijättöä varten. Suomessa on säilynyt paikotellen ulosveisuuperinne, jossa arkun kansi avataan virrenveisuun aikana tapahtuvaa hyvästijättöä varten. Nykyisin tätä korostetaan psykologisen surutyön osana. Lapsellekin olisi hyväksi nähdä poismennyt vaikkapa vain kaukaa tai valokuvasta.

Kolmanneksi kuolema ja hautausprosessi kutsuvat itsetutkiskeluun. Lohdutuksesta ja toivosta sekä Jumalan haltuun pääsemisestä ei ole syytä puhua ilman pelastushistorian keskeistä vaihetta, pääsiäistä. Kuitenkaan Jumalan käsiin jääminen ja ylösnousemus eivät toteudu ilman henkilökohtaista tilintekoa ja tuomiota. Se näkyy Lutherin opettamassa kärsimysmeditaatiossa. Meditaation ensimmäisessä vaiheessa mietkelijä jakaa omatuntonsa Kristuksen kärsimyksen. Tämän jälkeen hän siirtää synnin ja kuoleman Kristuksen kannettavaksi ja vapautuu syyllisyydestä. Meditaatio huipentuu Isän rakkauden osallisuuteen.<sup>34</sup> Siten surun keskellä seurakunnan tulee laskeutua kärsivän Kristuksen kanssa tuomiolle, jotta Jumalan armollinen rakkaus olisi ainoa turva. Jos kaikki on hyväksyttyä, mikään ei ole anteeksiannettua, kuuluu kristillinen viisaus. Lutherin ajatuksen ymmärtämiseksi on syytä muistaa, että itsetutkiskelua kantaa Jumalan armo. Itsetutkiskelu surunkin aikana toteutuu nykyisessä hautaustoimituksessa, jossa voi olla synnintunnustus ja synninpäästö.

Hautausprosessi tekee palveluksen surevalle seurakunnalle, kun se auttaa kohtaamaan katovaisuuden. Kuolemanpelon voittamiseksi kirkon tulee puhua kuolemasta hautauspalveluksissaan rohkeasti ja syvällisesti. Tällöin kuolema nähdään tienä iankaikkiseen elämään ja tienä aitoon ajalliseen

33 Sinä olet kanssani 2006, 87.

34 Heikkinen 2017, 172–177; Braw 1999, 197–199.

elämään, ei sen kieltämiseen. Kuoleminen taito on nimittäin elämisen taitoa (*ars moriendi – ars vivendi*).

## 14.6 Symbolinen kieli palvelee surevan ihmisen hyvää

On mahdollista, etteivät jumalanpalveluksen *riitit*, menot, ja sanasto avaudu riittävästi surevalle seurakunnalle, vaan ne elävät omaa elämäänsä. Niinpä jo keskiajalla syntyi tarve luoda *symbolismi*, jonka avulla pyrittiin osoittamaan kansalle jumalanpalveluksen ja toimitusten merkitys.<sup>35</sup> Myös omassa perinteessämme arvostetaan symbolista esitystä; kuten tunnettua, Suomen uskonpuhdistaja Mikael Agricola oli *traditionalisti*, joka pyrki säilyttämään kirkon vanhaa perintöä.<sup>36</sup> Siksi kirkossamme on syytä pyrkiä ymmärtämään symbolisen kielen tarkoitusta ja käyttöä hautaustoimituksessa.

Hautaustoimitukset ovat luonteeltaan sakramentaalisia: ulkoinen kantaa näkymätöntä. Siksi niiden ymmärtämistä helpottaa sakramenttioppi. Se osoittaa, ettei sanan ja toimituksen näkyvän puolen välillä ole kilpailua, vaan ne vaikuttavat yhdessä. Tämä todetaan Augsburgin tunnustuksen sakramenttiopissa: sakramentit ovat merkki (*signum*) ja todistus (*testimonia*) Jumalan tahdosta. Jumala on läsnä ja toimii merkissä, jotta usko heräisi (*ad excitandam*) ja vahvistuisi (*ad confirmandam*) sakramentin vastaanottajassa. Uskon vahvistuminen toteutuu, kun sanan lupaus paljastetaan merkeissä, joissa vastaanottaja kokee sen aisteillaan. Sakramentin sana ja näkyvä aine palvelevat siten yhdessä Jumalan pelastustahdon tuntemista.<sup>37</sup> Sakramentin – samoin kuin hautaustoimituksen – erityisyys on siinä, että se jakaa inhimillisellä ja henkilökohtaisella tavalla sen, mitä evankeliumin sana julistaa kaikille kuulijoille.

Symbolinen esitys on siten hyväksyttyä ja luonnollista. Jäljellä on vielä kysymys, miten Jumalan ilmoituksen sisältöä ilmaistaan ja esitetään hautauspalveluksissa. Vastauksen lähtökohdaksi tulee *inkarnaatio*. Kirkko on lihaksi tulleen Sanan, ihmisen elämän ehtoihin syntyneen Jumalan Pojan,

35 Suntrup 1978.

36 Rimpiläinen 1971, 137–142.

37 Tunnustuskirjat 1990, 56; Augsburgin tunnustus XIII; BSELK 1979, 68.



kirkko. Samalla tavalla kuin opetuslapset kohtasivat hänet kaikilla aisteillaan, seurakunta seurustelee hänen kanssaan kuulemalla, katselemalla ja aiterioimalla. Sanan kuuleminen ei ole vain puhetta vaan myös laulua ja musiikkia. Vastaavasti silmän piiriin kuuluvat kuvan ja maalauksen lisäksi myös tekstiilit ja elekieli sekä toiminta.

Hautauspalveluksen keskeinen sakramentaalinen tapahtuma on haetaan laskeminen. Siinä on näkymätön puoli, Jumalan haltuun jättäminen (*commendatio Dei*), jota Luther on ilmaissut vertauskuvin. Käsi ja syli -käsitteet ilmentävät sanaan uskomista ja sanan haltuun jäämistä. Niillä kuvataan myös ”paikkaa”, johon vanhurskaan sielu pääsee kuoleman jälkeen. Rinnasteinen ilmaus kädelle ja sylille on unikamari tai makuuhuone. Luther kirjoittaa kristityn ”hyvästä paikasta”: uskova pääsee kuoleman jälkeen Jumalan haltuun tai ympäröimäksi ja hänen rakkautensa omaksi. Sanaan uskoessaan ihminen on osallinen sanan sisältämästä todellisuudesta, itse Jumalasta.<sup>38</sup> Tähän todellisuuteen rakastava seurakunta haluaa saattaa myös kuolleet jäsenensä.

Kristityn hautaaminen on siten salaisuus, *mysteri*: syvin alennus tekee mahdolliseksi osallisuuden Jumalasta. Järkeä ei voi täysin käsittää suurta ja mykistävää salaisuutta, minkä vuoksi toimituksessa on hyvä tarjota mahdollisuus hetken hiljaisuudelle mysteerin kokemista varten. Ruotsin kirkon toimituksessa hiljaiseen hetkeen kehoitetaan rippipuheen, siunaussanojen (*commendatio*) ja esirukouksen jälkeen.<sup>39</sup> Samoin Saksan yhdistyneen evankelis-luterilaisen kirkon (VELKD) kaavan mukaan hiljaisuus on psalmin ja hautauspuheen jälkeen.<sup>40</sup>

Nykyisessä hautaamisessa tulee esille symbolinen kieli, kun kaavan johdannossa viitataan sekä pääsiäiskynttilän että kulkueristin käyttöön. *Kirkollisten toimitusten oppaassa* mainitaan vielä, että arkku on mahdollista verhota siunaustoimituksen ajaksi arkkupeitteellä eli arkkualballa.<sup>41</sup> Muissa kirkoissa on muitakin symboleja, jotka liittyvät juuri kasteeseen. Englannin kirkossa on arkun pirsrottaminen vedellä, kun arkku tuodaan kirkkoon. Tähän vaiheeseen sisältyy tekstejä, joissa muistetaan vainajan kasteetta ja

38 Huovinen 1981, 250–254.

39 Begravning. Inledning 2023, 258.

40 Trauergottesdienst in der Kapelle und am Grab 2023.

41 Sinä olet kanssani 2006, 88.

rukoillaan vainajalle ylösnousemuselämää kaikkien pelastettujen joukossa. Samoin rukoillaan, että seurakunta eläisi parannuksessa ja pääsisi ylösnousemuksen iloon. Myös Raamattu voidaan asettaa arkulle. Tällöin lausutaan: "Jeesuksen Kristuksen, elävä ja katoamaton sana antaa uuden syntymän." Kun risti asetetaan arkulle, lausutaan: "Herra Jeesus Kristus, rakkaudesta N.N:ää ja jokaista meitä kohtaan kantoi syntimme ristille."<sup>42</sup> Symbolisen kielen käyttö voi olla vielä runsaampaa. Katolisessa kirkossa hautajaisten alussa on mahdollinen suitsutus eli ruumiin tuoksumus, jonka esikuvana on Jeesuksen ruumiin voitelemisen hautaamista varten.<sup>43</sup>

Myös uutta symbolista kieltä on syytä miettiä, kun ruumiin tuhkaaminen on yleistynyt. Kirkossamme on toimitus *Maahan kätettäessä*, ja sitä käytetään myös urnaa maahan laskettaessa. Tätä toimitusta tulisi tarkastella lisää liturgiikassa, kuten Saksan yhdistyneessä evankelis-luterilaisessa kirkossa (VELD) on tehty. Nimenomaan tuhkaamiseen liittyvää symboliikka auttaisi ymmärtämään arkun etäännyttämistä seurakunnan keskeltä tuhkaamista varten ja näin surevien neuvottomuutta voitaisiin helpottaa.<sup>44</sup>

Hautausliturgia täyttää tehtävänsä, kun se saa aikaan surevan seurakunnan osallisuuden. Tällöin katoaa ero katsojan ja liturgian sisällön väliltä. Sureva seurakunta kokee olevansa mukana itseään ja omaa kokemustaan suuremmissa todellisuudessa. Osallistuja ikään kuin asetetaan peliin, joka ottaa hänet mukaansa. Hautausliturgialla on näin kutsuva luonne.<sup>45</sup>

Luterilaisen uskon mukaan hautausliturgia synnyttää surevassa seurakunnassa autuaan ja iloisen vaihdon (*commercium admirabile*) ja hämmästyttävän näytelmän. Näillä Lutherin luomilla käsitteillä halutaan ilmaista, että pyhässä toimituksessa on kyse eräänlaisesta vakavasta leikistä. Siinä seurakunta luopuu omista teoistaan ja päämääristään ja sallii Jumalan tehdä tahtonsa. Tällöin Kristuksen ja uskovan välille syntyy yhdistyminen (*unio*), jossa Kristuksen ominaisuudet – pyhyys ja vanhurskaus – luetaan ja tulevat syntisen ominaisuuksiksi. Samanaikaisesti syntisen ominaisuudet – saastaisuus ja syyllisyys sekä kuolema – luetaan ja ne tulevat Kristuksen ominaisuuksiksi. Kristus siirtää kaiken itsellään olevan surevalle ja

42 Funeral. Ministry at the Time of Death.

43 Seaman 2023.

44 Bobert 2023.

45 Spirituaaliteetin tutkimuksessa puhutaan tekstin (*rituksen*) peliin osallistumisesta. Larsen 2016, 61–62.

kuolevalle, joka puolestaan antaa hänelle itsensä ja taakkansa. Vaihdoissa ja yhdistymisessä Kristuksen pelastuskuva ottaa kristityn sisimmän hallintaansa ja omakseen ja muovaa sitä. Tätä iloa kristillinen hautauspalvelus voi olla. Sen päämääränä on luoda yhteys Kristukseen ja tulevaan autuuteen.<sup>46</sup>

Autuas vaihto edellyttää hautausprosessille tiettyä sisältöä. Toimituksia ja palveluksia ovat rukous kuolinvuoteella, rukous kuoleman tapahduttua, sanomakellorukous, saattaminen, hautaan siunaaminen, haudan pyhittämisrukous, muistotilaisuus, jumalanpalveluksessa muistaminen ja jälkimuisto. Niiden tulee asettaa Kristuksen kuva surevan seurakunnan silmien eteen katsottavaksi. Luther kirjoittaa tästä Isä meidän -rukouksen leipärukouksen selityksessä: ”Mikään saarna tai oppi, joka ei tuo meille Jeesusta Kristusta eikä *kuvaa häntä eteemme* (kursivointi JH), ei ole sielujemme jokapäiväinen leipä eikä ravinto. Se ei voi myöskään auttaa missään hädässä eikä ahdistuksessa.”<sup>47</sup> Kristus on siten läsnä puhutussa sanassa ja liturgisessa symboliikassa. Tämä tekee mahdolliseksi sen, että hänestä muodostuu surevan ihmisen sydämessä sisäinen kuva. Näin toteutuu kristityn osallisuus Kristuksesta ja pelastuksesta. On tärkeää, ettei kuolemaa tarkastella ilman mieleen piirtyvää kuvaa Kristuksesta. Niin Luther varoittaa epäviisaasta tarkastelusta. Hän näkee siinä Paholaisen herättämän kiusauksen, johon lankeamista surevan ihmisen heikko luonto helpottaa:

Kuolema tulee suureksi ja pelottavaksi sen vuoksi, että heikko ja arka luonto sisäistää (*in sich bildet*) tämän kuvan liian syvällisesti, pitää liian paljon sitä silmiensä edessä. Paholainen ohjaa siihen, että ihminen tarkastelisi sen kamalaa käytöstä ja kuoleman kuvaa syvällisesti, huolestuisi näkemästään ja tulisi heikoksi ja epäileväksi... Hän pyrkii ajamaan heikon luonnon pelkoon kuoleman edessä elämän rakastamiseen ja suruun. Tällöin ihminen, jota raskautetaan paljon sellaisilla ajatuksilla, unohtaisi Jumalan, pakenisi kuolemaa ja vihaisi sitä ja näin lopulta tulisi Jumalalle tottelemattomaksi ja pysyisi tottelemattomuudessa.<sup>48</sup>

46 Martikainen 1989, 140–146.

47 Luther 1982, 73.

48 Luther 1983a, 18 (6).

## 14.7 Seurakunnan osallistuminen hautausliturgiaan

Jumalan läsnäolo ja pelastus välittyvät siten surevalle seurakunnalle sanassa sekä sitä havainnollistavissa vertauskuvin ja eleissä. Mikä merkitys on tämän jälkeen surevan seurakunnan osallistumisella?

Reformaatiota edeltävältä ajalta nousee tarve pohtia, miten hautustoimitus olisi enemmän kuin ulkoinen teko. Keskiajan lopulla Johannes Tauler ja *devotio moderna* (Tuomas Kempiläinen) varoittivat, että kristityn teoista voi tulla jopa epäjumala. Näin tapahtuu, kun kristityt pitäytyvät hengellisiin harjoituksiinsa ja asettavat ne itsensä ja Jumalan väliin. Kuten tunnettua, myös Luther opetti, ettei ihminen pääse teoillaan Jumalan luokse.<sup>49</sup>

Kun puhutaan seurakunnan osallistumisesta, on syytä pitää mielessä *riitoksen* merkitys. Se saa sisältönsä hautustoimituksen sakramentaalisesta luonteesta.<sup>50</sup> Tämä tarkoittaa, ettei ihminen kykene tavoittamaan Jumalaa ja hänen apuansa. Ihmisen voimattomuutta voidaan verrata turbiineihin, jotka muuttavat veden pyörimisenergiaksi. Kun valtavat vedet virtaavat turbiineihin, ne tulevat käyttökelvottomiksi. Samoin hautaan siunaamisen jumalallinen asia on ihmiselle liian todellinen.

Hautustoimituksen haastava lähtökohta tulee esille, kun tarkastellaan surevan seurakunnan osallistumista. *Kirkollisten toimitusten oppaassa* korostetaan, ettei toimituskeskustelusta tule jättää pois hengellistä sanomaa, joka avautuu uskossa.<sup>51</sup> *Partisipaatio*, osallistuminen, ei tarkoita siten vain seurakunnan ulkoista aktiivisuutta. Toimituksessa on kyse mysteereistä, jotka tunnetaan uskolla ja joilla on yhteys arkiseen elämään, suruun ja kuolemiseen.<sup>52</sup> Koska seurakunnan osallistuminen ei ole vain ulkoista aktiivisuutta, papin tulee avata liturgian merkitystä hautustoimitukseen osallistujille. Tällöin toteutuu sisällöstä muotoon -periaate eli sisältölähtöisyys, jota on pyritty noudattamaan kirkollisten toimitusten uudistuksessa.<sup>53</sup>

49 Heikkinen 2017, 101–111.

50 Kirkollisten toimitusten sakramentaalisesta luonteesta ks. Kopperi & Saarinen 2022, 191–198.

51 *Sinä olet kanssani* 2006, 15, 17.

52 *Sacrosanctum consilium*. Constitution on Sacred Liturgy 2021.

53 Hytönen 2005, 32–59.

Hautaan siunaamisessa on läsnä sureva ja muisteleva seurakunta. Tällaisen tilanteen huomioon ottaminen ilmenee siinä, että aktiivisuus voi olla samanlaista kuin opetuslasten käyttäytyminen ensimmäisen ehtoollisen vieton aikana. He istuivat ja unohtivat omat tekonsa seuratessaan, mitä Kristus sanoi ja teki. Samalla tavalla sureva seurakunta saa unohtaa tekemisensä ja tarkata vain Kristuksen tekoja.<sup>54</sup>

Kaikkien ei ole mahdollista osallistua fyysisesti hautauspalvelukseen. Poissaoleville on kuitenkin tarjolla osallistumisen mahdollisuus. Koronaviruksen aikana rajoitettiin lähikontakteja ja yhdeksi hautajaisiin osallistumisen tavaksi tuli virtuaalinen osallistuminen. Tämä antoi mahdollisuuden rakentaa etäyhteyden välityksellä rituaalista tilaa, jossa syntyi surevien yhteys. Tätä pidettiin hyvänä, ja osallistuminen rituaaliin koettiin tärkeämpänä kuin hautajaisten, hautaamisen ja muistotilaisuuden fyysinen paikka. Kuitenkin mieltä vaivasi se, ettei ruumiillinen osallistuminen valmisteluihin ja vainajan katsomiseen ollut mahdollista.<sup>55</sup>

Koronaviruksen aikana toteutunut etäyhteyden avautuminen tapahtumaan synnyttää tarpeen pohtia teologisesti osallistumisen luonnetta. Kirkon opin ja hengellisen elämän valossa fyysinen ja hengellinen osallistuminen on ensisijaista, kuten luterilaiset *Tunnustuskirjat* opettavat sakramentin nauttimisesta. "... Kristuksen ruumiin ja veren nauttiminen ei tapahdu pelkästään hengellisesti, uskolla, vaan myös suulla."<sup>56</sup> Tämä sakramentin vastaanottamista koskeva opetus on sovellettavissa kirkon elämään, siis myös hautauspalveluksiin. Mutta miten sakramentin nauttiminen tapahtuu, jos ei ole mahdollista nauttia sitä suulla? Kysymys laajenee koskemaan myös hautauspalvelukseen osallistumista silloin, kun fyysinen läsnäolo ei ole mahdollista.

Maamme evankelis-luterilaisen kirkon piispat ovat keskustelleet poikkeustilanteesta, jossa ehtoollista ei voi nauttia fyysisesti. Heidän mukaansa sanoma Ylösnousseesta Kristuksesta luo toivoa – myös silloin, kun seurakunnan jäsen ei voi esteen takia polvistua Herran pöytään. Piispat muistuttavat, että kirkon perinteessä, myös eräissä reformaation kirkoissa, tunnetaan ehtoollisen nauttiminen hengellisellä tavalla (*manducatio*

54 Hardt 1992, 70–75; Sasse 1977, 83–85.

55 Vähäkangas 2023.

56 *Tunnustuskirjat* 1990, 443. Yksimielisyydenohje, Tiivistelmä, VII Kristuksen Pyhä Ehtoollinen, kohta 6. BSELK 1979, 799.

