

# RESEPTIO

1/2016

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti



Ortodoksisuhteet & Luther ja juutalaiset

KIRKKOHALLITUS<sup>+</sup>  
Teologiset asiat

# RESEPTIO 1/2016

---

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti

**Ortodoksisuhteet & Luther ja juutalaiset**

*ISSN 1235-8878 (painettu)*  
*ISSN 2242-8658 (verkkajulkaisu)*

*RESEPTIO / Kirkkohallituksen ulkoasiain osasto, teologiset asiat*

*Osoite: PL 210, 00131 Helsinki, kotisivu: <http://sakasti.evl.fi/reseptio>*

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

*Etukannen kuva: Heikki Jääskeläinen*  
*Takakannen kuva: Johanna Laine*

*Paino: Grano Oy*

*Ulkoasu: Unigrafia Oy*

*Taitto: Emma Martikainen*

# RESEPTIO 1/2016

<b>PÄÄKIRJOITUS</b> .....	5
---------------------------	---

## **1. OPPIKESKUSTELUT SUOMEN ORTODOKSISEN KIRKON KANSSA 25 VUOTTA 25.11.2015**

Teologinen dialogi Suomen ortodoksisen kirkon kanssa - tausta, lähtökohdat ja arviointi <i>Kalevi Toiviainen</i> .....	7
Luterilais-ortodoksinen teologinen dialogi Suomessa 25 vuotta, juhlaseminaari Suurmarttyyri Katarinan päivänä 25.11.2015 <i>Olavi Merras</i> .....	10
Luterilais-ortodoksisen dialogin alkuvaiheet Suomessa <i>Risto Cantell</i> .....	12
Arvioita ja tulevaisuuden näkökulmia luterilais-ortodoksisesta kansallisesta dialogista <i>Pekka Metso</i> .....	15
Luterilais-ortodoksisen teologisen dialogin ja ekumenian tulevaisuuden näkymiä <i>Seppo Häkkinen</i> .....	18

## **2. TEOLOGINEN KONFERENSSI VENÄJÄN ORTODOKSISEN KIRKON KANSSA 26.-29.2.2016**

Tiedote Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon teologisesta konferenssista kristillisestä ihmiskäsityksestä ja avioliitosta. <i>Tomi Karttunen</i> .....	20
Ortodoksinen käsitys avioliiton sakramentista – teologisia näkökohtia <i>Vadim Leonov</i> .....	21
Valtasuhteiden rapautuminen. Miten Raamatun eskatologia muovaa yhteiskuntaa ja avioliittoa <i>Niko Huttunen</i> .....	31
Suomen evankelis-luterilaisen kirkon avioliittokäsityksestä <i>Antti Yli-Opas</i> .....	43
Liturgical aspects of marriage <i>Hieromonks Cyril and Methodius Zinkovskiy</i> .....	49
Nykyisten ihmisluontoa ja ihmisen kutsumusta koskevien näkemysten haaste <i>Jaana Hallamaa</i> .....	54
Sukupuoliproblematiikka kristillisen antropologian kontekstissa <i>Sergei Bortnik</i> .....	66

## **3. LUTHER JA JUUTALAISET**

Luthers Stellung zu den Juden und zum Islam <i>von Johannes Ehmann</i> .....	72
---	----

Tiivistelmä suomeksi professori Ehmannin artikkelista <i>Tomi Karttunen</i> .....	84
Martin Lutherista Dietrich Bonhoefferiin: Kristinuskon ja luterilaisen teologian juutalainen tausta <i>Tomi Karttunen</i> .....	85
Miksi Luther suuttui? <i>Jarmo Juntumaa</i> .....	98

#### **4. KIRJALLISUUSARVIOT JA RAPORTIT**

Kirja uskosta, toivosta ja rakkaudesta. René Nybergin kirjan <i>Viimeinen juna Moskovaan</i> herättämiä mietteitä <i>Risto Cantell</i> .....	105
Tulkinta ja traditio. Kolmen monoteistisen uskonnon kuudes kuunteleva keskustelu Kirjoituksista <i>Anni Maria Laato ja Pekka Lindqvist</i> .....	112
Kolmen uskonnon rakkauskeskustelua Kirjoitusten äärellä <i>Hanne von Weissenberg ja Pekka Lindqvist</i> .....	114
Raportti osallistumisesta paavi Franciscuksen vierailulle Kuubaan 19.-22.9.2015 <i>Petra Kuivala</i> .....	116

#### **5. TEOLOGISET STIPENDIT JA KOULUTUSMAHDOLLISUUDET** .....

120

# PÄÄKIRJOITUS

Pitäessämme 25.11.2015 juhlaseminaaria kirkkomme ja Suomen ortodoksien välillä käydyin yli 25-vuotisen teologisen dialogin kunniaksi emme aavistaneet, että seminaarin avausesitelmän pitänyt piispa emeritus Kalevi Toiviainen saisi kutsun ajasta iäisyyteen vain kahden viikon päästä. Hän oli seminaarissa yhtä terävä ja selkeä kuin aina ennenkin. Olemme kiitollisia siitä, että hän jätti ikään kuin viime tervehdyksensä kirkkojen pyrkimyksillä kohti näkyvää ykseyttä, kohti "toisuuden ja rakkauden täyteyttä".

Kalevi Toiviainen oli mukana sekä oppikeskusteluissa Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa että käynnistämässä teologista dialogia Suomen ortodoksisen kirkon kanssa vuonna 1989. Olipa hän mukana myös kansainvälisessä luterilais-ortodoksisessa dialogissa ja tuomassa suomalaisen ekumeenisen Luther-tutkimuksen tuloksia tähän yhteyteen Sigtunan kokouksessa 1998. Erityisen merkittävän teologisen panoksen hän antoi myös 1970-luvun lopun kirkkojärjestyskomitean työskentelyssä. Onkin paikallaan lainata hänen profeettallisia ja edelleen haastavia ja teräviä pohdintojaan keväällä 1980 kirkolliskokouksessa käsitellyn kirkkojärjestyskomitean liitteestä:

"Kansankirkon vaarana on, että se tulee sisältäpäin ongelmaksi, vaikka sen ulkonainen asema pysyisikin pitkäkkojia aikoja muuttumattomana. Tämä tapahtuu siten, ettei se enää vaikuta jäseniinsä, koska sillä ei ole sellaista omaa identiteettiä, jonka perusteella sen luonne Jumalan kansana kävisi ilmeiseksi. Kirkon jäsenet eivät silloin tiedä, mistä uskossa on kysymys. Tällöin kristillistä perintöä on mahdoton siirtää esim. kasvatuksen avulla eteenpäin ja se muodostuu vähitellen merkityksettömäksi, koska se ei sisällä ominaislaatunsa hämärtäneessä kirkossa mitään sellaista, mitä kirkon jäsenet eivät kohtaisi muullakin."