*spiritualis*). Ihminen, joka ei voi syystä tai toisesta tilapäisesti ottaa vastaan Kristuksen ruumista suullaan, kuitenkin kaipaa ehtoollista ja tahtoo ottaa hänet vastaan sydämellään.<sup>57</sup>

Sakramentin – myös sakramentaalisen hautauspalveluksen – hengellisessä nauttimisessa on kyse pelastustekojen *anamneesista*, jossa on kaksi puolta: ensiksi pelastustekojen läsnäolo ja toiseksi psykologinen muistaminen. Muistamisessa korostuu asian mieleen palauttaminen, mikä ei ollut vierasta Lutherillekaan. *Kirkon Baabelin vankeudesta* -kirjassa (1520) hän asettaa muistamisen sisällöksi Kristuksen lupauksen mietiskelyyn.<sup>58</sup> Siinä on kyse Kristuksen sanojen tarkkaavaisesta ”märehtimisestä” ja mielessä pitämisestä. Muistaminen ei ole kuitenkaan irrallaan Kristuksen todellisesta läsnäolosta leivässä ja viinissä. Tämän tarkastelun jälkeen on mahdollista arvioida virtuaalista osallistumista hautauspalvelukseen. Se ei korvaa fyysistä osallistumista. Toimituksesta poissaoleville on silti tarjolla hengellinen osallistuminen, jota voi harjoittaa silloin, kun ruumiillinen osallistuminen ei ole mahdollista.

Kirkon on syytä kiinnittää huomio omassa kuolemakulttuurissaan, rituaalisen, fyysisen ja henkisen tilan ymmärtämisessä, perinteisen hautauskulttuurin muutokseen. Suomalaiset ovat siirtymässä ilman koronaviruksen antamaa herätettä abstraktiin, lähinnä ajatuksissa ja tunteissa tapahtuvaan kuolemasuhteeseen.<sup>59</sup> Tämä kehitys antaa syyn korostaa fyysisen osallistumisen merkitystä. Sinänsä hyvä henkinen osallistuminen kaipaa täydennystä, kuten hautauspalveluksista poissa olleet usein kokevat. Jotakin tärkeää jää puuttumaan: osallistuminen arkun kantamiseen, kenties haudan luominen umpeen tai haudan peittäminen, muistotilaisuus ateriointiin, muistotilaisuudessa vainajan muistaminen ja surevien keskustelut.

## 14.8 Kirkollista itsetutkistelua

Hautaan siunaaminen tarjoaa surevalle seurakunnalle mahdollisuuden ylittää oma kokemusmaailmansa. Muutos koskee myös kirkkoa, joka ilmaisee

57 Jolkkonen 2023.

58 Jolkkonen 2004, 301–310.

59 Pajari 2014, 87–106, lainaus s. 104.

toimituksessa raamatullista ylösnousemussanomaa. Kirkon tulee tiedostaa, ettei se kykene täysin ilmaisemaan hautauksen tarkoitusta. Tämä edellyttää paluuta yhä uudelleen lähteille. Varsinkin uusien haasteiden äärellä on vaarana poiketa oikeasta ylistyksestä ja oikeasta opista. Hautausprosessin uudistamisessa on kyse myös johdonmukaisuudesta ja jatkuvuuden säilyttämisestä. Näin tulee tilaa hautustoimituksen pastoraaliselle kritiikille.<sup>60</sup> Otan seuraavaksi esille kaksi nykyisestä tilanteesta nousevaa kysymystä.

### 14.8.1 Tuhkan paikka

Urnahautaus kutsuu kirkkoa palauttamaan mieleen kristittyjen taivastoivon. Apostolisessa uskontunnustuksessa lausumme: ”uskon... ruumiin (kursiivi JH) ylösnousemuksen ja iankaikkisen elämän”.

Kuoleman jälkeinen pelastus tarkoittaa siten ruumiillista tilaa. Pelastettu ihminen tulee Kristuksen kirkastuneen ruumiin kaltaiseksi (Fil. 3:21). Tämän uskon tulisi näkyä ja kuulua hautajaisissa ja hautaamisessa. Luomiskertomuksenkaan valossa ei ole mahdollista ajatella, että taivaan todellisuus olisi pelkästään sielun tila. Voimme kyllä puhua ruumiista irtautuneesta sielusta, mutta sielu odottaa ruumiin ylösnousemusta ja on kuoleman jälkeen suuntautunut sitä kohti. Lopullisessa tilassa – kuolleiden ylösnousemuksessa – sielu liittyy jälleen ruumiin kanssa. Ihminen on kokonaisuus: ajallisesti päättyneen elämän ja tulevan elämän välillä on näin koko inhimillisen elämän jatkuvuus (1. Tess. 5:23). Miten kristillinen taivastoivo ilmenee tuhkaamiskäytännössä?

Urnahautauksen yleistyessä useilla hautausmailla on arkkuhautapaikojen lisäksi tuhkan sirottelualue.<sup>61</sup> Tuhka haudataan alueelle ilman uurnaa tai uurnassa. Muistolehtoon haudattujen nimet merkitään nimikilvellä yhtenäiseen muistoseinään. Tätä käytäntöä tulisi arvioida ja kysyä, miten siinä näkyy usko ruumiin ylösnousemukseen. Varhaisista ajoista lähtien kristillinen yhteisö on muistanut uskovia vainajia ja mietiskellyt heidän elämäänsä määrättyillä hautapaikoilla.

Urnahautauksen haaste on myös siinä, että se voi ilmentää ja jopa tuoda tietoisesti esille katsomuksia, jotka ovat vieraita kristilliselle

60 Brodd 1989, 54–55.

61 Hautaus ja hautapaikka 2023.

ylösnousemususkolle. Niiden mukaan ihminen siirtyy kuoleman jälkeen kaikkeuteen (*panteismi*), osaksi luontoa (*naturalismi*) tai katoaa olemattomaksi (*nihilismi*). Näiden käsitysten välttämiseksi roomalais-katolisessa kirkossa ei sallita tuhkan sirottelua ilmaan, maahan tai mereen.<sup>62</sup>

Vallitsevaa käytäntöä on vaikea muuttaa, mutta tiedotuksessa ja opetuksessa voidaan kertoa ruumiin ylösnousemuksesta sekä ihmisen tarpeesta muistaa vainajaa määrättyssä paikassa. Samoin hautausliturgian ilmauksiin on syytä kiinnittää huomiota.

Tuhkaukseen liittyy toinenkin kysymys. Sen yleistyessä on syntynyt tapa, jonka mukaan vainaja ensin tuhkataan ja sitten siunataan. *Kirkollisten toimitusten oppaan* mukaan hautaan siunaaminen tapahtuu ennen tuhkausta, mutta jos ”painavat syyt puoltavat päinvastaista menettelyä, ei siihen ole estettä”. Piispainkokous (syyskuussa 2017) ei tehnyt muutosta tuhkaamisen ja siunauksen keskinäiseen järjestykseen, mutta tarkensi ohjeistusta:

Ensiksi painavat syyt voivat liittyä maantieteellisestä etäisyydestä johtuvaan vainajan kohtuuttoman pitkään kuljetusmatkaan. Toiseksi painavana syynä voi olla terveyshaittojen ehkäiseminen, kuten esimerkiksi silloin, kun kyseessä on pitkään kuolleena ollut vainaja tai pelätään tartuntavaaraa. Kolmanneksi mainitaan ”muut painavat tapauskohtaiset syyt”, joita on vaikea määritellä tarkasti.<sup>63</sup>

Kristillisen perinteen mukaan vainaja siunataan hautaan ennen mahdollista myöhemmin tapahtuvaa tuhkausta. Esikuvana on Jeesuksen hautaaminen ja kuolleista nouseminen. Kirkon vuosisataisen kokemuksen mukaan on perusteltua, että vainajan ruumis on konkreettisesti läsnä siunaustilaisuudessa. Tämä tulee esille ortodoksisessa hautaan siunaamisessa; vainajan siunaus toimitetaan arkku avoimena. Hän on omaistensa ja rakkaitensa ympäröimänä näkyvästi läsnä. Siunauksen jälkeen omaiset ja läheiset jättävät jäähyväiset avoimen arkun äärellä.<sup>64</sup>

Tuhkaamiskäytäntöä tulisi määrittää virsikirjan hautausvirsi 242. Sitä voi pitää ohjeellisena, sillä (virsi)rukous ilmenee uskossa ja liturgiassa (*lex orandi – lex credendi*). Virsi alkaa sanoilla Jo vaietkoon vaikerrus, itku, ja se on alun perin espanjalaiselta Aurelius Prudentiukselta (348 – n. 405). Siinä

62 Instruction ad resurgendum cum Christo, 2016.

63 Piispainkokous 2017.

64 Häkkinen 2023.



lauletaan ruumiin hautaan laskemisesta ja ruumiin kirkastumisesta. Syys-tä voidaan sanoa: ”Niin kauan kuin kirkkomme hoitamissa hautauksissa tämän sisältöinen virsi kaikuu, olemme oikealla tiellä...” (Jaakko Haavio).<sup>65</sup>

Olisi syytä painottaa myös sitä, että kirkon ja seurakuntien tulee jatkosakin tarjota ihmisille mahdollisuus arkkuhautaukseen.

### 14.8.2 Kirkkoon kuulumattomien hautaus

Kuten kirjoituksen johdannossa totesin, Suomen hautauskäytännöissä on tapahtunut eriytymistä. Silti perinteisellä hautauksella on keskeinen asema. Tämä näkyy siinä, että toisinaan kirkkoon kuulumattomien vainajien omaiset pyytävät kirkolta hautaustoimitusta. Joskus vainaja on kieltänyt eläessään kirkollisen toimituksen ja papin läsnäolon hautajaisissaan. Yhä lisääntyvä on myös niiden kirkkoon kuulumattomien määrä, jotka ovat eronneet kirkosta. Kuitenkin he elävät jollakin tavalla kirkollisessa yhteydessä. Pappi voi joutua jopa tilanteisiin, joissa sukulaiset kieltävät kirkkoon kuuluvan omaisensa kirkollisen siunaamisen. Ja muitakin hyvin erikoisia tilanteita voi syntyä moniarvoisessa yhteiskunnassa, varsinkin kaupungeissa.<sup>66</sup>

Nykyisen kirkkojärjestyksen mukaan kirkkoon kuulumaton henkilö siunataan hautaan, jos omaiset tai muut vainajan hautauksesta huolehtivat henkilöt sitä pyytävät. Siunausta ei kuitenkaan toimiteta, jos vainaja on selvästi ilmaissut tahtovansa toisin tai jos pappi sielunhoidollisessa keskustelussa tai muulla tavoin saamansa käsityksen nojalla katsoo, ettei kirkolliseen hautaan siunaamiseen ole riittäviä perusteita.<sup>67</sup> Jos vainajan kielteinen kanta on tiedossa, siunausta ei tule toimittaa, vaikka omaiset tätä toivoisivat.<sup>68</sup> Ratkaisun tekeminen voi olla hankala, sillä vainajan tahtoa on usein vaikea osoittaa. Myös teologinen ongelma on olemassa. Voidaanko kirkosta eronnut kastettu haudata kirkon järjestyksen mukaan ja mikä on tämän käytännön viesti seurakunnan jäsenille? Tällainen toimitus ilmentäisi sitä, ettei kirkkoon liittymisellä tai siihen kuulumisella ole merkitystä uskon

65 Väinölä 2023.

66 Hautatahdon haasteellisesta toteuttamisesta nykyisin Suomessa ks. Vähäkangas & Mäki-Petäjä-Leinonen 2020.

67 KJ 3:14 §.

68 Sinä olet kanssani 2006, 85.

kannalta. Päätöksentekoa ei helpota sekään, että seurakunnan tulisi tuoda ilosanoma ulkopuolisillekin.

Vaikeaan kysymykseen on kiinnitetty huomiota, sillä piispainkokous käsitteli kirkkoon kuulumattomien hautausta (2009) ja esitti näkemyksen, jonka mukaan siunaustoimituksen tehtävänä on lohduttaa omaisia. Siksi myös kastamaton voidaan siunata eikä vainajaa edellytetä kirkon jäseneksi. Asian vaikeutta kuvaa se, että piispainkokouksen asettama työryhmä muistutti, ettei muissa kirkoissa kirkkoon kuulumatonta siunata. Tämä havainto pitää paikkansa, tosin ei yksiselitteisesti.<sup>69</sup>

Ruotsin kirkossa oikeus kirkon järjestyksen mukaiseen hautaukseen on vain kirkon jäsenillä. Seurakunnan kappelia voidaan silti käyttää muutakin kristillistä hautausseremoniaa varten. On myös mahdollista saada seremonia, jossa ei ole kristillisiä symboleja. Ei-kristillinen hautausseremonia voidaan muovata omien toiveiden mukaan, ja omaiset itse voivat sen toimittaa. Lisäksi on mahdollista haudata ilman hautajaisseremoniaa (*direktbegravning*).<sup>70</sup> Norjan kirkon opetuksen mukaan kirkollista hautausta ei yleensä toimiteta, jos henkilö on eronnut kirkosta. Jos omaiset toivovat kirkon osallistuvan hautajaisiin, pappi voi toimittaa kirkollisen hautauksen.<sup>71</sup> Tanskan kirkon opetuksen mukaan henkilö, joka ei ole kansankirkon jäsen, ei voi tulla kirkollisesti haudatuksi tai tuhkatuksi eikä pappi voi avustaa seremoniassa. Näihin tapauksiin on olemassa ei-kristillinen seremonia (*borgerlig ceremoni*).<sup>72</sup>

Vielä, ortodoksit eivät siunaa hautausta varten muita kuin kirkon jäseniä. Kirkosta eronneelle voidaan pitää *panihida* eli vainajan muistopalvelus ennen hautausta. Se on luonteeltaan rukous: ”Saata, oi Kristus, sinun palvelijasi sielu lepoon, pyhien joukkoon, missä ei ole kipua, ei surua eikä huokauksia, vaan on loppumaton elämä.” Varsinkin seka-avioliitossa *panihidaa* pyydetään luterilaiselle puolisolle. Ei-ortodoksi voi olla myös muun kirkon jäsen, tai olla kuulumatta mihinkään kirkkoon.<sup>73</sup>

69 Piispainkokouksen ohje kirkkoon kuulumattomien hautaan siunaamisesta 2009.

70 Olika kulturers traditioner och ceremonier vid begravningar 2023.

71 Bestemmelser om medlemskap 2023.

72 Medlemskap. Om folkekirken 2023.

73 Metropolliitta Ambrosius 2023.

Englannin kirkko määrittelee, että hautauspalvelus on tarkoitettu kastetuille ja niille, jotka tunnustavat kristillistä uskoa. Toimituksen osia voidaan käyttää muissa tilanteissa.<sup>74</sup> Katolisessa kirkossa katoliset hautajaiset kuuluvat kaikille kirkon jäsenille, myös niille, jotka eivät ole osallistuneet säännöllisesti messuun. Se, joka ei ole katolilainen, voi saada katoliset hautajaiset, jos perhe pyytää sitä. Tavallisena perusteena on se, että vainaja on ollut naimisissa katolilaisen kanssa tai on tulossa katolilaiseksi.

Saksan yhdistyneessä evankelis-luterilaisessa kirkossa (VELKD) kirkollisen hautauksen pääsääntöisenä edellytyksenä on vainajan jäsenyys kirkossa. Tietyissä poikkeustapauksissa kirkkoihin kuulumattoman vainajan kirkollinen hautaus voi tapahtua viiden eri perusteen nojalla: Ensiksi kirkon jäsen esittää toivomuksen kirkollisesta hautauksesta ja tärkeät sielunhoidolliset syyt puoltavat sitä. Toiseksi vainaja ei ole ilmaissut elämänsä aikana toimituksen vastaista näkemystä. Kolmanneksi vainajan suhde kirkkoon ja seurakuntaan puolustaa kirkollista hautausta. Neljänneksi hautauspalveluksen aikana on mahdollista olla rehellinen vainajaa ja hänen kirkkosuhdettaan kohtaan. Viidenneksi kirkollista hautausta voidaan perustella uskottavasti seurakunnan jäsenten edessä.<sup>75</sup>

Kirkkojen hautauskäytännöstä voi päätellä, että niissä toteutuu *inkluisio*. Raamatun keskeinen sanoma on, että Jumala haluaa koota kaikki ihmiset ja kansat perheekseen. Kirkkokin sulkee kaikki kansat yhteyteensä hautaan siunaamisessa. Tämä ilmenee siinä, että kirkko rukoilee kaikkien puolesta ja tukee jäseniään kaikissa vaiheissa. Inkluisio, kaikkien kutsuminen, ei ole kuitenkaan riittävä ja ainoa perusta kirkon toiminnassa. Myös *ekskluisio*, täydestä toimituksesta sulkeminen, voi ilmaista rakkautta. Näiden molempien periaatteiden toteutumista on syytä vielä selvittää.

### 14.8.3 Entä laupeuden osoittaminen?

Alkukirkon aikana kristityt huolehtivat niistä vainajista, joilla ei ollut omaisia tai muita läheisiä. Tämä vaikutti myönteisesti kristittyjen maineeseen. He perustelivat huolenpitoa sillä, että hautaaminen oli yksi laupeudentyö (Matt. 25:31–46). Kahdeksas ja yhdeksäskin laupeuden teko tunnetaan: niitä ovat

74 Regarding Christian Death and Burial 2023.

75 Sterbe- und Trauerbegleitung, Bestattung 2022.

surevien lohduttaminen ja kuolevan rinnalla kulkeminen (kuolevan saatto). Yhdessä apokryfikirjassa, Sirakin kirjassa, on kehoitus: "Ole antelias ja armelias kaikille eläville, kuolleitakaan älä kiellä huolenpitoasi. Älä vetäydy pois itkevien luota vaan sure yhdessä surevien kanssa." (7:33–34). Toisessa apokryfikirjassa, Tobitin kirjassa, sen päähenkilö Tobia tunnustaa: "Annoin ruokaa nälkäisille ja vaatteita alastomille, ja jos näin jonkun kansastani makaavan kuolleena, Niniven kaupunginmuurin ulkopuolelle heitetynä, hautasin hänet." (1:17).<sup>76</sup>

Edelleen kaikkiin ihmisiin kohdistuvaa laupeuden harjoitusta voidaan selvittää *empatian* valossa. *Kirkollisten toimitusten oppaassa* korostuu surevien ihmisten kuunteleminen. Seurakuntalaisia on rohkaistava ilmaisemaan kysymyksiä, ajatuksia ja tunteita, ja heitä on myös aktiivisesti kuunneltava.<sup>77</sup> Kuuntelemiseen sopii Raamatun kertomus laupiaasta samarialaisesta: "... hänen tuli tätä (ryöstettyä miestä) sääli." Empatian eli armollisuuden avulla on mahdollista päästä sisälle toisen suruun ja iloon. Silti empatia ei ole vain osallisuutta toisen suruun, vaan siihen sisältyy mahdollisuus osoittaa toivo, jota sureva ei vielä näe. Empatian lisäksi voidaan puhua pastoraalisesta huolenpidosta. Se kohdistuu niihin, joilla on kriisejä, yksinäisyyttä, menetyksiä, surua ja ihmissuhdeongelmia. Nämä tilanteet antavat kirkon paimenille mahdollisuuden rohkaista ja kuunnella. Tässäkin yhteydessä huolenpitoon kuuluu neuvonta ja ohjaus.<sup>78</sup>

Huolenpidon luonnetta selvittää vielä tuttu käsky "rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi". Sanat "niin kuin itseäsi" vaativat selitystä. Augustinuksen mukaan ihminen ei rakasta aidosti itseään, ellei hän rakasta Jumalaa, joka on hänet luonut. Siten rakastamme itseämme aidosti, kun opimme rakastamaan Jumalaa. Näin Jumalan rakastamisesta avautuu aito itserakkaus, joka tulee lähimmäisen rakkauden esikuvaksi. Kun rakastamme Jumalaa yli kaiken, lähimmäisen rakastaminen johtaa häntä Jumalan yhteyteen. Näin hyvä ylittää pelkän itsen rakastamisen.<sup>79</sup> Luther selittää *Kristityn vapaudesta* -kirjassa Augustinukseen liittyen, miten kristitty rakastaa lähimmäistään niin kuin itseään. Hän tarvitsee rakastamiseen uskon, jossa hänet johdetaan

76 Fallberg Sundmark 2016, 111–119.

77 Sinä olet kanssani, 14–17.

78 Bernhard von Clairvaux 1994, 248.

79 van Bavel 1999, 509.

itsekkään rakkauden yläpuolelle Jumalaan (*fährt er über sich in Gott*). Hänestä lähtee liikkeelle lähimmäisen rakastaminen: uskova pysyy silloin Jumalassa ja jumalallisessa rakkaudessa ja ohjaa lähimmäistä nauttimaan Jumalasta ja palvomaan yksin häntä.<sup>80</sup> Näin ymmärretty lähimmäisrakkaus ylittää pelkän hyväksymisen, sillä asettuminen toisen tilaan sisältää myös Jumalan yhteyteen opastamisen.

Mielestäni edellä esitetty laupeuden tarkastelu vahvistaa käsitystä, jonka mukaan kirkkojen tulee osoittaa laupeutta kaikkia ihmisiä kohtaan hautaan siunaamisessa. Laupeuden osoittaminen ilmenee siten, että toimituksesta valitaan osia, jotka ovat rukousta ja Jumalan sanaa (*inkluisio*). Tällainen palvelus eroaa kristilliseen uskon perustuvasta hautaan siunaamisesta (*ekskluisio*). Tämän vaihtoehdon pois jättäminen kertoo kirkon halusta ohjata lähimmäistä omien kokemusten ja päätösten tuolle puolelle Jumalaan, uskoon ja kirkon jäsenyyteen.

80 Luther 1983b, 263 (30).

# Kirjallisuus

## **Ariès, Philippe**

1996 Geschichte des Todes. Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen und Una Pfau. Darmstadt.

## **Barron, Robert**

2015 Exploring Catholic Theology: Essays on God, Liturgy, and Evangelization. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.

2016 The Priority of Christ. Toward a Postliberal Catholicism. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.

2020 Renewing Our Hope. Essays for the New Evangelization. Washington, DC: The Catholic University of America Press.

2021 And Now I See. A Theology of Transformation. Park Ridge, Il: Word on Fire Academic.

## **van Bavel, Jan**

1999 Love – Augustine through the Ages: An Encyclopedia. By Allan D. Fitzgerald (Editor). Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

## **Bernhard von Clairvaux**

1994 Totenpredigt auf Humbert. – Bernardin Schellenberger, Bernhard von Clairvaux. Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts. Christian Möller (Hg). Band 1. Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht.

## **Begravning. Inledning**

2023 Kyrkohandbok för Svenska kyrkan Del I. <https://www.svenskakyrkan.se/filer/1374643/Kyrkohandboken%20del%20I%202022%20utan%20noter.pdf> (viitattu 7.6.2023).

## **Bestemmelser om medlemskap.**

2023 <https://www.kirken.no/nb-NO/om-kirken/minside/om-medlemskapet/bestemmelser-om-medlemskap/> (viitattu 20.5.2023).

### **Bobert, Sabine**

2023 Die neuen Entwicklungen der Bestattungskultur aus theologischer Sicht, 3.4. <https://www.theol.uni-kiel.de/de/professuren/pt-bobert/team/bobert/publikationen/dateien-publikationen-bobert/Bestattungskultur.PDF> (viitattu 13.1.2023).

### **Breit-Kessler, Susanne**

2023 Jede Lebensphase bewusst leben. Bestattung. Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern. <https://bestattung.bayern-evangelisch.de/christliche-hilfen/symbolik.php> (viitattu 25.1.2023).

### **Braw, Christian**

1999 Mystiken arv hos Martin Luther. Skellefteå.

### **Brodd, Sven-Erik**

1989 Pastoralteologisk praxis. Om kyrkligt liv och arbete i en urbaniserad miljö. Sundbyberg.

### **BSELK**

1979 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. 8. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

### **Du bist mir täglich nahe**

2006 ... Sterben, Tod, Bestattung, Trauer - Eine evangelische Handreichung für Menschen, die trauern und für die, die sie in ihrer Trauer begleiten. Hannover: VELKD. [Broschuere-fuer-Trauernde-EKD.pdf \(toelz-evangelisch.de\)](#) (viitattu 28.9.2023).

### **En "riktig" begravning.**

2023 Förändringar i begravningsseden inom Svenska kyrkan 2010–2020. [https://www.svenskakyrkan.se/filer/1718397/9913\\_SK21175\\_Begravningsbok\\_tillg.pdf](https://www.svenskakyrkan.se/filer/1718397/9913_SK21175_Begravningsbok_tillg.pdf) (viitattu 7.6.2023).

### **Fallberg Sundmark, Stina**

2016 Gillen i svensk medeltid – organiserad gemenskap för levande och döda. – Doften av rykande veckor. Reformationen ur folkets perspektiv. Fredrik Heiding S.J. & Magnus Nyman (Red.). Skellefteå.

### **Funeral. Ministry at the Time of Death**

2023 <https://www.churchofengland.org/prayer-and-worship/worship-texts-and-resources/common-worship/death-and-dying/funeral> (viitattu 20.3.2023).

### **Hardt, Tom G.A.**

1992 Altтарin sakramentti. Luterilainen oppi ehtoollisesta. Suom. Matti Aaltonen. Pieksämäki: SLEY-kirjat.

### **Hautaus ja hautapaikka**

2023 <https://evl.fi/perhejuhlat-ja-pyhat/hautajaiset-ja-suru/> (viitattu 4.2.2023).

### **Heikkinen, Jouko M. V.**

2016 Kuolema – tie elämään. Rovaniemi: Väyläkirjat.

2017 Kesytetty kuolema. Martti Luther opastaa kuolemaan iloisesti. Rovaniemi: Väyläkirjat.

### **Huovinen, Eero**

1981 Kuolemattomuudesta osallinen. Martti Lutherin kuoleman teologian ekumeeninen perusongelma. Helsinki: Suomalainen teologinen Kirjallisuusseura 130.

### **Hytönen, Maarit**

2005 Kirkollisten toimitusten teologia. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

### **Häkkinen, Seppo**

2023 Vainajan ruumiin vai tuhkan siunaaminen? <https://www.mikkelinpiispa.fi/kirjoitukset/vainajan-ruumiin-vai-tuhkan-siunaaminen/> (viitattu 7.8.2023).



## Instruction ad resurgendum

- 2016 Instruction ad resurgendum cum Christo regarding the burial of the deceased and the conservation of the ashes in the case of cremation. Vatican, Congregation for the Doctrine of Faith, 25.8.2016. [Instruction Ad resurgendum cum Christo regarding the burial of the deceased and the conservation of the ashes in the case of cremation \(15 August 2016\) \(vatican.va\)](#) (viitattu 6.6.2023).

## Jolkkonen, Jari

- 2004 Uskon ja rakkauden sakramentti. Opin ja käytännön yhteys Martti Lutherin ehtoollisteologiassa. Helsinki: Suomalainen teologinen Kirjallisuusseura 242.
- 2023 Näkökohtia ehtoollisen vietosta pääsiäisenä 2020. <https://www.piispajarijolkkonen.fi/kirjoitukset/nakokohtia-ehtoollisen-viitosta-paasiaisena-2020/> (viitattu 8.8.2023).

## Jumalanpalvelusten kirja

- 2000 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja I. Jumalanpalvelusten kirja. Hyväksytty kirkolliskokouksessa 12. tammikuuta 2000. [Jumalanpalvelusten kirja \(kirkkokasikirja.fi\)](#) (viitattu 27.9.2023)

## Kirkollisten toimitusten kirja

- 2004 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Kirkollisten toimitusten kirja. Hyväksytty kirkolliskokouksessa 8. marraskuuta 2003. Osa I kasuaalitoimitukset. Osa III Rukoushetkiä. Pieksämäki: Kirkkopalvelut. [Kirkkokäsikirja | Suomen ev.lut. kirkko \(kirkkokasikirja.fi\)](#)

## Kopperi, Kari & Saarinen, Risto

- 2022 Läsnaoleva Kristus. Tuomo Mannermaa koulu ja teologian ja kirkon asialla. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura 301.

## Larsen, Kim

- 2016 Transformasjon som overgivelse. Bønn og spiritualitet hos Wilfrid Stinissen. Kristiansand: Portal forlag.

### **Luther, Martti**

1982 Isä meidän -rukouksen selitys. Helsinki: SLEY-kirjat.

1983a Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben. – Martin Luthers Ausgewählte Schriften. Hrsgn von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling. Zweiter Auflage. Frankfurt am Main.

1983b Von der Freiheit eines Christenmenschen. –Martin Luthers Ausgewählte Schriften. Hrsgn von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling. Zweiter Auflage. Frankfurt am Main.

### **Manninen, Minttu**

2023 Uskonnottomien hautajaisten suosio kasvaa Suomessa. Helsingin Sanomat 6.5.2023.

### **Martela, Frank**

2020 Elämän tarkoitus. Suuntana merkityksellinen elämä. Suom. Laura Jänisniemi. Gummerus.

### **Martikainen. Jouko**

1989 Kuva teologisena kysymyksenä. Esitelmä Aikamme kuvataide kirkossa -seminaarissa 4.9.1987. – Puheenvuoroja jumalanpalveluksesta. Toim. Esko Koskenvesa. Helsinki.

### **Medlemskap. Om folkekirken**

2023 <https://www.folkekirken.dk/om-folkekirken/medlemskab> (viitattu 13.4.2023).

### **Metropoliitta Ambrosius**

2023 Sähköpostiviesti. Lähetetty 31.7.2023.

### **Olika kulturers traditioner och ceremonier vid begravingar**

2023 <https://skkf.se/wp-content/uploads/2020/10/Olika-kulturella-begravnings seder-1.pdf>. (viitattu 3.6.2023).

### **Pajari, Ilona**

2014 Kuolemanrituaalit Suomessa. – Kuoleman kulttuurit Suomessa. Toimittaneet Outi Hakola, Sari Kivistä & Virpi Mäkinen. Tallinna: Gaudeamus.

## Piispainkokous

- 2009 Piispainkokouksen ohje kirkkoon kuulumattomien hautaan siunaamisesta 2009. <https://evl.fi/documents/1327140/57669154/HAUTAAN-SIUNAAMINEN.pdf/f22cc7ef-b05c-bc24-c3be-06b1add0357d> 20.9.2023.
- 2017 Kirkollisten toimitusten oppaassa olevan ohjeistuksen tarkentaminen koskien vainajan tuhkauksen jälkeen tapahtuvaa hautaan siunaamista 5.9.2017. <https://evl.fi/documents/1327140/36333528/Kirkollisten+toimitusten+oppaassa+olevan+ohjeistuksen+tarkentaminen+koskien+vainajan+tuhkauksen+j%C3%A4lkeen+tapahtuvaa+hautaan+siunaamista+EV.pdf/eed70003-b557-04ff-02e2-62831b353570?t=1612516420701> 29.9.2023.

## Pöhlman Horst Georg

- 1974 Dogmatiikan pääkohdat. Suomeksi toimittaneet Riitta & Seppo A. Teinonen. Helsinki.

## Ratzinger, Joseph Cardinal

- 2008 The Spirit of The Liturgy. Translated by John Saward. San Francisco.

## Regarding Christian Death and Burial

- 2023 <http://bcp2019.anglicanchurch.net/wp-content/uploads/2019/08/35-Burial-of-the-Dead.pdf> (viitattu 3.6.2023).

## Rimpiläinen, Olavi

- 1971 Läntisen perinteen mukainen hautauskäytäntö Suomessa ennen isoavihaa. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura 84.
- 1981 Käsikirjan kanssa kuolemaa kohtaamaan. – Minä kuolevainen. Helsingin hiippakunnan synodaalikirjoitus vuonna 1981. Toimittaneet Jussi Talasniemi ja Antti Rusama. Helsinki.

## Sacrosanctum consilium

- 2021 Constitution on Sacred Liturgy. 14–20. – Word on Fire Vatican II Collection. Foreword by Bishop Robert Barron with Commentary by Postconciliar Popes. 2021 in USA.

### **Sairasten oppimisesta**

1979 Vanha Suomalainen Virsi- ja Evankeliumi-Kirja. Rauma.

### **Sasse, Hermann**

1977 This is my body. Luther's Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar. Adelaide.

### **Seaman, Kristopher W.**

2023 Baptismal Symbols at Funerals. <http://www.pastoralliturgy.org/resources/BaptismalsymbolsatFunerals.pdf> (viitattu 20.2.2023).

### **Sinä olet kansani**

2006 Kirkollisten toimitusten opas. Suomen ev.lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2006: 4. Helsinki.

### **Sterbe- und Trauerbegleitung, Bestattung**

2022 Leitlinien kirchlichen Lebens der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. <https://www.kirchenrecht-ekm.de/document/9944#s2511b00076> (viitattu 27.2.2023).

### **Suntrup, Rudolf**

1978 Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts. München.

### **Tasmuth, Tiina**

2023 Loppuun asti. Helsingin Sanomat 8.3.2023.

### **Taylor, Charles**

2007 A Secular Age. Harvard: The Belknap Press of Harvard University Press.

### **Trauer Gottesdienst in der Kapelle und am Grab.**

2023 [https://www.ekkw.de/downloads/pdf/agende\\_IV/agende\\_IV\\_text.pdf](https://www.ekkw.de/downloads/pdf/agende_IV/agende_IV_text.pdf). (viitattu 5.6.2023).

## Toimintatilasto

2023 Hautaan siunaaminen. <https://www.kirkontilastot.fi/viz.php?id=236>.  
(viitattu 3.8.2023).

## Tunnustuskirjat

1990 Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat. Helsinki: SLEY-kirjat.

## Vatanen, Osmo

2012 Hautaan siunaamisen kaavat hautauksen teologian heijastajina (lex orandi – lex credendi). Kirkollisten toimitusten kurssi 4/2012. Minun käytössäni.

## Väinölä, Tauno

2023 Jo vaietkoon, vaikerrus itku. <https://virsikirja.fi/virsi-242-jo-vaietkoon-vaikerrus-itku/> (viitattu 8.8.2023).

## Wikström, Owe

1993 Om heligheten och dess envisa vägran att försvinna. Religionspsykologiska perspektiv. Andra utgåvan. Falun.

## Vähäkangas, Auli

2023 Deathscapes in Finnish funerals during Covid-19. – Approaching Religion, Vol. 13, No. 1 March 2023, 62–78.

## Vähäkangas, Auli & Mäki-Petäjä-Leinonen, Anna

2020 Lähirelaatioiden vaikutus vainajan hautatahdon kunnioittamiseen. – Diakonian tutkimus 2/2020. <https://journal.fi/dt/article/view/89866> (viitattu 6.8.2023).



# 15 Virkaan vihkimiset ja asettamiset

**Matti Repo**

Tässä artikkelissa käsitellään ordinaation teologiaa sellaisena kuin se ilmenee virkaan vihkimisten ja virkaan asettamisten kaavoissa. Vihitty virka on apostolisista ajoista lähtien kuulunut kirkon pysyvään rakenteeseen. Se on osa kirkon konstituutiota eli perustaa. Jeesus valitsi 12 opetuslasta ja antoi heille apostolin eli ”lähetetyn” nimen (Luuk. 6:13). Jeesuksen kuoleman ja ylösnousemuksen jälkeen apostoleilla oli Herran äidin ja veljien kanssa keskeinen asema Jerusalemissa syntyvässä nuoressa kirkossa (Apt. 1:14). Lähetysmatkoillaan apostolit perustivat seurakuntia ja asettivat niihin vanhimmat (Apt. 14:23).

Kaikki kristityt ovat kasteensa perusteella saaneet Pyhän Hengen lahjoja ja tulleet osallisiksi uskovien kuninkaallisesta pappeudesta (1. Piet. 2:9). Vihitty virka on kuitenkin erillinen Jumalan asetus eikä sitä johdeta yhteisestä pappeudesta. Siihen kutsutaan ja sen tehtäviin erotetaan yhteisen pappeuden piiristä. Luterilaisen käsityksen mukaan virka palvelee evankeliumin julistamista ja sakramenttien jakamista. Pyhän Hengen ja iankaikkisen elämän lahjoja ”ei voi saada muutoin kuin sanan ja sakramenttien viran välityksellä”, muistuttaa Augsburgin tunnustus. Tunnustuksen

mukaan julkiseen saarnavirkaan voi tulla vain ”asianmukaisesti kutsuttuna” eli kirkon yhteisesti tunnustaman vihkimisen kautta.<sup>1</sup>

Kirkkokäsikirjassa on kaavat papiksi vihkimiseen, diakonian virkaan vihkimiseen ja piispan virkaan vihkimiseen. Vuoden 1984 käsikirjassa oli myös lehtorin virkaan vihkiminen, mutta se poistui vuonna 2003. Aikoinaan käsikirjaan sisältyi myös lähetyssaarnaajaksi vihkiminen, jonka on vuodesta 1984 lähtien korvannut lähetystyöhön siunaaminen. Virkaan asettamisen kaavat koskevat kirkkoherraa ja kappalaista. Muita virkoja varten nykyisessä käsikirjassa on seurakunnan tehtävään sekä kirkon erityistehtävään siunaamisen kaavat.<sup>2</sup>

Käsikirjan kehitys osoittaa kirkon virkateologian hahmottuneen kohti selvemmin kolmisäikeistä vihittyjen virkojen kokonaisuutta. Se on tulos kansainvälisestä ja ekumeenisesta vuorovaikutuksesta. Samaan kehitykseen liittyy vihkimisten jäsentäminen osaksi seurakunnan yhteistä messua: ennen vuoden 2003 kirkkokäsikirjaa nämä toimitukset olivat kukin itsenäisiä palveluksia, joista kuitenkin annettiin ohjeeksi, että ne toimitetaan jumalanpalveluksen yhteydessä. Vielä 1970-luvulla oli tavallista toimittaa esimerkiksi pappisvihkimys lauantai-iltana. Toimitusten jäsentäminen osaksi messua korostaa, ettei virka ole seurakunnan elämästä erillinen, lähinnä yksityistä ihmistä persoonallisesti koskeva asia vaan kirkon elämälle välttämätön rakenne.

## 15.1 Koko kirkon hengellinen toimitus

Virkaan vihkimiset ja virkaan asettamiset sekä tehtävään siunaamiset ovat hengellisiä toimituksia, joilla on myös muodollisen valtuuttamisen merkitys.

- 1 Augsburgin tunnustus (CA) V, XIV ja XXVIII (Tunnustuskirjat 1990, 53, 56, 74–79). – Augsburgin tunnustuksen V artiklan latinankielisessä versiossa on passiivimuoto *institutum est*, ”on asetettu evankeliumin julistamisen ja sakramenttien jakamisen virka”, kun taas saksankielinen teksti aktiivimuotoisena ilmaisee selvemmin viran olevan Jumalan asettama: [...] *Gott [hat] das Predigtamt eingesetzt*. Kyse on nimenomaan erityiseen tehtävään kutsutun, siihen erotetun ja vihityn saarnaajan viran asettamisesta, ei yleisestä evankeliumin julistamisen perustasta, ks. Pannenberg 1990, 289–299 ja 1993, 416–418; Wenz 1998, 315–336 ja 2001, 88–97.
- 2 Viitataan jatkossa seuraaviin Kirkkokäsikirjoihin kirkolliskokouksen hyväksymisvuoden mukaan: 1968, 1984, 2003.

Niissä kirkko tai seurakunta ottaa vastaan henkilön, jonka se on ensin valinnut. Hänen puolestaan rukoillaan ja hänet lähetetään palvelukseen. Kukin toimitus on asetettu Jumalan sanan kuuntelemisen, siihen uskossa vastaamisen ja Pyhän Hengen avuksi pyytämisen kontekstiin. Messun sisäpuolella nämä toimitukset tulevat osaksi Jumalan työtä, jota kirkko sakramentaalisella tavalla toteuttaa.