Toiviainen liittyi 1970-luvun alussa muidenkin systemaattikkojen esittämään iskulauseeseen "kansankirkosta kirkoksi". Tällä pyrittiin kirkon teologisen identiteetin vahvistamiseen, niin että se voisi toimia paremmin omana itsenään. Voi sanoa, että tähän huutoon vastasi omalta osaltaan 70-luvun lopun suomalaisen Luther-tutkimuksen löytö "uskossa läsnä olevasta Kristuksesta" sekä Lutherin realistisen ajattelutavan uudelleen löytyminen. Sitä kautta löytyy keskusteluyhteys paremmin myös luterilaisuudelle ominaiseen tapaan liittyä vanhan kirkon perintöön ja

Raamatun hengelliseen lukemiseen tuossa kontekstissa. Ekumeenis-teologinen identiteetti on sitä myöten vahvistunut – joskin nykyinen aika asettaa jälleen omat haasteensa. Mahdollisuudet vastata siihen teologisesti ovat kuitenkin parantuneet – kiitos mm. Kalevi Toivaiasen panoksen.

Maaliskuun alussa 2016 järjestettiin Kalevi Toivaiasen juhlaseminaari, jossa todettiin, että hän oli 1970- ja 80-luvulla välittävä linkki Seppo A. Teinosen ja Tuomo Mannermaan välillä – myös tiukan kronologisesti ajatellen: toimihan hän Teinosen jälkeen ja ennen Tuomo Mannermaata ekumeniikan professorina. Toiviainen toi Vatikaanin II konsiilin perinnön vuoropuheluun suomalaisen luterilaisuuden kanssa hedelmällisellä tavalla, joka oli myös meikäläisessä kirkollisessa elämässä mahdollista ottaa vastaan. Hän halusi osaltaan ankkuroida meitä vanhan kirkon perintöön, "kirkon apostoliseen nuoruuteen". Tämän numeron kirjoitukset, jotka tarjoavat dokumentaatiota em. juhlaseminaarista ja teologisesta konferenssista Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa antropologiasta ja avioliiton teologiasta sekä seminaarisatoa myös Lutherin käsityksestä juutalaisuudesta ja islamista, kunnioittavat osaltaan Kalevi Toivaiasen muistoa. Olihan hän yksi merkittävä henkilö kirkkomme suhteissa ortodokseihin sekä tarkasteli tarpeen tullen myös kriittisesti Lutherin jättämää perintöä, niin että voisimme paremmin liittyä yhteiseen kristilliseen perintöön – Lutherinkin tavoitteen mukaisesti.

Lopuksi vielä lainaus Kalevi Toivaiasen näkemyksestä Raamatun ja tradition välisestä suhteesta kirjasta Tulkinnan kehällä (1992). Se pohjustaa osaltaan ymmärtämään myös hänen sakramentaalista tai kommunioekkesiologista kirkkokäsitystään, joka ankkuroi meidät sekä nykyiseen ekumeeniseen keskusteluun kirkosta että vanhan kirkon perintöön luterilaisina ja ekumeenisina:

"Raamatun ja tradition vastakkainasettelu on historiallisesti katsottuna keinotekoisia. Uuden testamentin kirjoitukset ovat kirkon luomus, nimittäin alkukirkon, ja ne ovat syntyneet tämän kertakaikkisena synnyinhetkenä. Siksi alkukirkko on kaikkien aikojen kirkon regula fidei. Se seikka, että myöhemmin kirkko omaksui nämä Uuden testamentin kirjoitukset kaanoniksi, merkitsi sitä, että kirkko tahtoi pysyä uskollisena omalle kertakaikkiselle apostoliselle nuoruudelleen.

Uuden testamentin kirjojen ainutlaatuisuus perustuu siis kirkon synnyinhetken ainutlaatuisuuteen. Mutta tuo kirkon ainutkertaisuus elää kirkon uskossa ja todistuksessa edelleen. Se on siis kaikkien aikojen kirkossa jatkuvasti läsnä.”

*Tomi Karttunen*

johtava asiantuntija, teologia ja ekumenia

# 1. OPPIKESKUSTELUT SUOMEN ORTODOKSISEN KIRKON KANSSA 25 VUOTTA 25.11.2015

## Teologinen dialogi Suomen ortodoksisen kirkon kanssa - tausta, lähtökohdat ja arviointi

Seminaari kirkkohallituksessa 25.11.2015

*Kalevi Toiviainen*

---

Arkkiepiispa Martti Simojoki kertoi jo 1970-luvulla tehneensä arkkiepiispa Paavalille ehdotuksen Suomen ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelisluterilaisen kirkon välisiin keskusteluihin ryhtymisestä. Paavali ei ollut ehdotusta torjunut, mutta syistä jotka eivät ole tiedossani, ne eivät päässeet alkamaan. Kun tiedustelimme käydessämme oppikeskusteluja Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa, alkavatko keskustelut Suomen ortodoksisen kirkon kanssa ja milloin, niin Simojoki sanoi meille: "Pallo on ortodoksisella kirkolla". Kun sitten metropoliitta Johanneksesta tuli Suomen ortodoksisen kirkon arkkiepiispa vuonna 1988, hän vastasi myöntävästi ehdotukseen, ja niin molempien kirkkojen valtuuskunnat kokoontuivat vuonna 1989 Mikkelisiin ensimmäisiin keskusteluihinsa.

Oma osuuteni oli vaatimaton, enkä siksi ole oikea henkilö arvioimaan keskustelutarjua. Osallistuinhan vain kolmeen ensimmäiseen kokoontumiseen, jotka olivat neuvottelut 1989 Mikkelissä, 1990 Valamossa Heinävedellä ja 1991 Järvenpäässä. Arkkiepiispa Johanneksen teologiset painopisteet tulivat esille muun muassa siinä, että kahdessa ensimmäisessä kokoontumisessa oli esillä jakamattoman kirkon perintö ja velvoitus, kun Mikkelissä keskusteltiin ekumeenisten konsiilien auktoriteetista ja merkityksestä sekä Valamossa opin ja kaanonin suhteesta sekä viimeksi mainitun ekumeenisesti velvoittavasta luonteesta. Leikkipuheena voisin kertoa virkaveljeni Samuel Lehtosen esittämästä luonnehdinnasta arkkiepiispa Johanneksen merkityksestä ja asemasta keskusteluissa luterilaisten kanssa. Lehtosen mukaan hän oli meille samalla kertaa helppo että vaikea keskustelukumppani: teologisen menneisyytensä perusteella hän tunsii luterilaisten ajattelutavan ja sen rakenteen. Siksi hänen kanssaan oli helppo keskustella, kun ei tarvinnut miettiä, kuinka perusteellisesti luterilaisuuden näkökohtien pe-

rusteita oli esiteltävä. Mutta Johanneksen perehtyneisyydellä oli kannaltamme myös kääntöpuolensa, sillä Johannes osasi ottaa esille myös ne kohdat, joissa olimme heikoilla. Oma kokemukseni oli, että hän oli näissä tapaamisissamme joviaali ja ystävällinen. Valtuuskuntien keskustelu oli asiallista ja kohteliasta aina siihen määrään, että varsinkin aluksi meillä lienee ollut molemmissa ryhmissä jossakin määrin jarru päällä. Olimme ehkä jonkin verran vain tunnustelevia, eikä kiivasta keskustelua käyty.

Kussakin kokoontumisessa oli kaksi aihetta, joista ensimmäinen oli selvästi teologis-opillinen ja toinen enemmän tai vähemmän "käytännöllinen" tarkoitukseenaan liittyä jotenkin ajankohtaiseen problematiikkaan. Ensimmäisessä tapaamisessa Mikkelissä keskustelimme kansankirkon luonteesta, kun aiheena oli kirkon ja kansan suhde teologisena ja historiallisena kysymyksenä, toisessa kokoontumisessa Valamossa keskustelimme ortodoksin ja luterilaisen välisen avioliiton pastoraalisesta kysymyksestä ja kolmannessa kokoontumisessa Järvenpäässä kirkkojemme ihmisikäisyyksestä.

Tässä yhteydessä en esittelen keskustelujamme tarkemmin enkä ryhdy arvioimaan niitä teologiselta kannalta. Jos kuitenkin mainitsen yhden minua silloin ja myöhemmin askarruttaneen aspektin, se koskee kansankirkon käsitteen sisältöä ja luonnetta. Muistan metropoliitta Ambrosiuksen kokeneena ekumeenikkona esittäneen kansankirkkoa koskeneita kriittisiä kysymyksiä. Ne jäivät mieleeni ehkä siitäkkin syystä, että oma toistaiseksi ratkaisematon ongelmani on, onko tuon kansankirkon käsitteen "kansan" ymmärrettävä samaksi, joka ilmaistaisiin kreikaksi sanalla "ethnos", vai onko kysymyksessä "laos", jota UT käyttää puhessaan "Jumalan kansasta". Mielestäni vastauksesta



tähän teoreettiselta kuulostavaan ongelmaan riippuu paljon siitä, miten kansankirkko on tulkittavissa.

Käsittääkseni molempien suomalaisten kirkkojen välisille neuvotteluille on ominaista ainakin kaksi realiteettia, jotka joudutaan ottamaan huomioon keskusteluissa ja joista on jotenkin selviydyttävä. Toinen näistä koskee kummankin kirkon luonnetta. Kyse on pelastusta koskevasta itäisestä ja läntisestä traditiosta, jotka käsittääkseni pohjautuivat jo jakamattomassa kirkossa, ehkä jo Uudessa testamentissa esiintyneeseen erilaiseen lähestymistapaan. Ne eivät ole toisensa poissulkevia, mutta kun johannekselainen traditio korostaa kasvamista ("jo nyt olemme Jumalan lapsia, mutta vielä ei ole käynyt ilmi mitä meistä tulee", 1 Jh 3:2), niin Paavali tähdentää, että "kaikki ovat tehneet syntiä ja ovat vailla Jumalan kirkkautta, mutta saavat hänen armostaan lahjaksi vanhurskauden, koska Kristus Jeesus on lunastanut heidät vapaiksi" (Rm 3:21). Itäisen kirkon mukaan oppi on ennen muuta kirkon kokemus, ja Vladimir Losskijn sanoja käyttäkseni "ei kukaan ole teologi, ellei kulje tietä, joka johtaa yhtymiseen Jumalan kanssa". Ortodoksinen kirkko tarkastelee siis dogmaa kirkon kokemuksena eikä vain teoreettisina periaatteina, kun taas usein väärin toteutetussa luterilaisuudessa on korostettu liian yksipuolisesti ja teoreettisesti vain oikeana pidettyä oppia. Tästä syystä luterilaisuutta pidetään joskus hieman puisevana ja harmaana, varsinkin sitä heikosti tuntevien keskuudessa. Yksinkertaistettuna johtopäätöksenä voisi luonnehtia ortodoksisia kirkkoja liturgiseksi, luterilaista taas opilliseksi.