Koko seurakunta osallistuu vihkimiseen rukouksin. Jo alkuvirressä se käsikirjan ehdotuksen mukaisesti pyytää Pyhää Henkeä luokseen. Seurakunta vastaa jumalanpalveluksen vuorotervehdyksiin ja lausuu myös aamenensa vahvistaen vihkijän tai virkaan asettajan sanat. Näin korostuu viran yhteys kaikkien yhteiseen papputeen: vihittävä ei saa virkaansa yksin omasta pyynnöstään, äänestäjien tahdosta, kirkkovaltuuston valinnasta, tuomiokapitulin päätöksestä tai piispan toimituksesta vaan kirkon yhteisestä kutsusta ja valtuutuksesta kokonaisuuden osien välityksellä. Pohjimmiltaan virka kuitenkin on Jumalan Pyhän Hengen lahja, jota kirkko yhdessä rukoilee. Vihkiminen merkitsee liittymistä apostoliseen perinteeseen ja on sen välittämistä eteenpäin. Vihkimisessä on siten vertikaalinen ulottuvuus, vastaanottaminen Jumalalta (*receptio*), sekä horisontaalinen taso, liittyminen kokonaiskirkkoon yli ajan ja paikan (*traditio*).<sup>3</sup>

Virkaan vihkimisten ja asettamisten rakentaminen messun sisäpuolelle tuo esiin, että virka ja seurakunta kiinnittyvät evankeliumin julistamisessa ja sakramenttien jakamisessa toisiinsa ja viime kädessä itse Kristukseen. Se tekee itse virasta enemmän kuin palvelussuhteen ja vihkimisestä muuta kuin rekrytointia. Luterilaiset tunnustuskirjat pitävät mahdollisena kutsua ordinaatiota sakramentiksi, koska sen tarkoituksena on palvella evankeliumin julistusta.<sup>4</sup> Samalla, kun 1990-luvun jumalanpalvelusuudistuksessa ehtoollisen viettämisestä tuli seurakunnan jumalanpalveluksen normaali-muoto, myös vihkimysvirat liitettiin ehtoollisen viettämiseen. Tavanomaista on, että diakonian virkaan tai pappisvirkaan vihityt osallistuvat vihkimes-sussa heti avustajina ehtoollisen jakamiseen. Heidän virkansa kiinnittyy Kristuksen asettamalla sakramentilla seurakunnan palvelemiseen. Vastavihitty piispa siirtyy omassa tuomiokirkossaan toimittamaan messun ehtoollisrukouksesta alkaen. Ordinaation eukaristinen konteksti osoittaa, että

3 Puglisi 1996, 36, 195–196, 201–202.

4 Augsburgin tunnustuksen puolustus (AC) XIII, 11 (Tunnustuskirjat 1990, 186–187).



virka on osa kolmiyhteisen Jumalan työtä, jota kirkko toteuttaa maailmassa sakramentaalisella tavalla.

## 15.2 Vihkimiset ovat piispan tehtäviä

Virkaan vihkimiset on kirkkojärjestyksen mukaan piispan toimitettava.<sup>5</sup> Hän voi määrätä myös jonkun papin toimittamaan ne, mutta papiksi vihkiminen sekä piispan virkaan vihkiminen on erikseen säädetty piispallisiksi.<sup>6</sup> Vuoteen 2001 asti oli mahdollista, että pappisvihkimyksen toimitti tuomiorovasti tai vanhempi pappisasessori. Silloin myös piispan vihkiminen rajattiin vain arkkipiispalle tai virassa vanhimmalle piispalle. Valitettavasti kirkon lainsäädännöstä puuttuvat erityiset säädökset diakonian virkaan vihkimisestä. Sitä on kuitenkin myös pidettävä piispan tehtävänä. Näin kaikki diakonit, papit ja piispat tulevat piispallisesti vihittyinä Porvoon julistuksen mukaiseen tunnustamisen piiriin.<sup>7</sup>

Mikäli piispanvirka on avoinna tai piispa estynyt, voi tuomiokapituli kirkkojärjestyksen mukaan kutsua ”toisen piispan” toimittamaan papiksi vihkimisen.<sup>8</sup> Kun tämä pykälä muotoiltiin, kirkolliskokouksen perustevaliokunta ja lakivaliokunta käsittelivät asiaa toisen hiippakunnan piispalle esitettävänä kutsuna.<sup>9</sup> Kirkkojärjestys puhuu vain virassa olevista piispoista. Eläkkeellä oleva oman hiippakunnan piispa ei siten käy. Ajatus lienee, että vapaalla oleva jonkin muun hiippakunnan piispa rientää kutsuttaessa apuun oman piispan sairastuessa juuri ordinaation aattona, mutta järjestelmä on haa-voittuvainen. Kirkkojärjestystä tulisi tässä muuttaa tai tulkita sitä niin, että piispalla tarkoitetaan piispan virkaan vihittyä.

Virkaan tuleminen on kokonaisuus, joka sisältää niin opinnot kuin hengellisen valmistautumisen sekä niitä seuraavan virkaan valituksi tulemisen, virkaan vihkimisen ja sen tehtäviin oikeuttamisen (*electio – ordinatio – jurisdictio*). Nämä kolme ulottuvuutta ovat läsnä myös vihkimisen tai virkaan asettamisen toimituksissa. Kirkkokäsikirjassa kaikki vihkimiset ja virkaan

5 KJ 4:4 § 2 mom. 6.

6 KJ 4:2 § 1 mom.; 4:6 § 1 mom.; 7:3 §.

7 Porvoo § 58 b v.

8 KJ 7:3 §.

9 Kkok ptk kevät 2001, X.A.1.

asettamiset sekä tehtävään siunaamiset seuraavat samaa rakennetta. Ne voidaan tiivistää myös kolmiosaisesti kutsumiseen, varustamiseen ja lähettämiseen. Ensin esitellään henkilö tai henkilöt, joita toimitus koskee ja heidän tehtävänsä, toiseksi hänet tai heidät siunataan käten päällepanemisella ja rukouksella, ja kolmanneksi hänet tai heidät lähetetään palvelemaan kyseisessä virassa tai tehtävässä (*vocatio – benedictio – missio*).<sup>10</sup>

Tässä artikkelissa keskitytään viimeksi mainittuun kolmen kokonaisuuteen. Tärkein siinä on keskeisin, eli käten päällepaneminen ja siihen liittyvä Pyhän Hengen rukous. Juuri sillä kohtaa on nähtävissä virkaan vihkimisen tai asettamisen ydin. Tämä ilmenee niin Uuden testamentin kirjoituksista (Apt. 6:1–6; 13:1–3; 1. Tim. 4:14; 5:22; 2. Tim. 1:6) kuin vanhan kirkon vihkiliturgioista, joista varhaisin tunnettu on Hippolytos Roomalaisen nimeen liitetty *Traditio Apostolica* (200-luv.). Siitä tuli malli myöhemmille liturgioille etenkin läntisessä kirkossa, ja sen vaikutus jatkui reformaation kirkoissakin. Käten päällepanemisen ja Pyhälle Hengelle osoitetun rukouksen avainasemasta osana virkaan tulemisen kokonaisuutta vallitsee ekuumeenisesti yhteinen käsitys.<sup>11</sup>

## 15.3 Vihkiminen liittää kokonaiskirkkoon

Kirkkokäsikirja kehottaa kutsumaan vähintään neljä avustajaa niin diakonin, papin kuin piispan vihkimiseen sekä kirkkoherran virkaan asettamiseen. Avustajat tekevät näkyväksi, ettei yksikään paikalliskirkko, hiippakunta tai seurakunta ole itse oma alkuperänsä. Kirkkoherran virkaan asettamisessa piispa edustaa kokonaiskirkkoa, lääninrovasti ja muut kirkkoherrat naapuriseurakuntia. Vihittävä tai asetettava otetaan vastaan kollegioon, jonka tehtävänä on vastata apostolisen uskonperinnön välittämisestä (*receptio – traditio*).

Jo ensimmäisessä ekumeenisessa konsiilissa vuonna 325 Nikaiassa päätettiin, että piispan vihkimisessä tulee olla läsnä vähintään kolme piispaa.<sup>12</sup> Ihanteena oli, että kirkon kaikki piispat olisivat läsnä käten päällepanemisessa

10 Kolmijaosta ks. Puglisi 1996, 200.

11 Puglisi 1996, 76–77 ja 2001, 244–251; Iversen 2006, 569–570.

12 Nikaia 325 can. 4 (Ortodoksisen kirkon kanonit, s. 144).

ja siten tunnustaisivat uuden piispan, mutta koska se välimatkojen vuoksi oli mahdotonta, katsottiin ainakin kolmen olevan välttämättömiä. Naapurishiippakuntien piispojen tehtävänä on liittää uusi piispa kirkon apostoliseen jatkuvuuteen niin sanan diakronisessa kuin synkronisessa mielessä, eli samassa ajassa yli paikallisten rajojen ja aikojen halki historiassa menneeseen ja tulevaan. Sen merkiksi eräissä kirkkoissa noudatetaan käytäntöä, jonka mukaan koko piispojen kollegio on läsnä, laittaa kätensä vihittävän päälle tai edessä seisovan olalle ja yhtyy hiljaa rukoukseen.

On tärkeää, että piispan vihkimiseen kutsutaan kansainvälisten ystävyshiippakuntien edustajat. Arkkipiispan virkaan asettamisessa on luontevaa kutsua kumppanuuskirkkojen johtavat piispat. Perinteisesti meillä on kutsuttu piispat naapurimaiden luterilaisista sisarkirkoista, ja Porvoon julistus velvoittaa kutsumaan myös julistukseen yhtyneistä anglikaanisista kirkkoista.<sup>13</sup> Sopimukseemme metodistikirkkojen kanssa sisältyy molemminpuolinen viran tunnustaminen, mikä tekee mahdolliseksi metodisti-piispankin kutsumisen vihkimiseen, vaikka sitä ei sopimuksen velvoitteissa mainita.<sup>14</sup> Ekumeenisia kutsuja pappien ja diakonien vihkimisiin tulisi niin ikään edistää.

Nikaian säännöstä voidaan ottaa tukea ajatukselle, jonka mukaan myös pappisvihkimykseen tarvitaan vähintään kolme vihkijää. Vuosien 2020–2022 pandemian aikana oli useissa hiippakunnissa tällainen tilanne. Varhaisesta kirkosta asti on säilynyt käytäntö, jonka mukaan kaikki läsnä olevat papit eli presbyteerit laittavat piispan kanssa kätensä papiksi vihittävän päälle.<sup>15</sup> Ajatuksena oli, että vihkijällä itsellään on se Henki, joka on tarkoitus toiselle välittää. Presbyteeri ei voi antaa Hengen lahjaa eikä itse vihkiä, mutta hän voi osallistua sen välittämiseen toisille presbyteereille. Tämä ajatus nostaa kysymyksen piispasta viran ”täyteen” haltijana tai viran lähteenä, mihin palataan tuonnempana.

Diakonin vihkimisessä on katolisessa ja anglikaanisessa kirkossa käytäntö, jonka mukaan vain piispa laittaa kätensä vihittävän pään päälle. Sekin perustuu varhaiskirkon traditioon, jonka mukaan diakonia ei vihitä

13 Porvoo 1995 § 58 b vi.

14 Kristuksesta osalliset § 130 b ii.

15 Trad. Ap. 7:1.

pappeuteen vaan piispan palvelukseen.<sup>16</sup> Luterilaisissa kirkoissa diakonian virka ymmärretään toisella tavoin, ja vihkimiseen ottavat osaa piispan kanssa niin papit kuin toiset diakonian viran haltijat. On kuitenkin edelleen ekumeenisesti haasteellista sovittaa yhteen Pohjoismaiden luterilaisille tyypillinen karitatiiviseen palveluun keskittyvä pysyvä diakonian virka ja esimerkiksi anglikaaninen pappeuteen tähtäävä diakonin virka. Lähentymistä on silti tapahtunut Porvoon julistuksen velvoittamalla tavalla, ja molemmissa kirkoissa on aiempi käsitys laajentunut kohti diakonin sosiaalisia ja kasvatuksellisia tehtäviä, samaan aikaan kun näkemys itse diakoniasta osana kirkon missiota sekä diakonian viran yhteydestä messuun on vahvistunut. Sillä on ollut vaikutusta myös diakonian virkaan vihkimisen liturgiseen kehitykseen.<sup>17</sup>

## 15.4 Vihitään osallistumaan Jumalan työhön

Vihkikaavojen johdantosanoissa ja vihittävien esittelyssä perustellaan, miksi kyseinen virka tai tehtävä on olemassa. Johdantosanat lähtevät kuitenkin liikkeelle Jumalasta eivätkä vihittävästä. Kristus on perustanut kirkon, ja vihittävä on Jumalan kutsusta astumassa sen palvelukseen. Samalla johdantosanat liittävät viran kaikkien kastettujen yhteiseen missioon. Vihitty virka ei ole irrotettavissa koko kirkon saamasta tehtävästä, vaan sen tarkoitus on palvella yhteistä evankeliumin todistusta. Joissain kirkoissa luetaan kirkkojärjestyksestä tarkkarajainen tehtäväksiänto tai kuvaus, mihin vihittävä valtuutetaan, meillä lausutaan yleisemmin, miksi kyseinen virka tai tehtävä on olemassa ja minkä seurakunnan virkasuhteeseen henkilö nyt lähetetään. Notaari lukee viranhoidomääräyksen ja vihittävä tai virkaan asetettava voi nousta ja kääntyä kirkon kuorissa seurakuntaan päin.

Ordinaatiomessun kollehtarukouksen voi valita kirkkovuoden mukaan, mutta kirkkokäsikirjassa on teologisesti jäsennellyt ja hengellisesti rikkaat rukoukset, joissa kyseinen virka tai tehtävä liitetään osaksi kolmiyhteisen Jumalan työtä. Myös Raamatun lukukappaleet voidaan lukea kirkkovuoden ajankohdan mukaan, mutta käsikirja antaa ensimmäisenä vaihtoehtona

16 Trad. Ap. 8:1–8.

17 Porvoo § 58 b vii; Pädam 2011, 223–224, 290–291, 369–373; Dietrich 2013, 282–284.

useita erityisesti virkojen perusteluun ja tehtävään liittyviä kohtia, kuten papiksi vihkimisessä 1. Tim. 4:12–16; Matt. 28:18–20, diakonian virkaan vihkimisessä Apt. 6:2–6; Matt. 25:34–36 ja piispan virkaan vihkimisessä 1. Tim. 3:1–7; Joh. 20:21–23.

Itse vihkiminen, asettaminen tai siunaaminen sijoittuu messussa saarnan jälkeen, kuten myös kasuaalitoimitusten messuissa. Uskontunnustus lausutaan vihkimisissä ja virkaan asettamisissa Nikean-Konstantinopolin mukaan. Se on teologisesti rikkaampi sekä ekumeenisesti laajemmin käytössä, mutta korvasi tällä kohtaa Apostolisen uskontunnustuksen vasta vuoden 1984 kirkkokäsikirjassa. Siihen yhtymistä edellytetään kristinopin laajempaa tuntemusta vaativiin ja siitä vastuussa oleviin kirkon virkoihin vihittäviltä. Seurakunnan tehtävään, lähetystyöhön tai kirkon erityistehtäviin siunaamisissa lausutaan Apostolinen uskontunnustus, mikä ilmentänee sitä, että niihin voidaan tulla yhteisen pappeuden pohjalta.

Uskontunnustuksen jälkeen tehtävät kysymykset noudattavat virkaan vihkimisissä ja asettamisissa samaa rakennetta. Ensimmäinen koskee sitoutumista kirkon yhteiseen uskoon, toinen tahtoa astua kyseiseen virkaan ja uskollisuutta siinä Jumalan sanalle ja kirkon tunnustukselle, kolmas viran toimittamista Kristuksen asetuksen ja kirkon järjestyksen mukaan, ja neljäs Kristuksen kirkon rakentamista kaikessa, oman elämän seurakunnalle esikuvaksi asettamista myöten.<sup>18</sup> Kukin kysymys seuraa välittömästi edellä kuullusta, ensin uskontunnustuksesta ja sen jälkeen avustajien lukemista raamatunjakeista. Jakeet johdattavat kysymyksiin ja muodostavat aina parin. Siksi niitä ei voi valita aivan vapaasti. Avustajat lukevat raamatunkohdat tavallisesti virkaikäjärjestyksessä.

Pappisvirkaan ja piispan virkaan vihittävien tulee antaa myös kirkkojärjestyksen mukainen lupaus.<sup>19</sup> Tämä entinen vala oli vielä vuoden 1984 käsikirjassa osana itse vihkiliturgiaa, mutta ohjeen mukaan saatettiin antaa myös erillään siitä. Nykyisessä käsikirjassa se mainitaan vain vihkikaavan ingressissä, jossa sen lausumista pidetään mahdollisena kysymysten jälkeen. Eräissä hiippakunnissa pappislupaus annetaan yhä ordinaatiomessussa,

18 Puglisi 2001, 237–240 arvioi, että nykyiset niin katoliset kuin protestanttiset vihkikaavat ovat tässä *examinatio*-osassa irtautuneet vanhan kirkon perinteestä: kysymykset eivät koske niinkään vihittävän uskon oikeaoppisuutta vaan hänen intentiotaan sitoutua virkaan.

19 KJ 4:3 §; 7:5 §.

toisissa messua edeltävässä sakastirukouksessa ja kolmansissa tuomiokapitulissa vihkimistä koskevan päätöksen yhteydessä. Lupaukseen sisältyy osin samoja asioita kuin kysymyksiin. Historiallisesti siihen liittyi myös papin kuuliaisuudenvala esivallalle, nykyään maan esivalta mainitaan vain piispan lupauksessa. Kirkkolain uudistamisvaliokunta perusteli vuonna 1991 erillisen lupauksen edellyttämistä sillä, että se ”täydentää niitä kysymyksiä, joita vihkitoimituksessa tehdään vihittävälle ja antaa täsmällisemmän kuvan pappisviran velvollisuuksista”. Velvoittaessaan vihittäviä itsenäisesti pysymään kirkon tunnustuksessa ja noudattamaan sen järjestystä lupaus ”tukee pappeja heidän viranhoidossaan”.<sup>20</sup>

Seurakuntien uudet työntekijät voidaan hiippakunnissa kutsua yhteiseen valmennukseen. Siihen liittyen on myös eri virkoihin vihittävälle järjestetty osin yhteisiä valmennuksia ennen ordinaatiota. Käsikirjassa olevat vihkitoimitukset noudattavat samaa liturgista rakennetta, ja viime vuosikymmeninä onkin eräissä hiippakunnissa yhdistetty samaan messuun diakonian virkaan ja pappisvirkaan vihkiminen. Suomessa näin toimitaan noin puolessa hiippakunnista; Ruotsin kirkon hiippakunnista useimmissa. Tällöin on kuitenkin eri virkoihin kuuluvat kysymykset, käten päällepaneminen ja rukous erotettava toisistaan.

Ruotsin kirkolliskokous hyväksyi marraskuussa 2023 uuden kirkkokäsikirjan toisen osan, joka otetaan käyttöön helluntaina 2024. Siinä on diakoniksi ja papiksi vihkimistä varten nostettu ensimmäiseksi vaihtoehdoksi näiden virkojen yhteisen ordinaatiomessun kaava. Kysymykset esitetään osin kaikille yhteisesti ja osin erikseen. Käten päällepanemisen yhteydessä pyydetään kunkin kohdalla Pyhää Henkeä saapumaan ja ottamaan kyseinen henkilö joko diakonin tai papin virkaan, mitä seuraa molempia koskeva yhteinen rukous.<sup>21</sup> Englannin kirkon käsikirja sisältää myös ohjeet, miten diakoneja ja pappeja voi huolellista harkintaa noudattaen vihkiä samassa messussa.<sup>22</sup> Kanadan luterilaisilla on yksi kaava, jota käytetään valittavin osin niin papin, piispan kuin diakonin vihkimisessä. Siihenkin sisältyy ohje useita virkoja vihittäessä lausua kutakin virkaa koskeva rukous toisensa

20 Kkok ptk kevät 1991, IX.F.1, s. 53.

21 Kyrkohandbok 2023, 30–31.

22 Ks. Common Worship 2005, The Ordination of Deacons and Priests at the Same Service. Ohjeet sisältyivät myös historialliseen käsikirjaan Book of Common Prayer [1662].

jälkeen.<sup>23</sup> Norjan kirkolla on erilliset vihkikaavat niin piispan, papin kuin diakonin, mutta myös katekeetan ja kanttorin vihkimisiin.<sup>24</sup>

## 15.5 Vihkijä on Kristuksen kirkon valtuuttama

Kysymysten ja vastausten jälkeen piispa vetoaa siihen valtuutukseen, jonka ”Kristuksen kirkko on Jumalan tahdon mukaisesti” hänelle antanut, ja ristinmerkin piirtäen lausuu vihkivänsä ordinoitavat pappisvirkaan, diakonian virkaan tai piispan virkaan kolmiyhteisen Jumalan nimeen. Seurakunta laulaa vastauksena kolminkertaisen aamenen ja yhtyy näin vihkimiseen osoittaen, että kyseessä on koko kirkon tahto ja tunnustus.