Toinen realiteetti mielestäni on, että nämä suomalaiset kansankirkot jäsenyivät kontekstiin, joka niiden tulee ottaa huomioon. Kummatkin kirkot edustavat omissa kontekstissaan vain pientä vähemmistöä, myös Suomen luterilainen kirkko, joka LML:n yhteydessä on vain yksi monista. Sen lisäksi luterilaisten noin 72 miljoonaa ovat koko maailman kristittyihin suhteutettuna pieni ja kuihtuva vähemmistö. Kahden sadan miljoonan ortodoksin rinnalla Suomen noin 60 000 jäsenen ortodoksinen kirkko on myös vähemmistö. Sitä paitsi kirkko odottanee tulevan yleisortodoksinen synodin ratkaisuja monissa kysymyksissä eikä täysin ymmärrettävistä syistä voi sitoa käsiään monissa nykyisissä ratkaisuaan odottavissa ongelmissa. Toteamukset ja tulokset, joita kirkkomme yhteisissä keskusteluissaan mahdollisesti saavuttavat, on mielestäni suhteutettava tähän todellisuuteen.

Käsillä olevaan todellisuuteen kuuluu nähdäkseni sekin, että ymmärtääkseni vastoin kanonisia periaatteita maassamme toimii kahden patriarkan ja myös kahden piispan alaisina kaksi ortodoksisia kirkkoja:

Konstantinopolin ekumeenisen patriarkan johdossa Suomen autonominen ortodoksinen kirkko ja Moskovan patriarkaattiin kuuluvat pari yksityistä ortodoksisia seurakuntaa. Kun maassamme alkaa olla jo melko huomattava venäläisvähemmistö, niin nähtäväksi jää, kumpaan sen jäsenet tulevat kuulumaan. Kysymys on tietysti ortodoksien sisäinen, mutta kysymykseni on, tuleeko se aikanaan vaikuttamaan jollakin lailla keskusteluihimme ja jos, niin miten perustellen.

Jos joissakin, niin sosiaalieettisissä kysymyksissä toivoisin ei vain näiltä kirkoilta, vaan kaikilta maassamme toimivilta kirkoilta läheisempää ja konkreettisempaa yhteisyyttä. Niin toivoessani olen hyvin tietoinen siitä, että kirkkojen erilainen traditio ei tee sitä helpoksi. Sen tarve on kuitenkin mielestäni polttava, sillä tällä hetkellä elämme aikaa, jona maailma esittää kirkkoille niitä koskevan agendan ja ainakin valtakirkko kuuntelee Ruotsista tulevia tuulia tarkemmalla korvalla kuin ekumeenisia.

Näen Suomen ortodoksinen ja luterilaisen kirkon välisessä keskustelussa tärkeänä, ehkä tärkeimpänä, pyrkimyksen tutustua toistensa uskonelämään. Tulevaisuudessa niiden olisi mielestäni rohjettava keskustella myös kirkkojensa historiasta kaudesta, joka alkaa Suomen itsenäistymisestä ja ulottuu jatkosotaan. Karjalan liiton hengellisillä päivillä kohtaamani yllättävän reaktion perusteella aavistelen, että tuon ajan historiassa on monta kipeää kohtaa, jotka johtavat ymmärtämättömyyteen ja vääriin johtopäätöksiin. Siksi niiden käsitteleminen kirkkojen kesken saattaisi olla parantavaa siitä huolimatta, että tutkimuksella ne ovat jo vuosia olleet tuttuja. Tuntuu siltä, että tutkimuksia ei riittävästi tunneta eikä ainakaan niiden tuloksia ole läheskään tyydyttävästi sisäistetty.

Näistä syistä uskon, että Suomen luterilaisella ja Suomen ortodoksisella kirkolla on vielä paljon yhteisiä kysymyksiä, joihin tarttuminen auttaa niitä parempaan keskinäiseen ymmärtämiseen ja yhteyteen. Mielestäni niihin tarttuminen on mahdollista vain keskinäisen ymmärtämisen ja luottamuksen pohjalta. Uskon myös, että niihin liittyy paljon ajankohtaisia ja koko suomalaista yhteiskuntaa koskevia näköaloja, jos vain niiden tuloksien kääntämisessä kansan kielelle onnistuttaisiin. Keskustelumme hermeneutiikka on kansalaisten kannalta tärkeä siksikin, etteivät nämä kokisi meidän jälleen keskustelleen harmittomista ja jokapäiväisen elämän kannalta merkityksettä asioista. Vaarana keskusteluissamme ja niiden tuloksista tiedottaessamme on, että teologisen ja ekumeenisen jargonin alta kansalaisen tai edes kirkkojemme jäsenten ei ole helppo havaita: "tua res agitur", siis että kirkon uskossa kyse on jokaista ihmistä koske-

vista kysymyksistä. Tiedämme heidän pohtivan niitä, vaikka eivät osaisikaan antaa niille sanallista ilmaisua. Voisivatko kirkot yhteisessä uskossaan artikuloida sanomansa niin, että uskosta voisi tulla ei vain kirkoil- le, vaan maamme kansalaisille käytettäväksi tarjottu agenda, jota nämä hämmennyksissään tarvitsevat?

# Luterilais-ortodoksinen teologinen dialogi Suomessa 25 vuotta, juhlaseminaari Suurmarttyyri Katarinan päivänä 25.11.2015

*Olavi Merras*

Kunnioitetut Esipaimenet, Arvoisat isät, veljet ja sisaret Kristuksessa

On kunnia olla esitelmöimässä tässä suomalaisittain merkittävään ikään päässeessä teologisen dialogin prosessissa. En suinkaan aio kerrata asiakirjoja, joiden puitteissa nämä keskustelut ovat alkaneet ja kehittyneet. Haluan muistella tiettyjä asioita ja tapahtumia, jotka liittyvät näihin dialogeihin.

Ekumenian polkuja olemme kulkemassa tai "tallamassa" viimeiseen asti. Ainakin näin tuntuu, kun tarkastelen oman elämäni tilanteita vuosien varrella. Minulle ovat lapsuudesta jääneet mieleen jo sellaiset keskustelut, joita käytiin Suomen kristillisen ylioppilasliiton ja Ortodoksisen ylioppilasliiton toimesta Venäjän ortodoksisen kirkon ja Suomen luterilaisen kirkon kesken 1950-luvun puolivälissä. Nämä keskustelut ovat ajan saatossa laajentuneet ja sitten aikanaan sammuneet, mutta yhteydenpito näissä merkeissä kahden suomalaisen kansankirkon kesken on jatkunut. Jotta keskustelut ovat voineet toteutua, on edellytyksenä toisen osapuolen tunteminen jopa henkilökohtaisella tasolla.