Piispan saama valtuutus viittaa hänen viralleen uskottuun tehtävään (*potestas ordinis*). Taustalla on traditio, jonka mukaan juuri piispalla on ”kyky” toimittaa vihkiminen. Luterilaisten tunnustuskirjojen mukaan piispan ja papin viroilla ei kuitenkaan ole sellaista uskoon perustuvaa eroa, jonka mukaan pappi ei ”pystyisi” toimittamaan vihkimisiä.<sup>25</sup> Piispan saama valtuutus ei tarkoita, että hän olisi viran lähde. Vielä vuoden 1968 käsikirjassa vihkijä lausui papiksi vihittäville ”annan teille pappisviran”, mutta vuodesta 1984 lähtien ”vihin teidät pappisvirkaan”. Vastaava muutos tuli myös piispan viran ja diakonian viran vihkikaavoihin; enää ei piispa ”antanut” virkaa vaan ”vihki” siihen. Tämän kohdan otsikko kuitenkin säilyi muodossa ”viran antaminen” kunnes sekin vuoden 2003 käsikirjassa vaihtui muotoon ”virkaan vihkiminen”. On historian valossa epäselvää, miten piispan lausumat sanat nyt tulee ymmärtää – onko kyseessä juridinen julistus, vihkijän hallussa olevan viran siirtäminen vai käten päällepanemista ennakoiva lupaus? Toisaalta sanoissa kuitenkin yhdistyvät näkökulmat, joiden mukaan piispa

23 Ks. *The Ordination of a Pastor, Deacon or Bishop* (2022), 15.

24 Ks. *Gudstjenestebok* 1992. Kanttorin vihkimisen kaava on hyväksytty 1998. Vuoden 2011 kirkolliskokous päätti, että papiksi vihkimistä voi historiallisista syistä kutsua ordinaatioksi, mutta muista tehtävistä käytetään termiä ”vigsling”, ks. Dietrich 2013, 286.

25 Schmalk. III, 10:3; *De pot. et prim. papae* 64–65 (Tunnustuskirjat 1990, 277, 293).

toimii sekä koko kirkon edustajana että Kristuksen edustajana välittäessään viran Jumalan lahjana.<sup>26</sup>

Eräissä pohjoismaisissa kirkkoissa (tanskalaisessa perinteessä) kuuluu piispan vihkikaavaan kysymysten jälkeen vihityn kädenpuristus vihkijän kanssa lupauksen vahvistamisen merkinä. Eleen taustalla lienee keskiaikainen uskollisuudenlupaus vasallin ja linnanherran välillä, mistä muistuttavat myös latinan vasallia tai palvelijaa merkitsevästä sanasta *ambactus* johtuvat germaaninen ja skandinaavinen virkaa tarkoittavat *Amt* ja *ämbete*.<sup>27</sup> Meillä viranhoitomääräyksen eli entisen valtakirjan luovuttamisen yhteydessä saattaa niin piispan vihkimisessä kuin kirkkoherran virkaanasettamisessa nähdä samanlaisen keskinäisen yhteyden ja sitoutumisen merkin, kun vihitty tai virkaan asetettu ottaa paperin vastaan piispan kädestä. Ordinaatioliturgiiaan sisällytetyn kädenpuristuksen kaikkien virkaan vihittyjen keskinäisen yhteyden merkinä voi nähdä viittaavan Uudessa testamentissa kerrottuun apostolien sopuun saman evankeliumin vaikuttavuudesta juutalaisten ja pakanoiden keskuudessa (Gal. 2:1–10).<sup>28</sup>

## 15.6 Vihittävä puetaan viran tunnuksiin

Nykyisen käsikirjan mukaan piispan sanojen jälkeen seuraa viran merkkien antaminen. Tämän eleen siirtämistä olisi syytä harkita vasta kätten päällepanemisen ja siihen kuuluvan rukouksen jälkeen. Nyt korostuvat vihkimisen avainkohdaksi sekä piispan sanat ”vihin teidät virkaan” että viran merkkeihin pukeminen, kun painopisteen tulisi olla kätten päällepanemisessa ja Pyhän Hengen rukouksessa. Pukemisen tulisi seurata niitä.

Viran merkkeinä piispa pukee diakonian virkaan vihittäville vasemman olan kautta oikealle kyljelle kulkevan stolan. Anglikaanisessa ja katolisessa

26 ”Viran antamista” lukuun ottamatta piispan sanat yhä noudattavat Laurentius Petrin v. 1571 kirkkojärjestyksestä, joka puolestaan oli näiltä osin lähempänä katolista kuin Saksan reformaation mallia, ks. Puglisi 1998, 56.

27 Tanskan vihkikaava v. 1537 oli ensimmäinen luterilainen piispan virkaan vihkimisen kaava. Kädenpuristus kirjattiin Tanskan kirkon vihkikaavaan 1685. Tanskan kaava on perustana myös Norjan ja Islannin sekä Färsaarten ja Grönlannin vihkiliturgioissa, ks. Eckerdal 1989, 44–45, 52–53; Knuutila 2006, 78–79, 97.

28 Skotlannin reformaattori John Knox sisällytti ordinaatiokaavaansa (1560) kaikkien pappien keskinäisen kädenpuristuksen tässä merkityksessä, ks. Puglisi 1998, 89.



kirkossa diakonille puetaan myös dalmatika, joka on alban päällä pidettävä valkoinen, väljähihainen vaate. Papeille puetaan stola ja messukasukka. Pukijoina avustavat saman vihkimyksen saaneet, jotka näin ottavat uuden vihityn omaan kollegioonsa. Stola muistuttaa Jeesuksen sanoista, jotka piispa kertoo asettaessaan stolan papiksi vihittäväälle: ”Ottakaa minun ikeeni harteillenne [...] Minun ikeeni on hyvä kantaa ja minun kuormani on kevyt.” (Matt. 11:29–30.) Diakonin stola laitettaessa piispa lausuu Jeesuksen sanat: ”Jos joku tahtoo olla minun palvelijani, seuratkoon minua. Missä minä olen, siellä on oleva myös palvelijani.” (Joh. 12:26.)

Eräissä kirkoissa tässä yhteydessä viitataan juuri viran tehtäviin ja annetaan vihittäväälle sen mukaisia symboleita. Papille on katolisessa perinteessä annettu ehtoollispateeni ja kalkki, piispan pään päällä puolestaan pidetään evankeliumikirjaa. Englannin kirkossa niin diakoni, pappi kuin piispa saavat Raamatun, joka viittaa saarnaamiseen. Kanadan evankelis-luterilaisen kirkon ordinaatiossa papille annetaan ehtoollisvälineet, diakonille vesimalja ja pyyhe. Amerikan evankelis-luterilaisen kirkon uusi diakonin vihkikaava tarjoaa mahdollisuuksia rikkaaseen symbolien jakamiseen: risti, öljypullo, jumalanpalvelusten kirja tai laulukirja, malja ja pyyhe, jotka kaikki viittaavat vihityn diakonin laajoihin tehtäviin.<sup>29</sup> Välineet ovat vertauskuvia siitä, että vihitty on kutsuttu palvelemaan rakkauden teoin sekä evankeliumin sanalla ja sakramenteilla. Meidän kirkossamme diakonian virkaan ja pappisvirkaan vihittäville ei tällaisia symboleja ojenneta. Ehkä ne liiaksi painottaisivat vain yhtä tehtävänaluetta.

Piispan virkaan vihittävä puetaan kuorikaapuun, ja arkkipiispa ojentaa hänelle viran merkkeinä sauvan, rintaristin ja hiipan. Piispa ei meillä saa sormusta anglikaanisten ja katolilaisten piispojen tapaan. Pukemisen aikana seurakunta laulaa rukousta Pyhälle Hengelle (esim. virsi 111). Tämä on tärkeä osa vihkiliturgiaa, eikä sitä tule korvata muulla musiikilla. Siinä seurakunta pyytää yhdessä Hengen lahjaa.

Pukeminen juuri vihkisanojen jälkeen ja ennen kätten päällepanemista herättää kysymyksen, millä liturgian kohdalla virkaan tuleminen tapahtuu. Kysymystä voi pitää liian yksityiskohtaisena, sillä onhan vihkiminen kokonaisuus. Viran merkkien antaminen on kuitenkin altis tulkinnalle, jonka mukaan

29 The Ordination of a Pastor, Deacon or Bishop (2022), 10; Ordination to the Ministry of Word and Service 2019, 10.

juuri sillä hetkellä tullaan vihityksi. Varsinkin silloin, kun vihkivän piispan sanat vielä noudattivat muotoa ”annan teille pappisviran” tai ”annan sinulle piispanviran” saattoi vihkimisen liittää juuri niitä seuranneeseen pukemiseen. Mielikuvaa, jonka mukaan virka annetaan vaatteiden mukana, saattaa edistää myös meillä yleistynyt käytäntö teettää jokaiselle uudelle piispalle henkilökohtainen asu, johon hänet vihkimisessä puetaan. Ulkoinen investuura (lat. pukeminen) voidaan ymmärtää varsinaiseksi valtuuttamiseksi. Keskiajalla se johti siihen, että maalliset valtaapitävät antoivat tunnuksilla viran ja siihen liittyvät edut, ja kirkossakin viran merkkien antamista alettiin pitää olennaisena osana virkaan vihkimistä ohi kätten päällepanemisen. Niistä kehittyi vähitellen rikas seremonia voiteluineen, mitä 1500-luvun reformaattorit karsivat.<sup>30</sup>

Käsikirjamme mukaan vihittävät polvistuvat saatuaan viran merkit, ja heidät siunataan kätten päällepanemisella. Piispaa vihittäessä tästä osien järjestyksestä seuraa hiipan päähän laittaminen ja saman tien sen päästä poistaminen. Jos viran merkit annettaisiin ja puettaisiin vasta kätten päällepanemisen jälkeen, häviäisi ongelma.

## 15.7 Kätten päällepaneminen ja rukous ovat vihkimisen ydin

Kuten edellä on todettu, kätten päällepanemisessa ja rukouksessa Pyhälle Hengelle (*manuum impositio cum epiclesis*) on historiallisesti ja ekumeenisesti tarkastellen virkaan vihkimisen ydin. Tämä apostolinen tapa näkyy Uudessa testamentissa yhteensä viidessä kohdassa, joissa kaikissa on valinnan, kätten päällepanemisen ja Pyhän Hengen yhteys. Lähtökohdat ovat Vanhassa testamentissa. Mooseksen kerrotaan rukoilleen Herraa valitsemaan kansalle johtaja ja paimen, ja Herra vastasi kehottamalla Moosesta siunaamaan Joosua julkisesti kätten päällepanemisella. Näin Mooses siirtäisi omaa voimaansa Joosuaan, ja kansa tottelisi häntä kuten Moosesta (4. Moos. 27:15–23). Mooseksen kerrotaan siirtäneen häneen viisauden hengen (5. Moos. 34:9). Joosuan katsottiin tulleen jumalallisesti

30 Detscher 1990, 918–919.

auktorisoiduksi, ja toimituksen julkisuus varmisti, että myös Jumalan kansa tunnusti hänen asemansa.

Kun myöhemmässä juutalaisuudessa kehittyi pysyvä kirjanoppineiden sääty, rabbin oikeuksiin ja velvollisuuksiin valtuutettiin julkisesti kätten päällepanemisella todistajien läsnä ollessa. Tämä virkaan asettaminen merkitsi siten sekä hengellistä että juridista aktia, jossa uudelle opettajalle annettiin niin viisauden lahja kuin auktoriteettiasema. Juutalaisen ordinaation varhaisimmat kirjalliset esimerkit ovat kuitenkin vasta ensimmäisen vuosisadan jälkipuoliskolta jKr. ja niissä voi tuntua myös kehittyvän kristinuskon vaikutus. Jerusalemissa syntyvä kristillinen kirkko saattoi joka tapauksessa nojautua raamatulliseen perinteeseen. Sen voidaan sanoa omaksuneen vihkimisen mallikseen rabbiinisen ordinaation eli vanhimmiston asettamisen kätten päällepanemisella (*semikhat zeqanim*), mistä esimerkiksi käy seitsemän avustajan asettaminen Jerusalemin seurakunnan kreikankielistä osaa varten (Apt. 6:1–6). Timoteuskirjeiden lauseita kätten päällepanemisesta voi pitää vanhimpina kirjallisina mainintoina kristillisestä ordinaatiosta viran karisman välittämisen merkityksessä (1. Tim. 4:14, 2. Tim. 1:6).<sup>31</sup>

Varhaisessa kirkossa käytettiin virkaan vihkimisestä kreikan sanoja *kheirotonia* ja *kheirotheesia*. Edellisen taustalla on kirjaimellisesti kädellä osoittamista kuvaava merkitys (Jes. 58:9, Septuaginta), ja sitä on antiikissa käytetty ilmaisemaan virkaan valitsemista äänestämällä.<sup>32</sup> Uudessa testamentissa kerrotaan *kheirotonia*-sanaa käyttäen Jumalan valinnee todistajansa ja apostolien valinnee perustamilleen seurakunnille vanhimmat (Apt. 10:41; 14:23). Samoin Paavali kertoo seurakuntien valinnee Titukselle matkatoverin (2. Kor. 8:19). Käsitteessä *kheirotonia* yhdistyvät siten virkaan valitsemisen ja vihkimisen näkökulmat. Ortodoksisessa kirkossa sitä käytetään kuvaamaan vihkimistä kirkon alttarissa pappeuden asteisiin eli diakoniksi, papiksi ja piispaksi. *Kheirotheesia*-sanaa puolestaan käytetään kirkkosalissa tapahtuvasta lukijan, alidiakonin, igumenin, rovastin tai arkimandriitan vihkimisestä.<sup>33</sup>

Uudessa testamentissa käytetään kätten päällepanemisesta aina samaa Septuagintaan palautuvaa *kheirotheesia* -termiä (*epititheemi tas kheiras*).

31 Daube [1956] 2011, 244–246; Jeremias 1981, 34–36.

32 Esim. Platon, Lait 659b, 755d, 756b (s. 45, 146).

33 Arseni 1999, 97–98.

Sen taustalla on kuitenkin kaksi eri heprean verbiä, jotka tarkoittavat käten laittamista päälle eri tavoin. Niiden välillä eivät Septuagintan kääntäjät yhtä vähän kuin Uuden testamentin kirjoittajat ole tehneet eroa. Käden päälle laskeminen siunaamisen mielessä on vain kevyt kosketus (*sim* tai *shith*, 1. Moos. 48:14, 17, 18), kun taas vihkiminen tapahtuu kaksin käsin voimakkaasti painamalla (*samakh*, 4. Moos. 8:10; 27:18, 23; 5. Moos. 34:9).<sup>34</sup>

Useimmat Vanhan testamentin kohdat, joissa puhutaan käten päällepanemisesta, koskevat uhraajan käten painamista uhrieläimen pään päälle. Suuren sovituspäivän rituaalissa ylimmäisen papin tuli painaa kätensä autiomaahan ajettavan pukin pään päälle ja siirtää synnintunnustusrukouksella sen kannettavaksi kansan rikkomukset (3. Moos. 16:20–21). Vaikka kyse on kirouksen eikä siunauksen siirtämisestä, merkitys on vihkimyksissä vastaava: käten päälle painamisella ja rukouksella siirretään toisen osaksi jokin sellainen laatu tai ominaisuus, joka on toimittajalla itsellään. Vihkimisen ja välittämisen merkitykset yhdistyvät kuvauksessa, jossa leeviläiset erotetaan papilliseen palvelukseen käten päällepanemisella ja sen jälkeen he toimittavat syntiuhrin painamalla kätensä uhrieläimen pään päälle (4. Moos. 8:10–12).<sup>35</sup>

Tältä taustalta on ilmeistä, että myös kirkon virkaan vihkimisessä piispan sopii painaa molemmat kätensä vihittävän pään päälle, ei vain kevyesti sipaista, saati pitää kättä ilmassa siunattavan yläpuolella. Kyseessä on ele, joka kirkon uskon mukaan rukoukseen yhtyessään reaalisesti välittää Pyhän Hengen lahjan.

34 Daube [1956] 2011, 224–229; Schütz 1990, 629–630. – Fergusonin 1963, 14–19 mukaan kristillisen ordinaation esikuvaa tulee etsiä juutalaisen tuomarin juhlassa istuimelle asettamisesta ja käten päällepanemisen osalta heprean *sim*-verbiin liitetystä siunaamisrukouksesta.

35 Péter 1977, 54–55 katsoo, että myös *samakh*-verbillä on Vanhassa testamentissa kaksi käyttötapaa ja merkitystä: yhdellä kädellä painaminen kuvaa esimerkiksi uhrieläimen identifioimista, mutta kahdella kädellä painaminen jonkin ominaisuuden siirtämistä uhrieläimen päälle.

## 15.8 Ordinaatorukous on Hengen lahjan välittämistä

Lutherin laatimassa Wittenbergin ordinaatiokaavassa (1535–1539) kätten päällepaneminen merkitsi lähinnä jo tapahtuneen virkaan valinnan vahvistamista ja siitä todistamista. Tosin Lutherinkin mukaan kätten päällepanemisessa on kysymys Pyhän Hengen voimasta vaikuttavasta siunaamisesta. Vihkirukous on viran hengellisen lahjan välittämistä. Wittenbergin kaavassa lausutaan kätten päällepanemisen yhteydessä Herran rukous, mutta rukous Pyhän Hengen saamiseksi tulee heti sen jälkeen.<sup>36</sup> Tämä malli siirtyi muihinkin luterilaisiin ordinaatiokaavoihin, myös Ruotsiin Laurentius Petrin kirkkojärjestykseen (1571). Ruotsin reformaatio oli konservatiivisempi kuin Saksan, ja Laurentius Petri otti vihkikaavaansa Lutherilta vain osia. Hän piti tärkeänä, että vihkijänä toimii piispa, mikä säilyi Ruotsin reformaatiossa myös Suomen käytännöksi.<sup>37</sup>

Isä meidän -rukouksen lukeminen kätten päällepanemisen yhteydessä oli Suomessakin tapana, kunnes se vuoden 1984 käsikirjassa vaihtui apostoliseen siunaukseen. Siunaussanoja täydennettiin vielä vuoden 2003 käsikirjassa nimeämällä Jumalan kolme persoonaa: ”Siunatkoon sinua kolmiyhteinen Jumala, Isä ja Poika ja Pyhä Henki, ja pyhittäköön sinut palvelemaan Kristuksen kirkkoa aina ja kaikkialla.” Herran rukouksen lausumista kätten päällepanemisen yhteydessä voi oudoksua, mutta vastaavalla tavalla toimittiin Lutherin esikuvan mukaisesti lapsen kasteen yhteydessä vielä vuoden 1984 käsikirjassa, jonka ohjetekstissä tarjottiin papille yhä mahdollisuutta laittaa kätensä lapsen pään päälle Isä meidän -rukouksen ajaksi. Sama ele oli kuitenkin samassa kaavassa jo siirretty kasteen jälkeiseen apostoliseen siunaamiseen.

Kirkkokäsikirjassa ordinaatorukous seuraa vasta erikseen kätten päällepanemisen ja siihen liittyvien siunaamissanojen jälkeen. Tässä voi nähdä Lutherin Wittenbergin formulaan palautuvan perinteen, jossa Herran rukousta seurasi erillinen epikleesi. Ehkä myös sillä on merkitystä, että kun samassa vihkimyksessä ordinoidaan useita pappiskandidaatteja ei pitkää

36 Lieberg 1962, 196–204, 213–216; Puglisi 1998, 11–14. – Eckerdal 1989, 39 katsoo Lutherin vihkirukouksen pyrkineen olemaan kaikkein vaikuttavinta rukousta, kun siinä rukoillaan Herran opettamin sanoin.