Itse olin mukana keskustelujen alun reilun 10 vuoden aikana. Arkkipiispa Johannes kysyi minulta jo vuonna 1988 halukkuuttani tulla mukaan ortodoksien keskusteluryhmään, mikä toteutuikin ensimmäisessä dialogissa vuonna 1989. Tässä yhteydessä lienee hyvä muistella jo edesmenneitä keskustelun osanottajia arkkipiispa Johannesta ja teologian tohtori Eeva Marrikaista. – Olkaa iäti muistettu.

## **Yhteinen teologinen kieli?**

Jotta teologiset keskustelut voisivat onnistua, täytyy keskustelun osapuolten ymmärtää toisiaan. Jopa silloin, kun käännetään termejä venäjältä suomeksi tai päinvastoin. Suomenkielisissäkin keskusteluissa oli välillä ongelmia ymmärtää, mitä toinen osapuoli tarkaan ottaen tarkoittaa keskustelussa käytettävällä

suomenkielellä. Joskus 1970 ja -80-lukujen taitteessa luin jonkun viisaan kirjoittamana, että lännen ja idän kirkkoilla on erilainen teologinen kieli. Jossakin vaiheessa sanoin tuon ajatuksen ääneen, jolloin valitettavasti Neitsytpolon viisaat sanoivat, että näin ei ole. Reilut 10 vuotta tyydyin tuohon vastaukseen.

Ollessani Luterilaisen maailmanliiton ja Ekumeenisen patriarkaatin dialogissa mukana 1990-luvun jälkipuolella, eräässä kokouksessa kahdenkeskisessä keskustelussamme luterilaisen delegaation edustaja professori Karl Christian Felmy Erlangenin yliopistosta Saksasta totesi minulle, että ortodoksit ja luterilaiset puhuvat erilaista teologista kieltä. Niinpä semantiikasta kasvaa teologisia ongelmia ja vaikeuksia ymmärtää toisiaan. Esimerkiksi demokratia Venäjällä ei toteudu länsimaisin poliittisin termein ja yhteiskunnallisista käsitteistä, kirjoittaa tunnettu Venäjän-tuntija Ilmari Susiluoto. Tai kuten radio-ohjelmassa Aristoteleen kantapää todettiin. Erilaisesta ajattelutavasta johtuen työtapaturmia on suomalaisissa ruotsinkielisissä työyhteisöissä vähemmän kuin vastaavissa suomenkielisissä.

Näin joulupaaston jo alettua ja adventin pian koittaessa sopinee ottaa esille seuraava esimerkki siitä, miten edellä mainittua ongelmaa on kerran yritetty silotella. Asia nousi esille vuoden 1993 syyskuussa lisälmen Evakkokeskuksessa pidetyissä teologisissa neuvotteluissa. Neuvottelujen lopputiedonannon viimeisen luvun otsikko on seuraava: Inkarnaatio kirkkojemme liturgisessa perinteessä, ja luvun keskimäinen kapale kuuluu seuraavasti

- Inkarnaation lähtökohtana on filantropia, Jumalan rakkaus ihmistä kohtaan. Kristuksen syntymäjuhlan ja sen sanoman ymmärtämisessä molemmat kirkot korostavat juuri inkarnaatiota. Kristuksen syntymäjuhlaa edeltää molemmissa kirkkoissa valmistusaika (adventti/paasto). Siinä on läsnä myös eskatologinen, Kristuksen toisen tulemisen korostus. Näin ollen joulun sanoma ja inkarnaatio liittyvät erottamattomasti pelastushistorian ko-

konaissanomaan. Tätä myös kirkkojen liturgiset perinteet ilmentävät.

Ortodoksisen kirkon joulupaastossa eskatologia ei ole millään tavalla esillä. Ortodoksisen delegaation johtaja piti kuitenkin ehdottoman välttämättömänä tuoda esiin tuo termi myös ortodoksien näkökulmasta. Me muut ortodoksisen delegaation jäsenet olimme asiasta täysin eri mieltä, mutta totesimme lopuksi, että jos joku tulevaisuudessa löytää ortodoksisessa joulupaastossa eskatologiaa korostavia ajatuksia, niin onnittelemme häntä. Nyt yli kahdenkymmenen vuoden kuluttua tuon asiakirjan synnystä en ole löytänyt ortodoksisesta joulupaastosta loppuasiakirjan mainitsemaan eskatologiaan liittyviä ajatuksia. Vaikka adventtiaika lännen kirkkoissa on syntyajaltaan historiallisesti yli 500 vuotta vanhempi kuin ortodoksisen joulupaaston fiksoituminen, niin lännen adventti ei ole vaikuttanut sisällöllisesti idän kirkon jouluun valmistautumiseen/joulupaastoon.

## **Missä mennään tänään?**

Onko ekumenian harrastaminen vain kirkon johtajien asia? Kohtaako ekumenia tavallisen kirkkokansan? Tässä lienee entisten aikojen ja tämän päivän ekumenian ja ekumeenikkojen työsarkaa. Ulkonaisesti katsottuna luterilainen ja ortodoksinen ulkonainen kirkollinen perinne ovat melko kaukana toisistaan, ja monien ortodoksien kirkollisesti heikko itsetunto saattaa vain korostaa vaikeutta löytää toisemme Kristukseen uskovina ihmisinä. Keskustelua tarvitaan. Tarvitaan yritystä ymmärtää toisiamme kristittyinä, jotta voisimme antaa maailmalle todistuksen: että me olemme "yhtä Kristuksessa". Yhteinen ongelmamme on, miten saattaa yhteiset asiat ruohonjuuritasolle. Tässä lienee haastetta kaikelle kirkkojen väliselle yhteistyölle. On puhuttava niille, jotka eivät ymmärrä meitä tai ovat eri mieltä kanssamme. Vain jatkuva kristittyjen ykseyden korostaminen voi tuoda erilaiset kristilliset kirkot lähemmäksi toisiaan.