37 Puglisi 1998, 53–64.

rukousta voine lausua erikseen jokaisen kohdalla. Ongelma tunnetaan muissakin kirkoissa, ja ratkaisuja on kolmenlaisia: katolisessa kirkossa piispa rukoilee kätten päällepanemisen aikana hiljaa, Englannin ja Ruotsin kirkoissa kunkin vihittävän kohdalla lausutaan kätten päällepanemisen yhteydessä rukouksen keskeisin kohta eli Hengen pyytäminen vihittävälle, Norjan kirkossa voi piispa rukouksen osien välillä vaihtaa kätensä toisen vihittävän päälle. Mikään malli ei ole ongelmaton, kun ajatellaan ordinaatorukouksen olevan yhtenäinen kokonaisuus. Vaarana on ymmärtää vain kätten päällepanemisen aikana sanotun olevan merkitsevää.<sup>38</sup>

Mutta onko meillä epikleesirukous ylipäättään liian erillään kätten päällepanemisesta? Niiden tulisi olla selvemmin samanaikaisesti, mikä olisi ainakin piispan virkaan vihittäessä mahdollista, kun vihitään vain yksi henkilö. Nyt sentään seurakunnan laulama virsi Pyhälle Hengelle toimii yhteisenä epikleesinä kätten päällepanemisen aikana jokaisessa vihkikaavassa.

Käsikirjamme vihkikaavojen epikleesit on rakennettu kolminaisuusopillisesti. Niiden ainekset ovat tunnistettavissa jo Hippolytos Roomalaisen *Apostolisen tradition* ordinaatorukouksissa, joita eräät kirkot käyttävät vaihtoehtoisina rukouksina edelleen. Klassisen vihkirukouksen elementit ovat reformaatioissa välittyneet myös luterilaisuuteen.<sup>39</sup>

Ordinaatorukouksissa ensin kiitetään Isää Jumalaa siitä, että hän on lähettänyt Pojan Vapahtajaksi, sielujen paimeneksi ja ylipapiksi. Poika oli pelastuksemme tähden kuuliainen ristinkuolemaan asti, minkä vuoksi Isä on korottanut hänet yli kaiken. Poika kokoaa maailmasta oman kansan Jumalan palvelijaksi, ja Isä kutsuu sille työntekijöitä, jotta ihmiset tulisivat osallisiksi Pojan tuomasta pelastuksesta. Näistä pelastusteoista ylistämisen jälkeen pyydetään: "Anna Pyhän Hengen lahja palvelijallesi, joka on vihitty [...] virkaan." Sen jälkeen lausutaan, millaista Hengen lahjaa pyydetään. Tässä rukouksen osassa tulevat esiin kunkin viran *propria*, sen omat tehtävät ja erityislaatu.

Vihkirukous on luonteeltaan anamneettis-epikleettinen: siinä muistetaan kiittäen Jumalan pelastustekoja ja pyydetään Pyhää Henkeä avuksi. Kirkko yhtyy kunkin viran osalta kolmiyhteisen Jumalan työhön maailmassa. Vihittävälle rukoillaan viran karismaa. Vaikka kätten päällepanemisen tarkoitus

38 Tähän kiinnittää huomiota Mildenberger 2007, 199.

39 Puglisi 2001, 102–103.

on välittää Hengen lahja, sitä ei anna vihkiä vaan Jumala, jolta seurakunta sitä pyytää. Virka ei tule seurakunnalta yhteisestä pappeudesta delegoituna järjestelykysymyksenä, mutta ei myöskään kirkolliselta hierarkialta ikään kuin juridisena päätöksenä. Virka annetaan ylhäältä Jumalalta. Seurakunta voi valita, mutta se ei voi vihkiä. Se tarvitsee siihen erityisen kaitsennan viran eli piispan, joka tulee seurakunnan oman autonomisen päätöksenteon ulkopuolelta edustamaan Jumalan tahdon mukaista valtuutusta.

## 15.9 Vihkiminen on vaikuttava merkki

Virkaan vihkiminen on Pyhän Hengen rukouksen tähden vaikuttava merkki (*signum efficax*). Se välittää sen, mitä rukoillaan. Protestanttisissa kirkoissa saattaa olla vieraampaa puhua liturgisten aktien vaikuttavuudesta muiden kuin Herran asettamien kahden sakramentin osalta. Ekumeenisessa työskentelyssä ovat kuitenkin luterilaisetkin tulleet näkemään, että vihkimisessä annetaan virka, joka säilyy vihityssä riippumatta siitä, onko hän toimittamassa viran tehtäviä. Esimerkiksi pappi on pappi myös varsinaisen virantoimituksen ulkopuolella. Tätä voidaan kutsua karismaattis-olemukselliseksi virkakäsitykseksi: se perustuu Jumalan antamaan Pyhän Hengen lahjaan, joka asettuu ihmiseen, ei vain hänen toimittamiinsa funktioihin. Vihkiminen ei kuitenkaan merkitse vihityn korottamista muita ylemmäs tai hänen poistamistaan kastettujen joukosta, vaikka hänet sieltä Jumala armollaan erottaa palvelukseen (vrt. Apt. 13:2).<sup>40</sup>

Siunaamisen sanat kätten päällepanemisen yhteydessä pyytävät Jumalaa pyhittämään vihittävän palvelemaan Kristuksen kirkkoa ”aina ja kaikkialla”. Jos papiksi vihitty henkilö joskus eroaa pappisvirasta ja myöhemmin haluaa kuitenkin siihen palata, häntä ei vihitä uudelleen vaan hänelle voidaan ”palauttaa pappisvirka”.<sup>41</sup> Koska vihkimystä samaan virkaan ei voi toistaa,

40 Reformaatioajan jälkeinen luterilainen puhdasoppisuus tunsi käsitteen *gratia ordinationis*, mistä esimerkkejä luettelee Sander 2004, 149, alaviite 498.

41 KJ 7:10 §. Lieberg 1962, 223–228 katsoo Lutherinkin ajatelleen vihkimisen reaalisesti antavan papille hengellisen lahjan viranhoitoon, mutta erottaneen sen persoonaan kiinnittyvästä lahjasta. Vihkimyksen lahja ei saa hämärtää kasteen lahjaa. Luther vastusti käsitystä lähtemättömästä pappeudesta kahdesta syystä: sen nähtiin korottavan papin hengellisesti arvokkaampaan säättyyn, ja se esti seurakuntaa erottamasta väärin opettavaa pappia.

se on pysyvä. Tässä mielessä myös luterilaiset tunnustavat vihkimyksessä annettavan ”lähtemättömän merkin”, joka on ekumeenisissa neuvotteluissa nähty rinnasteisena katoliseen käsitykseen.<sup>42</sup>

Ordinaation ja installaation eli vihkimisen ja virkaan asettamisen ero on siinä, että edellisessä ihminen sitoutetaan ja valtuutetaan elinikäisesti koko kirkon palvelemiseen. Virkaan asettaminen tai tehtävään siunaaminen koskee jotain tiettyä rajattua palvelussuhdetta, ja sellainen voidaan toistaa tilanteen mukaan. Siunaamissanoissa pyydetään, että Jumala pyhittää palvelemaan ”Kristuksen kirkkoa tässä seurakunnassa” tai ”tässä hiippakunnassa”. Ero näkyy myös siinä, että vihkikaavoihin sisältyy epikleesirukous, jossa pyydetään Pyhän Hengen lahjaa juuri kyseiseen virkaan. Virkaan asettamisessa tai tehtävään siunaamisessa ei kätten päällepanemisen yhteydessä erillistä epikleesiä ole. Pyhää Henkeä kuitenkin rukoillaan virkaan asettamisessa muissa messun osissa, kuten laulettavissa virsissä ja Kyrielitaniassa, jonka käsikirja asettaa etusijalle tavallisemman Herra, armahda -rukouksen sijaan, sekä päivän rukouksessa ja virkaan asettamisen jälkeen tulevassa yhteisessä esirukouksessa.

Kun vihitty piispa siirtyy toiseen hiippakuntaan, toimitetaan virkaan asettaminen vihkimisen kaavaa soveltaen. Näin on toimittu meillä usein arkkipiispaa virkaan asetettaessa. Tarkempaa ohjetta soveltamisesta ei kuitenkaan käsikirjaan sisälly. Ehkä epikleesirukouksen sanamuotoa tulisi silloin muokata ilmentämään sitä, että enää ei pyydetä samaa piispanviran karismaa kuin vihittäessä vaan toista, esimerkiksi arkkipiispan erityisen tehtäväkentän ja viran vaatimusten mukaan. Toinen vaihtoehto on noudattaa Ruotsin kirkon käytäntöä: piispojen collegio ottaa arkkipiispan juhlallisesti vastaan Upsalassa (missä hänet alun alkaen on piispaksi vihittykin) ja antaa hänelle viran merkit siunaamissanoin mutta ilman kätten päällepanoa. Samaan tapaan otetaan Ruotsin hiippakunnissa vastaan piispa ilman erityistä virkaanasettamista tämän tultua ensin vihityksi Upsalassa. Myös kirkkoherra otetaan Ruotsin seurakunnissa piispan johdolla vastaan ilman kätten päällepanemista.

42 Luterilais-katolisia oppituumiota pohtinut työryhmä Ökumenischer Arbeitskreis 1987, 162 katsoo, ettei reformatoristen kirkkojen tarvitse hylätä *character indelebilis* -käsitettä, ”kun se ymmärretään siitä lupauksen ja lähettämisen ajatuksesta käsin, joka ordinoituja pysyvästi määrittää ja heidät ottaa Kristuksen palvelukseen”.



Niin ikään anglikaanisissa kirkoissa on käytäntö, jonka mukaan virkaan asetettaessa ei toimiteta kätten päällepanemista. Piispan installaatio merkitsee hänen saattamistaan katedraalinsa kuorissa olevalle piispanistuimelle (*cathedra*), mitä edeltää hänen kolkuttamisensa sauvallaan kirkon ovelle ja nöyrä pyyntönsä seurakunnalta saada astua sisään. Hänen valtakirjansa luetaan ja hänelle lausutaan siunaus, minkä jälkeen hänet on auktorisoitu harjoittamaan kaitsentaansa.

## 15.10 Vihitty, asetettu tai siunattu lähetetään

Kun vihkiminen tai virkaan asettaminen on toimitettu ja alttarikaiteen ääreen polvistunut henkilö nousee, hänet lähetetään. Hän kääntyy seurakuntaan päin, ja piispa lausuu kehotuksen ottaa hänet rakkaasti vastaan, tukea häntä hänen työssään ja rukoilla hänen puolestaan. Diakoniksi ja papiksi vihittyjen lähettämiseen liittyy myös heille lausuttu Herran lupaus apostoleilleen: ”Minä olen teidän kanssanne kaikki päivät maailman loppuun asti.” (Matt. 28:20.) Piispan virkaan vihitylle ja kirkkoherran virkaan asetetulle lausutaan Herran sanat Pietarille ”kaitse minun lampaitani”, kappalaisen virkaan asetetulle ”ruoki minun lampaitani.” (Joh. 21:16–17.) Lähettämistä myöten vihkiminen on myös läsnäolevan seurakunnan hengellistä työtä, ei ainoastaan passiivista vastaanottamista. Ruotsin hiippakunnissa tai seurakunnissa vastaanotettu uusi piispa tai kirkkoherra pyytää itse: ”Rukoilkaa puolestani niin minä rukoilen teidän puolestanne.”<sup>43</sup> Amerikan evankelisluterilaisen kirkon ordinaatioissa vihkijä ja seurakunta käyvät dialogin, jossa lupaudutaan ottamaan vihitty vastaan Kristuksen nimissä ja rukoilemaan hänen puolestaan.<sup>44</sup>

Ortodoksisessa perinteessä lausutaan *Axios* eli otollinen ennen kuin vihitylle puetaan hänen virkansa tunnukset. Meillä näyttävät virkaan lähettämisen kohdalla yleistyvän seurakunnan spontaanit kättentaputukset. Edellisen tarkoitus ei ole tunnustaa vihittävää kelpolliseksi virkaan vaan rukoilla, että hän olisi tehtävänsä otollinen.<sup>45</sup> Taputukset voivat synny-

43 Kyrkohandbok 2023, 63–72.

44 Ks. esim. Ordination to the Ministry of Word and Service 2019, 7–8.

45 Arseni 1999, 15.

tää mielikuvan suosionosoituksista ylipäättään mieluisaa henkilöä kohtaan, mutta kyse on seurakunnan osoittamasta tunnustuksesta ja riemullisesta vastaanottamisesta. Kiitoksen ja rukouksen vaikutelmaa vahvistaisi seurakunnan osallistuminen liturgiaan joillain vuorosanoilla.

Vihkiminen on vaikuttava merkki sekä Jumalan työstä että kirkon uskosta. Luterilais-anglikaaninen Porvoon yhteinen julkilausuma, jonka kirkkomme on vuonna 1996 hyväksynyt, lausuu: ”Henkilön erottaminen koko elämän kestävään vihittyyn virkaan rukouksella, Pyhän Hengen avuksihuutamisella ja kätten päällepanemisella muistuttaa kirkkoa siitä, että se saa tehtävänsä itseltään Kristukselta, ja ilmaisee, että kirkko haluaa vakaasti ja kiitollisesti elää uskollisena tälle tehtävälle ja lahjalle.”<sup>46</sup>

## 15.11 Käsikirjaa uudistettaessa mietittävää

Kirkkokäsikirjan vihkikaavat kantavat perinnettä, jonka juuret ovat varhaisessa kirkossa ja jonka ydin on hahmottunut jo patristisena aikana. Reformaatio on niihin myös antanut leimansa. Vihkikaavoilla on tietty historiallinen rakenne ja kirkolla vastuu tradition välittämisessä. Toisaalta myös ekumeeninen kehitys on johtanut kohti yhteisempiä liturgisia muotoja. Edellä kuvatusta nousee kuitenkin joitakin seikkoja huomioon otettaviksi käsikirjaa uudistettaessa.

Ensinnäkin jokainen ordinaatio on piispan toimittama juhlamessu. Alttarille kuuluu seitsemän kynttilää ja liturgiseksi väriksi punainen, Pyhän Hengen avuksihuutamisen väri. Toiseksi kaikki virkaan vihkimiset ja asetamiset kuuluvat eukaristiseen kontekstiin. Jokaisella vihityllä viralla on yhteys Kristuksen sakramentaaliseen läsnäoloon ja oma tehtävä sen palveluksessa. Kolmanneksi on tärkeää, että koko seurakunta eli yhteinen pappeus ottaa eri tavoin osaa vihkitoimitukseen. Seurakunta kutsuu ja tunnustaa vihittävän sekä ottaa hänet Kristuksen nimissä vastaan rukouksin.

Jatkossa on selvitettävä kätten päällepanemisen ja epikleesirukouksen välistä suhdetta. Lyhyt rukous Pyhän Hengen lahjan pyytämiseksi voidaan lausua jokaisen vihittävän kohdalla, vaikka sen jälkeen seuraisi perusteellisempi anamneettis-epikleettinen rukous. Tämä merkitsisi kätten

46 Porvoo § 41.

päällepanemisen aikana nyt lausuttavan siunauksen vaihtamista toisiin sanoihin, mikä ei olisi sen suurempi muutos kuin aiempi Herran rukouksen vaihtaminen siunaamiseen. On myös syytä selvittää, ketkä laittavat kätensä päälle ja millä tavoin. Piispan vihkimisessä mahdollisesti kaikki läsnä olevat piispat, entä papin vihkimisessä?

Diakonin vihkimisessä meillä on syntynyt käytäntö, jossa kätten päällepanemiseen osallistuvat papit ja toiset diakonian virkaan vihityt. Onko syytä edetä kohti käytäntöä, jossa vain piispa painaa molemmat kätensä vihittävän päälle, vai muuttaako se käsitystä itse diakonian virasta? Joka tapauksessa diakonian virkaan vihkimisestä tulisi ylipäätään säätää kirkkojärjestyksessä.

Viran merkkeihin pukeminen olisi siirrettävä vasta kätten päällepanemisen ja rukouksen jälkeen. Vihityt on hyvä kutsua heti palvelemaan messussa. Papiksi vihityt voivat tulla alttarille konselebraattoreiksi piispan kanssa tai ainakin avustamaan ehtoollisen jakamisessa diakonian virkaan vihittyjen kanssa.

Käsikirjassa olisi syytä säätää tarkemmin, miten toimitaan vihittyä piispaa toisessa hiippakunnassa virkaan asetettaessa. Lausutaanko siunaamis-sanat vai epikleesirukous? Tarvitaan myös ohjeistus pappisvirkaan ja diakonian virkaan vihkimistä varten samassa messussa. Kirkkojärjestyksessä tulisi tehdä mahdolliseksi kutsua hiippakunnan piispan ollessa estyneenä myös eläkkeellä oleva piispa.

# Kirjallisuus

## **Arseni, Arkkimandriitta**

1999 Ortodoksinen sanasto. Helsinki: Otava.

## **Book of Common Prayer**

(1662) The Form and Manner of Making, Ordaining and Consecrating of Bishops, Priests and Deacons According to the order of The Church of England. Cambridge University Press. (s.a.) <https://www.churchofengland.org/prayer-and-worship/worship-texts-and-resources/book-common-prayer/form-and-manner-making-ordaining> (viitattu 31.10.2023).

## **Common Worship**

2005 Common Worship: Ordination Services. London: Church House Publishing 2007. <https://www.churchofengland.org/prayer-and-worship/worship-texts-and-resources/common-worship/ministry/common-worship-ordination-0#mm014> (viitattu 31.10.2023).

## **Daube, David**

(1956) 2011 The New Testament and Rabbinic Judaism. Jordan Lectures 1952. London: School of Oriental and African Studies 1956. (Reprint) Eugene, Oregon: Wipf & Stock.

## **Detscher, Alan F.**

1990 Ordination Rites. – The New Dictionary of Sacramental Worship. Ed. by Peter E. J. Fink, SJ. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press. 915–921.

## **Dietrich, Stephanie**

2013 Ökumenische Perspektiven zum Verständnis des Diakonats. – Diakonats – theologische und sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein kirchliches Amt. Hrsg. von Annette Noller, Ellen Eidt, Heinz Schmidt. Stuttgart: Kohlhammer. 279–295.

### **Eckerdal, Lars**

1989 Den danske folkekirkes indvielseliturgiske tradition i et luthersk liturgisk fælleskab. – Under bøn og håndspåleggelse. Indvielse af missionærer, diakoner og præster. Red. af Hans Raun Iversen & V. Tranholm-Mikkelsen. Frederiksberg: Anis. 34–64.

### **Ferguson, Everett**

1963 Jewish and Christian Ordination: Some Observations. – Harvard Theological Review Vol. 56/1, 13–19.

### **Gudstjenestebok**

1992 Gudstjenestebok for Den norske kirke del II. Kirkelige Handlinger for Den norske kirke. <https://ressursbanken.kirken.no/nb-NO/gudstjenesteliv/liturgi/liturgier/#na> (viitattu 31.10.2023).

### **Iversen, Hans Raun (ed.)**

2006 Rites of Ordination and Commitment in the Churches of the Nordic Countries. Theology and Terminology. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.

### **Jeremias, Joachim**

1981 Die Briefe an Timotheus und Titus. Das Neue Testament Deutsch, Teilband 9. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

### **Kirkkojärjestys (KJ)**

2023 Kirkkojärjestys (657/2023). Annettu Turussa 11. päivänä marraskuuta 2021.

### **Kirkkokäsikirja**

1968 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja II. Jumalanpalvelusten kirja. Hyväksytty 20. varsinaisessa kirkolliskokouksessa vuonna 1968. Pieksämäki: Sisälähetysseura 1970.

### **Kirkkokäsikirja**

1984 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Kirkollisten toimitusten kirja. Hyväksytty kirkolliskokouksessa vuonna 1984. Ohjepainos. Pieksämäki: Sisälähetysseura 1985.