# Luterilais-ortodoksisen dialogin alkuvaiheet Suomessa

Alustus Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon dialogi 25 vuotta – seminaarissa Helsingissä 25.11.2015

*Risto Cantell*

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon (SELK) ja Venäjän ortodoksisen kirkon (VOK) oppikeskustelut alkoivat vuonna 1970 Turun Sinapissa. Suomalaisen valtuuskunnan puheenjohtaja oli Turun ja Suomen arkkipiispa Martti Simojoki. Venäläistä valtuuskuntaa johti Dmitrovin piispa, Moskovan hengellisen akatemian rehtori Filaret. Tarkkailijoina dialogissa olivat mukana läsnäolo- ja puheoikeudella Suomen ortodoksisista kirkkoa edustavat Arkkipiispa Paavali, Lapin piispa ja Helsingin vt. piispa Johannes ja kirkkoherra Niilo Karjomaa sekä Helsingin katolisen hiippakunnan piispa Paul Verschuren ja Kirkkojen maailmanneuvoston (KMN) Faith and Order -komission edustajana rovasti Vitali Borovoj.

Sinapissa tarkkailijoina olleet Suomen ortodoksisen kirkon edustajat seurasivat myöhemmin tarkoin oppikeskustelujen etenemistä. Samoin piispa Verschuren oli mukana Suomen Ekumeenisen Neuvoston nimeämänä tarkkailijana venäläisneuvotteluissa Järvenpäässä 1974, Turussa 1980, Mikkelissä 1986 ja Järvenpäässä 1992. Ekumeenisen neuvoston nimeäminä tarkkailijoina oli myös vapaita suuntia edustavien kirkkojen ja/tai kristillisten yhteisöjen jäseniä kuten teol. tri Alfons Sundqvist (Finlands svenska baptistmission), pastori Sergei Dubrovin (Finlands svenska metodistkyrkan) ja kirkkokunnan johtaja Erkki Verkkonen (Suomen Vapaakirkko). Tarkkailijoiden mukanaolo oli tärkeää sekä heille itselleen että itse neuvotteluprosessille. He toivat mukanaan oman asiantuntemuksensa ja kokemuksensa ja osallistuivat rakentavalla tavalla keskusteluun täysistunnoissa ja työryhmissä. Samalla tarkkailijat oppivat tuntemaan entistä paremmin sekä luterilaista että ortodoksisista hengellistä elämää, teologiaa ja traditiota. Lisäksi matkan varrella osanottajat tutustuivat toisiinsa, ystävystyivät ja alkoivat paremmin ymmärtää ja kunnioittaa toisiaan.

Suomen ortodoksinen kirkko oli jatkuvasti kiinnostunut meidän kirkkomme dialogista Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa ja piti sitä myönteisenä asiana. Samalla kirkon johto - erityisesti metropoliitti

Johannes - tähdensi usein, että kahden naapurimaan paikalliskirkon neuvotteluilla ei ole mitään yleisortodoksista pätevyyttä. Niiden teologisen kantavuuden pystyy määrittelemään vain valmisteilla oleva Suuri ja pyhä synodi, pan-ortodoksinen ekumeeninen synodi, jonka valmistelut olivat jo silloin käynnissä ja jatkuvat edelleen.

Kirkoissa elettiin 1960- ja 1970-luvuilla ekumeenisen innostuksen ja dynaamisen kehityksen aikaa. Ekumenia Suomessa ja maailmalla kohtasi uusia haasteita ja mahdollisuuksia. Kirkkojen maailmanneuvoston III yleiskokous oli vuonna 1961 koolla New Delhissä Intiassa. Sen teemana oli Ykseys, palvelu ja todistus. Kokouksessa täydennettiin KMN:n peruskirjan baasis muotoon:

»Kirkkojen maailmanneuvosto on niiden kirkkojen yhteys, jotka Raamatun mukaan tunnustavat Herran Jeesuksen Kristuksen Jumalaksi ja Vapahtajaksi ja jotka sen vuoksi pyrkivät yhdessä täyttämään yhteistä kutsumustaan yhden Jumalan, Isän, Pojan ja Pyhän Hengen, kunniaksi.» Tässä yleiskokouksessa Venäjän ortodoksinen kirkko samoin kuin monet muut Itä-Euroopan ortodoksiset kirkot liittyivät KMN:n jäsenkirjoiksi. Myös Suomen ortodoksisesta kirkosta tuli New Delhissä KMN:n jäsenkirkko.

Vuosina 1962-65 Roomassa pidetty Vatikaanin II konsiili (kirkolliskokous) oli muuttanut perusteellisesti roomalaiskatolisen kirkon suhtautumisen muihin kirkkoihin, ekumeniaan ja kirkon ykseyspyrkimyksiin. Upsalassa 1968 pidetty Kirkkojen maailmanneuvoston IV yleiskokous puolestaan toi maailman hädän ja kirkon kansainvälisen vastuun kysymykset yleiseen tietoisuuteen. Upsalan kokous toivotti katolisen kirkon tervetulleeksi KMN:n jäsenyyteen ja esitti toivomuksen, että pian kokoontuisi kaikkia kristittyjä edustava ekumeeninen konsiili.

Arkkipiispa Martti Simojoki ja K.P. Karjalan ja koko Suomen Arkkipiispa Paavali toimivat aktiivisesti ja

hyvässä yhteistyössä Suomen ekumeenisessa neuvostossa. He antoivat vahvan tukensa ekumeenisten järjestöjen toiminnalle Suomessa ja maailmalla. Samaan aikaan kummassakin kirkossa oli myös ekumeniaan kriittisesti suhtautuvia piirejä. Kaikki herätysliikkeet eivät olleet innostuneita kirkon ekumeenisista pyrkimyksistä eivätkä tukeneet niitä. Luterilaisen kirkon sisälle perustettiin vuonna 1967 Suomen evankelis-luterilainen kansanlähetyksen, jonka ohjelmallisena tunnuslauseena oli "Evankelioikaa kansa evankelioimaan kansat!"