### **Kirkkokäsikirja**

2003 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Kirkollisten toimitusten kirja. Vihkimiset, virkaan asettamiset ja tehtävään siunaamiset. Hyväksytty kirkolliskokouksessa 8. marraskuuta 2003. Pieksämäki: Kirkkopalvelut 2004.

### **Kkok ptk**

1991 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokous. Pöytäkirja. Kevätistunto 1991. Helsinki: Kirkkohallitus.

### **Kkok ptk**

2001 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokous. Pöytäkirja. Kevätistunto 2001. Helsinki: Kirkkohallitus.

### **Knuutila, Jyrki**

2006 The Ordination of Bishops and Pastors in the Rites of the Evangelical-Lutheran Churches in the five Nordic Countries. – Rites of Ordination and Commitment in the Churches of the Nordic Countries. Theology and Terminology. Ed. Hans Raun Iversen. Copenhagen: Museum Tusulanum Press. 77–107.

### **Kristuksesta osalliset**

2010 Kristuksesta osalliset. Delaktiga i Kristus. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon, Suomen metodistikirkon ja Finlands svenska metodistkyrkan oppikeskustelut. Suomen ev.-lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2010:6. Helsinki: Kirkkohallitus.

### **Kyrkohandbok**

2023 Kyrkohandbok för Svenska kyrkan. Del II. Vignings-, Sändnings-, Mot-tagnings- och Invigningshandlingar. Antagen för Svenska kyrkan av 2023 år kyrkomöte. Stockholm: Verbum. (Esitys kirkolliskokouksen päätettäväksi marraskuussa 2023) <https://www.svenskakyrkan.se/filer/587615/Kyrkohandboken%20del%20II%20f%c3%b6rslag%20till%20kyrkom%c3%b6tet.pdf> (viitattu 31.10.2023).

### **Lieberg, Hellmut**

1962 Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 11. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

### **Mildenberger, Irene**

2007 Die neue Ordinationsliturgie der Church of England. Ein Kurzbericht. – Ordinationsverständnis und Ordinationsliturgien. Ökumenische Einblicke. Hrsg. von Irene Mildenberger. Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, Bd. 18. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 193–202.

### **The Ordination of a Pastor, Deacon or Bishop**

(2022) The Ordination of a Pastor, Deacon or Bishop. Prepared by a working group of the Program Committee for Worship Evangelical Lutheran Church in Canada. <https://elcic.ca/wp-content/uploads/2023/06/06-28-23-The-Ordination-of-a-Pastor-Deacon-or-Bishop-1.pdf> (viitattu 31.10.2023).

### **Ordination to the Ministry of Word and Service**

2019 Ordination to the Ministry of Word and Service. Adapted from *Evangelical Lutheran Worship: Occasional Services for the Assembly* and has been authorized for use as the appropriate form to be used in the Evangelical Lutheran Church in America beginning in January 2020. Augsburg Fortress. [https://download.elca.org/ELCA%20Resource%20Repository/Ordination\\_Ministers\\_Word\\_Service-pdf.pdf?ga=2.263371012.983146733.1697152058-40335692.1680034414](https://download.elca.org/ELCA%20Resource%20Repository/Ordination_Ministers_Word_Service-pdf.pdf?ga=2.263371012.983146733.1697152058-40335692.1680034414) (viitattu 31.10.2023).

### **Ortodoksisen kirkon kanonit**

1980 Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen. Suom. Antti Inkinen. Pieksämäki: Ortodoksisen kirkon julkaisuneuvosto.

### **Pannenberg, Wolfhart**

- 1990 Das kirchliche Amt in der Sicht der lutherischen Lehre. – Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III, Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt. Hrsg. von Wolfhart Pannenberg. Freiburg im Breisgau: Herder / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 286–305.
- 1993 Systematische Theologie. Band 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

### **Péter, René**

- 1977 L'imposition des mains dans l'Ancien Testament. – Vetus Testamentum, Vol. 27, Fasc. 1, 48–55.

### **Platon**

- 1999 Teokset. Kuudes osa. Lait. Helsinki: Otava.

### **Porvoo**

- 1995 Porvoon yhteinen julkilausuma. The Porvoo Common Statement. Neuvottelut Britannian ja Irlannin anglikaanisten kirkkojen sekä Pohjoismaiden ja Baltian luterilaisten kirkkojen välillä. Englanninkielinen alkuteksti hyväksytty Järvenpäässä 9.–13. lokakuuta 1992. 2. laitos, uusittu suomennos. Helsinki: Kirkkohallitus.

### **Puglisi, James F.**

- 1996 The Process of Admission to Ordained Ministry. A Comparative Study. Vol. 1, Epistemological Principles and Roman Catholic Rites. A Pueblo Book. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- 1998 The Process of Admission to Ordained Ministry. A Comparative Study. Vol. 2, The First Lutheran, Reformed, Anglican, and Wesleyan Rites. A Pueblo Book. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- 2001 The Process of Admission to Ordained Ministry. A Comparative Study. Vol. 3, Contemporary Rites and General Conclusions. A Pueblo Book. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.

### **Pädam, Tiit**

- 2011 Ordination of Deacons in the Churches of the Porvoo Communion. A Comparative Investigation in Ecclesiology. Diss. Uppsala.



### **Sander, Augustinus**

2004 *Ordinatio Apostolica*. Studien zur Ordinationstheologie im Luthertum des 16. Jahrhunderts. Band 1, Georg III. von Anhalt (1507–1553). Innsbrucker theologische Studien 65. Innsbruck: Tyrolia.

### **Schütz, Hans-Georg**

1990 *Handauflegung*. – Theologisches Begriffslexicon zum Neuen Testament. Hrsg. von Lothar Coenen, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard. Studien-Ausgabe. Bd. 1. Breklum: R. Brockhaus. 629–631.

### **Trad. Ap.**

2015 *Hippolytus: On the Apostolic Tradition*. An English Version with Introduction and Commentary by Alistair C. Stewart. 2. Edition. Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press.

### **Tunnustuskirjat**

1990 *Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat*. Helsinki: SLEY.

### **Wenz, Gunther**

1998 *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch. Band 2. Berlin: Walter de Gruyter.

2001 *Ekklesiologie und Kirchenverfassung*. Das Amtsverständnis von CA V in seiner heutigen Bedeutung. – In *Christus berufen*. Amt und allgemeines Priestertum in lutherischer Perspektive. Hrsg. von Reinhard Rittner. Hannover: Lutherisches Verlagshaus. 80–113.

### **Ökumenischer Arbeitskreis**

1987 *Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I, Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*. Hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg. Freiburg im Breisgau: Herder / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

# JOHTOPÄÄTÖKSET





# 16 Elämäntilanteet, monipuolisuus ja teologinen johdonmukaisuus – johtopäätöksiä tehdyistä selvityksistä

**Kari Kopperi & Anna-Kaisa Inkala**

Tämän teoksen artikkeleissa on analysoitu kirkollisia toimituksia ja niiden teologiaa. Teoksen ensimmäisen osan kirjoituksissa tarkasteltiin kaikkiin kirkollisiin toimituksiin liittyviä yleisiä periaatteita ja läpäiseviä näkökulmia. Jälkimmäisessä osassa paneuduttiin konkreettisesti yksittäisiin kirkollisiin toimituksiin ja niihin sisältyviin teologisiin kysymyksiin. Vaikka tarkasteluissa on pyritty pitäytymään varsinaisiin toimituksiin sisältyviin teologisiin kysymyksiin, niin käytännössä selvityksissä on otettu huomioon asiaan liittyviä laajempia ulottuvuuksia.

Tässä johtopäätösluvussa emme kertaakaan kirjoitusten sisältöä, vaan pyrimme tiivistäen nostamaan esille artikkeleissa esitettyjä havaintoja. Ne ovat luonteeltaan kirkollisten toimitusten kirjaan tai toimitusten käytäntöihin sisältyviä teologisia kysymyksiä tai ongelmia. Osa näistä on konkreettisia haasteita, joita joudutaan pohtimaan uudistettaessa kirkollisten toimitusten kirjaa. Toiveemme on, että teos palvelee mahdollista toimitusten kirjan uudistamista esitellessään toimitusten teologiaan sisältyviä teologisia ongelmia, näkökulmia ja mahdollisuuksia.

Kuten Jari Jolkkosen artikkelissa todetaan, edellisessä kirkollisten toimitusten kirjan uudistamisessa keskeisiä periaatteita olivat liittyminen jumalanpalvelusuudistuksen teologisiin periaatteisiin. Tämä tarkoitti toimitusten trinitaarista lähtökohtaa, jolloin toimitusten tarkastelussa otettiin huomioon sekä pelastusopilliset että luomisen teologian näköalat. Jälkimmäisen tarkoituksena on ohjata kirkkoa ja sen pappeja ottamaan kasuaalitoimituksissa huomioon koko ihminen ja se konteksti, jossa hän elää. Näkökulma laajeni siten yksilökeskeisestä ajattelu- ja toimintatavasta yhteisölliseksi. Nyt tehtyjen selvitysten perusteella voidaan arvioida edellisen uudistuksen onnistumista. Ovatko asetetut periaatteet toteutuneet myös käytännössä? Ilmeistä on, ettei kaikkia käsikirjan tarjoamia mahdollisuuksia osata hyödyntää seurakuntien elämässä.

Teoksen ensimmäisen osan alussa Jari Jolkkonen kuvaa kattavasti kirkollisten toimitusten teologisia lähtökohtia ja periaatteita perustaen kuvuksensa pitkälti aikaisemman toimitusten uudistamisen yhteydessä syntyneisiin mietintöihin ja oppaisiin. Esityksessään hän nostaa esille joitakin näkemyksiä, joihin olisi syytä kiinnittää huomiota kirkollisten toimitusten uudistamisessa sekä pappien arjen työssä. Yksi esimerkki tällaisista olisi nykyisten toimituksiin sisältyvien kollehtarukousten rikastaminen ilmaisemaan paremmin toimituksen sisältöä, sillä nykyiset rukoukset ovat huomattavan niukkoja. Myös esirukousten kehittäminen olisi tarkoituksenmukaista. Niitä voisi työstää tilanteeseen sopiviksi mahdollisesti yhteistyössä asianomaisten seurakuntalaisten kanssa. Jolkkosen mielestä tulisi tutkia erilaisten konkreettisten symbolien, esimerkiksi öljyn, käyttöä kirkollisissa toimituksissa, kuten esimerkiksi konfirmaatiossa ja vihkimistoimituksissa. Hän toivoo, että kirkollisia toimituksia tarkasteltaisiin pistemäisyyden sijasta prosessina eli eräänlaisen kolmen kohtaamisen mallin avulla. Sen mukaan pappi kohtaa omaiset toimitusta ennen toimituskeskustelussa, toimituksessa ja sen jälkeen. Varsinkin viimeinen muodostaa konkreettisen haasteen kirkon työntekijöille.

Rukouksen teologiaa ja kieltä pohtivassa Anna-Kaisa Inkan, Henri Järvisen ja Timo Viitasen kirjoituksessa todetaan, että rukoukselle on annettava riittävästi vapaata tilaa ja on päästävä eroon ajatuksesta, että toimitusten väliotsikot määrittelevät sen, mikä on rukousta. Rukousta on lähestyttävä laaja-alaisesti. Sitä voivat olla meditatiivinen musiikki, liikkeet, kynttilän sytytys ja monet muut toimituksen tapahtumat. Tärkeää on myös rukouksen kielen kuvallisuus ja rytmi sekä mahdollisuus tuoda esimerkiksi

esirukouksissa esille ihmisten elämäntilanteiden monimuotoisuutta. Tämän näkökulman nostaa esille myös Johan Bastubacka pohtiessaan pyhien toimitusten ruumiillista semiotiikkaa. Hänen mukaansa erilaiset ikoniset, indeksiset ja ruumiilliset merkit luovat, ilmaisevat ja kantavat teologisia merkityksiä – myös silloin, kun niitä ei sanallisesti lausuta. On siis kiinnitettävä huomiota sanojen ohella siihen, mitä tehdään ja miten tehdään. Toimituksen sanattomat elementit kantavat sisällään teologiaa ja osittavat, miten myös liturgia on teologian lähde.

Siunauksen teologiaa pohtivassa artikkelissa Antti Raunio ja Kari Kopperi kiinnittävät huomiota erilaisiin siunauksen lajeihin. Yhtäältä on tunnistettava Jumalan siunaava puhe, joka on luonteeltaan vaikuttavaa ja luovaa sanaa. Ihmisen siunaus tulee ymmärtää rukouksen kaltaisena pyyntönä Jumalalle, että hän siunaa ikuisella tai ajallisella siunauksella. Vaikutus ei riipu ihmisen sanoista, vaan Jumalan toiminnasta. Ihmisen siunaus voi sisältää myös hyvän toivottamista lähimmäiselle. Siihen liittyy myös näkemys, että erilaiset Jumalan lahjat otetaan vastaan kiitoksella, ylistyksellä ja rakkaudella. Artikkelissa nostetaan esille käsitteellinen epäselvyys, sillä aina ei ole selvää, mitä siunauksella tarkoitetaan tai miten erotetaan toisistaan siunaaminen, vihkiminen tai pyhittäminen.

Kirkollisiin toimituksiin liittyy aina monitahoisia kohtaamisia, joissa koetellaan kirkon työntekijän sielunhoidollista osaamista. Kohtaamiset tapahtuvat sekä keskellä syvää surua että elämän iloisissa hetkissä. Tämä vahvistaa entisestään tarvetta toimituskeskusteluihin sekä tietoisuutta siitä, että papin ja kirkon muiden työntekijöiden on pyrittävä kohtaamaan ihmiset yksilöllisesti heidän elämäntilanteeseensa eläytyen. Tähän kuuluu valmius kohdata moninaisuutta. Peltomäen ja Saarelaisen mukaan sielunhoidollisesti orientoitunut pappi on herkkä kuulemaan ja ymmärtämään tunteiden kirjon elämän taitekohdissa ja luo tilaa niiden kohtaamiselle ja käsittelylle.

Musiikin teologiaa pohtivassa artikkelissaan Kati Pirttimaa ja Anna Pulli-Huomo kiinnittävät huomiota musiikin teologisen tutkimuksen puutteellisuuteen viime vuosikymmeninä. Erityisen haasteen muodostaa musiikkikulttuurin muutos, joka ilmenee kirkollisten toimitusten musiikkivalintoihin liittyvissä toiveissa. Heidän mukaansa aiheesta on ryhdyttävä keskustelemaan entistä aktiivisemmin seurakunnissa, kirkon keskushallinnossa, oppilaitoksissa sekä näiden yhteisissä foorumeissa. Tässä keskustelussa olennaisia teemoja ovat osallisuus, yhteisöllisyys ja kontekstuaalisuus. Miten voidaan musiikin avulla vahvistaa kirkollisiin toimituksiin osallistuvien

kokemuksia osallisuudesta, yhteisöllisyydestä, rukouksesta ja hengellisyydestä?

Näiden yleisten, kaikkia toimituksia läpäisevien teemojen jälkeen siirryttiin selvityksiin yksittäisistä kirkollisista toimituksista. Ne vahvistavat käsitystä kasteen keskeisestä merkityksestä kaikissa kirkollisissa toimituksissa. Kastetta käsittelevässä artikkelissaan Timo Helenius ja Terhi Paananen vertailivat kirkkojen kastekäytäntöjä ja niiden historiaa osoittaen suomalaisen luterilaisuuden kastekäytäntöjen erikoisuuksia. Tällainen on esimerkiksi se, että kasteet on pääosin irrotettu seurakunnan jumalanpalvelusten yhteydestä. Myös kummiudessa on pohdintaa herättäviä tapoja, joista näkyvimpiä ovat kummitodistuksiin liittyvät käytännöt. Artikkelissa kiinnitetään huomiota myös niin sanotun eksorkismin asemaan kastekaavassa. Moniin muihin kirkkoihin verrattuna tämän osuus on suomalaisessa kastekaavassa niukka, mutta silti se herättää jatkuvaa keskustelua.

Artikkelissa todetaan, että perinteinen näkemys kasteesta ja sen käytännöistä on vahvasti haastettu suomalaisessa yhteiskunnassa, mikä näkyy kastettujen määrän merkittävänä laskuna. Muuttuvassa tilanteessa kirkon on kirjoittajien mukaan pohdittava vakavasti kastekäytäntöjään. He esittelevät tulevaisuuden mahdollisuuksista viisi erilaista skenaariota, joita kirkossa on syytä pohtia. Keskeisiä kysymyksiä ovat tällöin: Voiko kaste olla irrallaan kirkon jäsenyydestä? Tuleeko kasteet toteuttaa jatkossa osana messua? Voidaanko kasteen ja jäsenyyden välistä suhdetta tarkastella prosessina, jossa seurakuntayhteyden myötä tapahtuu kasvu kohti kastetta ja jossa kasteen myötä toteutuisi seurakunnan täysi jäsenyys? Pitäisikö kirkon luoda kasteesta erillinen siunaustoimitus vastasyntyneen tai nimen saaneen puolesta?

Kimmo Heinilän, Jarmo Kokkosen, Salla Poropudaksen ja Petri Määtän konfirmaation teologiaa pohtivassa artikkelissa todetaan Suomen evankelis-luterilaisen kirkon konfirmaatiokäsityksen moninaisuus ja sen kehittyminen erilaisten kerrostumien sorakasaumaksi. Sekä konfirmaation kaavaan että seurakuntien käytäntöihin sisältyy keskenään erilaisia, mutta myös jännitteisiä näkökulmia, joiden yhteensovittaminen ei ole yksinkertaista. Käytännössä työntekijöiden henkilökohtaiset painotukset ovat ohjanneet sitä, millaista konfirmaation teologiaa seurakunnassa painotetaan. Usein tilaratkaisut ja aikataulut ovat olleet merkittävämpiä kuin konfirmaation teologiset kysymykset. Tärkeitä ulottuvuuksia ovat olleet myös kontekstuaalisuus ja rippikoulusuunnitelmassa painottuva ajatus nuorten osallisuudesta

sekä rippikoulussa että konfirmaatiossa. Kirjoittajien mielestä konfirmaatio tulisi jatkossa rippikoulusuunnitelman valossa ymmärtää käsittävän kokonaisuudessaan rippikoulun ja konfirmaatiomessun. Tällä ratkaisulla olisi monia vaikutuksia sekä rippikoulun että konfirmaatiomessun käytäntöihin. Olisi esimerkiksi luontevaa, että nuoret lausuvat uskontunnustuksen omalta paikaltaan yhdessä seurakunnan kanssa. Samalla olisi tarkoituksenmukaista vahvistaa konfirmaatiomessun esirukousluonnetta.

Kirkon yhteyteen ottamisen teologiaa selvittävässä artikkelissaan Seppo Häkkinen toteaa, että sen teologiaa on selvitetty niukasti ja toimitus kaipaa perusteellista teologista arviointia. Tähän on erityisesti kaksi syytä. Ensimmäinen kirkosta eroavien, mutta myös kirkkoon liittyvien määrät kasvavat. Toiseksi nykyinen tilanne on ongelmallinen, sillä kirkkoon liittymiset hoidetaan lähes yksinomaan pelkinä jäsenrekisterikirjauksina. Tämä on riittämätöntä, sillä sekä kirkon uskoon tunnustautumisen että pastoraalisuuden näkökulmasta henkilökohtainen kohtaaminen olisi tärkeää. Häkkinen toivoo aikaisempaa vahvempaa teologista työskentelyä kirkon yhteyteen ottamisesta ja kiinnittää huomiota siihen, että nykyiseen toimitusten kirjaan sisältyvä kaava on turhan raskas. Tarvittaisiin enemmän ohjausta ja vaihtoehtoisia malleja erilaisia tilanteita varten. Häkkinen mielestä toimituksen kehittäminen edellyttää myös vahvoja pastoraalisen kohtaamisen taitoja.