Ortodoksisessa kirkossa käytiin keskustelua ns. "seka-avioliitoista" joissa useimmiten toinen puolisoista oli luterilainen ja toinen ortodoksi. Valtaosa lapsista kas-tettiin kuitenkin luterilaisen kirkon jäseniksi lähinnä sosiaalisten paineiden vuoksi. Tämä kehityssuunta herätti huolta ortodoksisessa kirkossa. Samaan aikaan kirkossa keskusteltiin Karjalasta sodan jälkeen muuttamaan joutuneiden evakkojen sopeutumisesta uusille asuinseuduilleen. Tietty jännitys vallitsi myös ns. "sytymäortodoksien" ja käännynnäisten välillä. Molemmissa kirkoissa oli erilaisia hengellisiä korostuksia.

Suomen ekumeenisessa neuvostossa arkkipiispa Simojoki oli patriarkallinen puheenjohtaja ja Paavali neuvoston aktiivinen jäsen, jota kunnioitettiin ja jonka lempeitä ja viisaita puheenvuoroja tarkoin kuunneltiin. Luterilaisten ja ortodoksien yhteydet kirkkojen johdon tasolla ja useissa paikallisseurakunnissa olivat asialliset ja ystävälliset. Kirkot olivat oppineet tuntemaan toisiaan ja toimimaan yhdessä.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon oppikeskustelut Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa olivat alkaneet jo vuonna 1970, mutta hyvistä keskinäisistä kirkkojen välisistä suhteista huolimatta vielä 1980-luvun alussa Suomen luterilainen ja ortodoksinen kirkko eivät olleet aloittaneet oppikeskusteluja. SELK oli käynyt kuitenkin jo kahdet oppikeskustelut kotimaassa: ensiksi Suomen Vapaakirkon (SVK) ja sitten maamme helluntaiherätyksen kanssa.

Toimin 1970-luvun alussa Suomen ekumeenisen neuvoston pääsihteerinä ja toimenkuvaani kuului luonnollisesti tiivis yhteydenpito ekumeenisen neuvoston puheenjohtajan arkkipiispa Martti Simojoen ja toisen kansankirkkomme Suomen ortodoksisen kirkon arkkipiispan Paavalin kanssa. Tapasin säännöllisesti kummankin kirkonjohtajan: Simojoen Helsingissä ja Turussa, ja Karjalan ja koko Suomen arkkipiispan enimmäkseen Kuopiossa sekä kokousten yhteydessä Helsingissä tai missä sitten kokoukset pidettiin. Kysymys venäläisneuvotteluista tuli luonnollisesti esille tapaamisissamme. Molemmat kirkonjohtajat

olivat yhtä mieltä siitä, että kirkkomme Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa käymien oppikeskustelujen johdonmukainen seuraus olisi bilateraalinen luterilais-ortodoksinen oppikeskustelu omassa maassamme.

Kumpikaan arkkipiispoista ei kuitenkaan halunnut tehdä aloitetta kotimaisen dialogin aloittamisesta, sillä molemmat ilmeisesti arvelivat toisen osapuolen suhtautuvan varauksellisesti dialogin käynnistämiseen kirkkojen kokoon ja käytettävissä olevien teologisten resurssien erillaisuuden vuoksi. Miksi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon oppikeskustelujen alku viivästyi, vaikka kirkkojen yhteydet toimivat asiallisesti ja hyvin ja vaikka molemmat arkkipiispat tunsivat hyvin toisensa, ja heidän yhteistyönsä Suomen ekumeenisessa neuvostossa oli ongelmatonta ja sujuvaa? Tässä olisi jollekin tutkijalle haastava tehtävä tarjolla.

Umpikujalta vaikuttanut tilanne laukesi ilman ongelmia tai vaurioita vuonna 1984, kun Ortodoksisen pappien liitto kutsui vuonna 1982 arkkipiispaksi valitun John Vikströmin esitelmöimään heidän luentopäivillään aiheesta "Ekumeeninen työ Suomessa Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kannalta". Arkkipiispa viittasi esitelmässään edellisenä vuonna 1983 Budapestissa pidettyyn Luterilaisen maailmaliiton yleiskokoukseen, jossa todettiin kirkon ykseyden perustuvan syvimmitään Pyhän Kolminaisuuden mysteeriiin eli Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen ykseyteen jumaluudessa. Arkkipiispa jatkoi:

"Tämän käsityksen mukaisesti kirkon todellinen ykseys, joka on Kristuksen ruumiin ykseyttä ja osallisuutta Isän, Pojan ja Pyhän Hengen ykseyteen, on annettu evankeliumin julistuksessa, sanassa ja sakramenteissa ja niiden kautta. Tämä ykseys saa ilmaisunsa yhteytenä yhden ja saman apostolisen uskon yhteisessä ja samanaikaisesti muotoisessa tunnustamisessa. Se on yhteyttä pyhässä kasteessa ja ehtoollisateriassa, yhteyttä, jossa kaikki tunnustavat käytössä olevat virat Kristuksen kirkolle asettaman viran ilmauksiksi. Se on yhteyttä, jossa erilaisuudet aikaansaavat täyten eivätkä ole enää esteitä ykseyden tiellä. Se on veloitettu yhteisö, jota yhteiset päätökset koskevat ja joka voi toimia yhdessä."

Sitten arkkipiispa puhui ekumeniasta Suomessa. Hän totesi, että

"Ekumeeninen tilanne Suomessa on ainutlaatuinen. Suomalaisella maaperällä kohtaavat kirkon itäinen ja läntinen haara toisensa. Tämä idän ja lännen perinteen kohtaaminen on Suomen ekumeenisen tilanteen ratkaiseva lähtökohta. Suomen ev.lut. kirkko edustaa tässä maassa lännen kirkon perintöä. Toinen lännen kirkon perinteen

jatkaja ja vaalija on Suomen Katolinen kirkko. Ortodoksinen kirkko edustaa tunnetusti idän kirkon perinnettä. Suomessa tapahtuvalle ekumeeniselle työlle onkin ominaista juuri kahden kansallisen kristillisen tradition olemassaolo ja kohtaaminen tässä maassa. Tärkein ekumeeninen elin meillä on Suomen Ekumeeninen Neuvosto. Sen työssä Suomen ev.lut. kirkko tahtoo olla mukana ja toivottaa osaltaan kaikki maamme kirkot ja kristilliset yhteisöt tervetulleiksi Suomen Ekumeenisen Neuvoston jäsenyyteen.”