Antti Yli-Oppaan artikkelissa kiinnitetään huomiota vihkikaavojen ja kirkon avioliittoteologian etäännyttämiseen toisistaan. Nykyinen vihkikaava on teologisesti epäjohdonmukainen. Tämä näkyy esimerkiksi siten, että vihkikaavoissa ei kiinnitetä juurikaan huomiota avioliittoon keskeisesti liittyviin ilmiöihin, kuten lasten synnyttäminen ja kasvattaminen, seksuaalisuus ja ruumiillinen yhteys sekä uskossa ja rakkaudessa kasvaminen. Vihkikaavoissa avioliiton elinikäisyyden ihanne ilmaistaan sangen ohuesti eikä kaavoissa oteta ollenkaan huomioon eronneiden vihkimisiä tai uusperheitä. Selvityksen mukaan vihkikaavojen teologista sisältöä ja merkityksiä on aiheellista rikastaa. Vihkikaavan kehittäminen on kuitenkin monimutkainen prosessi, jossa on otettava huomioon avioliittoteologian ohella ekumeeninen teologia, toimintaympäristössä tapahtuneet muutokset sekä avioliiton yhteisölliset merkitykset. Esimerkkinä ekumeenisista mahdollisuuksista Yliopas mainitsee anglikaanisen kirkon ja sen vihkikaavat. Teologisen rikastamisen ohella vihkikaavoissa tulee ottaa huomioon myös monimuotoiset elämän tilanteet, joissa vihkikaavoja sovelletaan. Tarvitaan vaihtoehtoisia ratkaisuja.



Kodin siunaaminen on rukoushetki, jossa kiitetään kodista ja pyydetään siunausta sen asukkaille sekä heille, jotka kodissa vierailevat. Kodin siunaamisen teologisia perusteluita ei ole perusteellisesti selvitetty ja toimitus on tullut kirkollisten toimitusten kirjaan vasta vuonna 1984. Tilaisuuteen ei sisälly mitään juridisia ulottuvuuksia, vaan toimituksessa pyydetään Jumalalta sekä iankaikkista että ajallista siunausta. Toimitus tarjoaa mahdollisuuksia monimuotoiseen rukoushetken viettämiseen, jossa voidaan eri tavoin ottaa huomioon läsnä olevat ihmiset ja heidän elämäntilanteensa. Toimituksessa voitaisiin entistä vahvemmin hyödyntää erilaisia symboleja ja rituaaleja, joilla ilmennetään moninaisia teologisia ulottuvuuksia ja tuodaan ne puhuttelevasti seurakunnan keskelle.

Artikkelit ripistä ja sairaan ehtoollisesta muodostavat yhdessä sielunhoitoa käsittelevän artikkelin kanssa kokonaisuuden, jossa valotetaan monin tavoin ihmisen kohtaamisen liittyviä kysymyksiä. Paavo Kettusen ja Johannes Alarannan artikkelissa osoitetaan, miten ripin teologia ja käytäntö ovat vuorovaikutuksessa keskenään. Kirjoituksen mukaan olennaista eivät ole rippikaavojen sisällöt tai rippiä koskevat ohjeet, vaan se miten rippi nähdään osana sielunhoidon kokonaisuutta. Keskeisiä kysymyksiä ovat: tuleeko ihminen autetuksi ja millainen toiminta välittää parhaiten mahdollisuuden päästä osalliseksi anteeksiantamuksesta ja armosta? Eri tilanteissa on kyettävä näkemään se, millaiseen hätään ihminen on hakemassa apua. Joskus oikea vastaus hätään on synninpäästö, mutta näin ei aina ole. Tämän vuoksi on välttämätöntä, että rippitoimitukseen liittyy aina sielunhoidollinen keskustelu. Kirjoittajien mukaan on vahvistettava kirkon työntekijöiden ymmärrystä ripistä ja sen mahdollisuuksista. Sen sijaan he eivät pidä tarpeellisena pyrkiä palauttamaan vanhoja tai muiden kirkkojen rippikäytäntöjä. Olennaista on, että hädässä oleva ihminen tulee kohdatuksi ja saa avun.

Virpi Sipilän artikkelissa sairaan ehtoollinen mielletään osaksi potilaan henkistä ja hengellistä tukea, jossa huomioidaan sairaalan konteksti ja potilaan tarpeet. Henkisellä ja hengellisellä tuella sekä ehtoollisella voi olla monia myönteisiä vaikutuksia potilaan hyvinvointiin ja terveyteen. Ehtoollinen vahvistaa yhteyden kokemuksesta, mikä puolestaan tukee merkityksen ja tarkoituksen löytämistä sairauden keskellä. Kriisin keskellä ehtoollinen voi tuoda rauhaa ja surun keskellä lohdutusta. Se myös tukee elämän hyvästelyssä ja luo turvaa ja toivoa kuoleman kohtaamiseen. Käytännössä sairaalaympäristöissä sairaan ehtoollisen viettämiselle on haasteita, joihin

vaikuttavat erilaiset näkemykset vakaumuksesta ja uskonnon merkityksestä, sekä ammattilaisten kokemukset siitä, ettei heillä ole riittävästi osaamista tukea potilasta henkisissä ja hengellisissä tarpeissa. Johtopäätöksenä todetaan, että sairaan ehtoollisen toteuttamiseen liittyvät valinnat, samoin kuin kirkon ratkaisut käytettävissä olevien resurssien suuntaamisesta tulevaisuudessa vaikuttavat potilaiden ja asukkaiden mahdollisuuteen saada henkistä ja hengellistä tukea ja päästä osallisiksi ehtoollisen lahjasta. Artikkelissa nostetaan esille oikeus jakaa messussa pyhitettyjä ehtoollisaineita sairaille. Tätä käytäntöä voisi laajentaa ja mahdollistaa toiminta myös koulutetuille vapaaehtoisille. Kirjoituksen perusteella ehtoollisen vietto on tärkeä tapahtuma sairaalle ja kuolevalle ihmiselle, mutta näitä mahdollisuuksia ei kyetä riittävästi ottamaan huomioon. Usein esteenä on tiedon puute tai se, ettei tällaista mahdollisuutta ole tarjottu sairaalassa, palveluasunnossa tai kodissa olevalle sairaalle.

Jouko M. V. Heikkisen artikkelissa tarkasteltiin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon hautausprosessia. Hän kiinnittää mielenkiintonsa erityisesti siihen, miten sureva seurakunta omaksuu hautausprosessin opillisen sisällön, Kristus-keskeisyyden, ja miten se muuttaa sitä. Heikkisen mukaan koko hautaan siunaamista voidaan pitää rukouksena, jossa edesmennyt jätetään Jumalan haltuun ja hänen puolestaan rukoillaan. Kysymys on myös herättävästä ja myötäelävästä kirkollisesta toimituksesta, jossa myös läsnä olevan seurakunnan tarpeet otetaan huomioon. Heikkinen nostaa esille ajatuksen kuoleamisen taidosta (*ars moriendi*), jossa kohdataan kuolema sekä valmistaudutaan siihen. Kuolema ja hautausprosessi kutsuvat tällaiseen itsetutkiskeluun, jossa olennaisia ulottuvuuksia ovat katoavaisuuden kohtaaminen ja iankaikkisen elämän toivo. Siinä kuolema nähdään tienä iankaikkiseen elämään ja tienä aitoon ajalliseen elämään. Heikkinen nostaa esille muutamia kriittisiä kysymyksiä: Miten yleistyvät tuhkan sirottelukäytännöt ovat liitettävissä kristilliseen ylösnousemususkoon? Pitäisikö vainaja ja hänen tuhkinsa kätkeä johonkin paikkaan? Miten tulisi suhtautua yleistyvään toiveeseen siunata vainaja vasta tuhkauksen jälkeen? Tuleeko kirkon jatkossakin haudata kirkkoon kuulumattomia? Joissakin kirkoissa heitä ei siunata tai tällaisia tilaisuuksia varten on erityinen kaava. Kristilliseen perinteeseen tosin kuuluu myös laupeuden osoittaminen eli tapa huolehtia vainajista, joilla ei ole ollut omaisia tai läheisiä.

Virkaan vihkimisten ja asettamisten kaavoja sekä toimituksiin liittyviä käytäntöjä analysoivassa artikkelissaan Matti Repo kiinnittää huomiota

käsikirjoissa tapahtuneeseen kehitykseen, jossa virkateologia on hahmotunut vähitellen kohti selvemmin kolmisäikeistä vihittyjen virkojen kokonaisuutta. Tämä on hänen mukaansa tulosta kansainvälisestä ja ekumeenisesta vuorovaikutuksesta. Revon mukaan virkaan tuleminen on kokonaisuus, joka sisältää niin opinnot kuin hengellisen valmistautumisen sekä niitä seuraavan virkaan valituksi tulemisen, virkaan vihkimisen ja sen tehtäviin oikeuttamisen (*electio – ordinatio – jurisdictio*). Vihkimistoimituksiin sisältyy pysyvinä elementteinä kutsuminen, varustaminen ja lähettäminen. Näin toimituksessa vihitään osallistumaan Jumalan työhön. Toimituksessa vihitävältä tai virkaan asetettavalta kysytään tahtomista eli sitoutumista kirkon yhteiseen uskoon ja toimintaan kirkon järjestyksen mukaan, hänelle puetaan viran tunnukset ja kätten päällepanemisessa hänen puolestaan rukoillaan. Artikkelin mukaan ordinaatorukous on vihkimisen ydin, sillä siinä vihittäväälle välittyy se, mitä rukoillaan. Näin virkaan vihkiminen on Revon mukaan Pyhän Hengen rukouksen tähden vaikuttava merkki.

Kirjoituksen lopussa Repo esittää huomiota, jotka tulisi ottaa huomioon käsikirjaa uudistettaessa: 1. Jokainen ordinaatio on piispan toimittama juhlamessu, jossa alttarille kuuluu seitsemän kynttilää ja liturgiseksi väriksi punainen, Pyhän Hengen avuksi huutamisen väri, 2. Kaikki virkaan vihkimiset ja asettamiset kuuluvat eukaristiseen kontekstiin, sillä jokaisella vihityllä viralla on tehtävänsä ehtoollisen sakramentin palveluksessa, 3. On tärkeää, että koko seurakunta eli yhteinen pappeus ottaa eri tavoin osaa vihkitoimitukseen. Teologisina kysymyksiä tulee Revon mukaan selvittää esimerkiksi kätten päällepanemisen ja epikleesirukouksen välistä suhdetta. Tämä tarkoittaa mahdollisesti muutosta käytettäviin siunaussanoihin sekä kätten päällepanemisen käytäntöihin eri vihkimyksissä. On pohdittava myös viran merkkeihin pukemisen hetkeä vihkimisen kokonaisuudessa. Tarvitaan myös tarkentavia ohjeita siitä, jos samassa messussa vihitään pappisvirkaan ja diakonian virkaan.

## Huomioita, kysymyksiä ja kehittämisen mahdollisuuksia

Tarkasteltaessa artikkeleita kokonaisuutena voidaan kiinnittää huomiota muutamiin läpäiseviin ilmiöihin. Erittäin olennainen ulottuvuus on ihmisten erilaisten elämäntilanteiden ja tarpeiden huomioiminen. Tämä on tärkeää

ihmisten (sielunhoidollisessa) kohtaamisessa sekä käytävissä toimituskusteluissa. Niissä kyetään näkemään ihmisten elämäntilanne ja ottamaan se huomioon toimituksen yhteisessä suunnittelussa.

Toiseksi tärkeänä pidetään toimitusten monipuolisuutta. Tämä tarkoittaa käytettävää kieltä, rukouksia, musiikkia sekä käytettäviä eleitä ja symboleja. Monipuolisuus tulee ottaa huomioon vaihtoehtoisten kaavojen kehittämisessä sekä erilaisten tukimateriaalien luomisessa, mikä voisi tarkoittaa esimerkiksi sähköisiä materiaaleja.

Kolmas tärkeä ulottuvuus on kirkollisiin toimituksiin liittyvän teologian selkiyttäminen ja johdonmukaistaminen. Toimituksen kaavan ja sen käytännön toteutuksen tulisi heijastaa kyseiseen toimitukseen liittyvää kirkon uskoa ja teologista itseymmärrystä.

Näiden yleisten havaintojen perusteella voidaan esittää joitain teesinomaisia kiteytyksiä tehtyihin selvityksiin perustuvina johtopäätöksinä:

1. Kaavojen tulee olla monipuolisia ja tarjota vaihtoehtoja ihmisten moninaisiin elämäntilanteisiin. Varsinaiset kirkollisten toimitusten kirjan kaavat tarvitsevat tukimateriaalia, jota kirkon työntekijät voivat hyödyntää moninaisissa tilanteissa.
2. Hyvin hoidetut toimituskustelut ja valmiudet sielunhoidolliseen kohtaamiseen ovat välttämättömiä taitoja kirkollisten toimitusten laadukkaissa toteutuksissa. Laadukkaaseen prosessiin kuuluu myös luonteva yhteydenotto toimituksen jälkeen. Näitä kohtaamisen muotoja on tuettava koulutuksella.
3. On tärkeää tunnistaa rukouksen monimuotoisuus ja laaja-alaisuus sekä tilanteeseen soveltuvien esirukousten hyödyntämisen mahdollisuudet. Samalla on ajateltava koko toimitusta rukouksena.
4. Symbolien, merkkien ja liikkeiden merkitystä on aiheellista pohtia. Tulevaisuudessa on kaikissa toimituksissa hyödynnettävä symbolien ja sanattoman viestinnän mahdollisuuksia nykyistä enemmän.
5. Siunaaminen liittyy moniin kirkollisiin toimituksiin. Jatkossa on aiheellista tarkentaa, minkälaisesta siunaamisesta kussakin tilanteessa on kysymys. Minkälaisesta siunaamisesta on kysymys, kun siunataan esimerkiksi avioliitto, koti, seurakunnan tai muun yhteisön toimitila, kylvä tai lippu? Entä mitä tapahtuu silloin, kun siunataan seurakunnan / kirkon tehtävään kutsuttu henkilö tai koulun lähtevä lapsi? Entä mitä tapahtuu hautaan siunaamisessa tai konfirmaatiossa? Onko näissä kaikissa kysymys samasta asiasta vai pitäisikö ilmaisia tarkentaa?


6. Kirkollisten toimitusten musiikin kehittäminen edellyttää laaja-alaista keskustelua musiikin teologiasta ja musiikin kontekstuaalisista käyttömahdollisuuksista.
7. Yhteiskunnallinen kehitys haastaa kirkon kastekäytäntöjä. Näitä on kriittisesti arvioitava, kun uudistetaan kirkollisten toimitusten kirjaa.
8. Konfirmaation teologia kaipaa perusteellista pohdintaa. Tällöin on erityisesti arvioitava rippikoulun ja konfirmaatiomessun suhdetta.
9. Kirkon yhteyteen ottamisen periaatteet kaipaavat teologista selkiyttämistä. Samalla on muokattava perusteellisesti toimituksen kaavaa siten, että sitä voidaan helposti soveltaa erilaisissa tilanteissa.
10. Avioliittoon vihkimisen kaavoja tulee teologisesti rikastaa ja niitä on voitava soveltaa luontevasti erilaisissa elämäntilanteissa.
11. Kodin siunaaminen tarjoaa mahdollisuuksia ihmisten monimuotoisten elämäntilanteiden kohtaamiseen. Toimitusten rakentamiseen tarvitaan erilaista tuki- ja virikeaineistoja.
12. Rippitraditioiden elvyttäminen ei ole välttämätöntä, mutta on sen sijaan tarpeellista vahvistaa kirkon työntekijöiden sielunhoidollista osaamista, jotta he kykenevät kohtaamaan erilaisissa tilanteissa olevia ihmisiä.
13. Sairaana ehtoollinen on merkittävä tapahtuma sairaalle tai kuolevalle ihmiselle. Tätä mahdollisuutta käytetään toistaiseksi vähän, joten se tarjoaa erilaisia kehittämisen mahdollisuuksia.
14. Hautaan siunaamisissa on kehittynyt käytäntöjä, joiden sisältöä ja teologisia ulottuvuuksia ei ole kirkossa vielä perusteellisesti pohdittu. Myös hautaan siunaamisen kaavan fokusta on aiheellista tarkentaa. Miten toimituksen teologia, esimerkiksi ylösnousemususko, näkyy kaavan sisällössä ja siihen liittyvissä rukouksissa? Näitä kysymyksiä on syytä tarkastella lähemmin seuraavassa toimitusten kirjan uudistamisessa.
15. Virkaan vihkimisten ja virkaan asettamisten kaavoja ja käytäntöjä tulee tarkentaa niin, että ne ilmentävät selkeämmin kirkon käsitystä virasta ja sen sisällöstä.



# Kirjoittajat

Alaranta, Johannes	TT, kappalainen, Salon seurakunta
Bastubacka, Johan	TT, dos., yliopistonlehtori, Helsingin yliopisto, Helsinki
Heikkinen, Jouko M. V.	TT, kirkkoherra em., Halsua
Heinilä, Kimmo	TT, kirkkoherra, Toholammin seurakunta
Helenius, Timo	FT, TM, VTM, dos., hiippakuntasihteeri, Turun arkkihiippakunta
Häkkinen, Seppo	TT, piispa em., Mikkeli
Inkala, Anna-Kaisa	TT, FM, piispainkokouksen teologinen sihteeri, Helsinki
Jolkkonen, Jari	TT, dos., piispa, Kuopion hiippakunta
Järvinen, Henri	TM, kouluttaja, kirkkohallitus, kirkon tutkimus ja koulutus, Vantaa
Kettunen, Paavo	TT, prof. em., Joensuu
Kokkonen, Jarmo	TT, johtaja, kirkkohallitus, jumalanpalvelus ja kasvatus, Helsinki
Kopperi, Kari	TT, dos., piispainkokouksen pääsihteeri, Järvenpää

Manninen, Taina	TM, kirkkoherra, rovasti, Kuusamon seurakunta
Määttä, Petri	TM, kirkkoneuvos, kirkkohallitus, Lahti
Paananen, Terhi	TM, asiantuntija, kirkkohallitus, jumalanpalvelus ja kasvatus, Helsinki
Peltomäki, Isto	TT, tutkija, Itä-Suomen yliopisto, Helsingin yliopisto, Järvenpää
Pirttimaa, Kati	MuM, TM, pastori, Tuomasyhteisö ry:n toiminnanjohtaja, Espoo
Poropudas, Salla	FT, kirkkoherra, Hakunilan seurakunta, Vantaa
Pulli-Huomo, Anna	MuM, kouluttaja, kirkkohallitus, kirkon tutkimus ja koulutus, Helsinki
Raunio, Antti (k. 2022)	TT, professori, Itä-Suomen yliopisto
Repo, Matti	TT, dos., piispa, Tampereen hiippakunta
Saarelainen, Suvi-Maria	TT, dos., apulaisprofessori (tenure track), Itä-Suomen yliopisto, Espoo
Sipola, Virpi	TtT, TM, asiantuntija, kirkkohallitus, diakonia ja yhteiskunta, Helsinki
Viitanen, Timo	TM, FM, maahanmuuttajatyön pappi, Salon seurakunta
Yli-Opas, Antti	TT, kirkkoherra, Laihian seurakunta



Kasteessa kaiken perusta -teoksen taustalla on piispainkokouksen käynnistämä hanke selvittää kirkollisten toimitusten teologiaa. Artikkelikokoelma on jaettu kahteen osaan. Ensimmäisessä selvittää kirkollisten toimitusten teologisia lähtökohtia sekä toimituksia läpäiseviä yhteisiä kysymyksiä. Näitä ovat muun muassa kysymykset rukouksesta ja kielestä sekä siunaamisesta. Olennaisia ovat myös kysymykset sielunhoidollisesta kohtaamisesta, toimitusten musiikista sekä erilaisista liturgisista eleistä ja liikkeistä. Toisessa osassa tarkastellaan lähemmin tärkeimpiä kirkollisia toimituksia.

Teos päättyy johtopäätöslukuun, jossa nostetaan tiivistetysti esille tehtyjä havaintoja. Keskeisiä ovat ihmisten erilaisten elämäntilanteiden huomioiminen, toimitusten monipuolisuus ja teologinen johdonmukaisuus. Luvun lopussa esitetään 15 teesinomaista kiteytystä tulevista kehittämisen haasteista ja mahdollisuuksista.

Teoksen tavoitteena on palvella teologisena pohjatyönä kirkollisten toimitusten kirjan uudistamisessa. Toinen tavoite on ollut tuottaa oppikirja, jota voidaan hyödyntää kirkon työntekijöiden perus- ja täydennyskoulutuksissa.