Arkkipiispa toivoi, että ekumeenisesta neuvostosta ”kehittyisi kirkkojen yhteistyön todellinen toteuttaja”. Hän otti sitten esille kirkkomme käymät oppikeskustelut ja totesi:

”Kirkoilla on suoria keskinäisiä suhteita tässä maassa. Suomen ev.lut. kirkko on juuri vähän aikaa sitten päättänyt ensimmäiset teologiset neuvottelunsa Suomen Vapaakirkon kanssa. Kirkkomme on valmis käymään opillisia keskusteluja myös muiden maamme kristillisten yhteisöjen kanssa. Kuten tunnettua, kirkkomme on vuodesta 1970 lähtien käynyt virallisia oppikeskusteluja Venäjän Ortodoksisen Kirkon kanssa. Vastaavanlaiset keskustelut Suomen Ortodoksisen Kirkon kanssa on mahdollista aloittaa heti, kun Ortodoksinen kirkko on valmis tällaisten keskustelujen käymiseen.”

Esitelmä sai hyvän vastaanoton. K.P. Karjalan ja koko Suomen Arkkipiispa soitti seuraavalla viikolla arkkipiispan kansliaan Turkuun ja ilmoitti haluavansa tavata arkkipiispa Vikströmin mahdollisimman pian hänelle sopivana ajankohtana Turussa. Tapaamisaika järjestyi nopeasti. Arkkipiispan virka-asunnossa Turun Agricola-kadun ja Piispankadun kulmatalossa kirkkojensa arkkipiispat kävivät perusteellisen ystävällisen teologisen keskustelun, jonka jälkeen he päättivät suuren yksimielisyyden vallitessa ryhtyä kumpikin tahollaan valmistelemaan suomalaista luterilais-ortodoksisia dialogia.

Avatessaan Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon teologiset neuvottelut 28.9.1989 Mikkelissä arkkipiispa John Vikström lausui:

”Tämä on historiallinen hetki kirkkojemme elämässä. Ensimmäistä kertaa kirkkojemme edustajat kokoontuvat nyt virallisiin oppikeskusteluihin. Monien vuosien ajan suunnitellut keskustelut alkavat tänään lämpimien ajatusten ja rukousten saattelemina. Tämä on merkittävä ekumeeninen tapahtuma meillä Suomessa ja laajemmin koko kristikunnassa. Vaikka kysymyksessä on kahden kansallisen kirkon kohtaaminen ja keskustelu Suomessa, keskustelussa on mukana kirkkojemme koko tradi-

tio. Me emme edusta vain suomalaista kristillisyyttä, vaan samalla omaa opillista perintöämme. Kysymys on idän ja lännen perinteen kohtaamisesta.

Oppikeskustelussa kirkoillamme on yhteinen pohja pyhässä Raamatussa, apostolisessa uskossa ja jakamatoman kirkon perinnössä. Vaikka idän ja lännen kirkot ovat historiansa aikana kulkeneet eri teitä ja ajautuneet erilleen, meidän on kuitenkin mahdollista käydä yhteiseen neuvottelupöytään, sillä lähtökohtamme ja perustamme ovat yhteiset.”

Arkkipiispa Vikström oli antanut avauspuheelleen nimen ”Haaste ja mahdollisuus”. Puheensa loppupuolella hän täsmensi vielä sitä, mitä hän tällä otsikoinnilla tarkoitti:

”Oppikeskustelu on samalla kertaa sekä haaste että mahdollisuus. Toisen kirkon kohtaaminen haastaa meidät etsimään omaa kirkollista identiteettiämme ja pakottaa perustelevaan omaa tunnustuksellista luonnettamme tavalla, joka ei ole vain vanhojen oppilauseiden toistamista vaan uskon relevanttia ilmaisemista tässä ajassa. Keskinäinen kohtaaminen on ainutlaatuinen mahdollisuus toinen toisemme parempaan tuntemiseen ja entistä täydempään yhteisestä kristillisestä uskosta iloitsemiseen.”



# Arvioita ja tulevaisuuden näkökulmia luterilais-ortodoksisesta kansallisesta dialogista

Puheenvuoro luterilais-ortodoksisen teologisen dialogin  
25-vuotisjuhlaseminaarissa Helsingissä 25.11.2015

*Pekka Metso*

Olen ollut mukana Suomen evankelis-luterilaisen ja Suomen ortodoksisen kirkon oppineuvotteluissa vuodesta 2001 alkaen. Kuulun siten dialogin uusimpaan kerrostumaan. Liittymiseni ortodoksisen delegaatioon ajoittui dialogin historialliseen muutoskohtaan. Ortodoksista osapuolta neuvottelujen alusta asti johtanut arkkipiispa Johannes oli tuolloin mukana neuvotteluissa viimeistä kertaa.

En esitä kokoavaa näkemystä tai analyysia dialogin sisällöstä. Sen sijaan keskityn dialogin merkityksen pohtimiseen. Nostan esille pari näkökulmaa, joissa mielestäni tulee esille dialogin merkitys ja arvo kirkkojemme hyvien suhteitten ilmentäjänä. Esitän myös ehdotuksen siitä, mihin suuntaan dialogia voitaisiin jatkossa ohjata.

## Dialogin merkityksen arviointia

Esittelen seuraavaksi käsityksiäni dialogin merkityksestä kahta näkökulmaa painottaen. Ensiksi esittelen dialogiamme kansallisten kirkkojemme hyvän rinnakkaiselon ja kumppanuuden kehityksen osoittajana. Toiseksi arvioin sitä suhteessa kansainvälisten luterilais-ortodoksisien dialogien jännittyneeseen nykytilanteeseen.

## *Täysivaltaisten kirkkojen dialogi*

Suomen ortodoksisen kirkon kannalta kahdenvälisen luterilais-ortodoksisen dialogin olemassaolo itsessään on merkityksellistä. Dialogin ensisijainen merkitys ei siten riipu sen substanssista tai annista, vaan siitä, että se on aito kahden täysivaltaisen kirkon välinen dialogi. Huolimatta kirkkojen kokoerosta sekä niiden roolien ja näkyvyyden erilaisuudesta suomalaisessa yhteiskunnassa, keskinäisessä dialogissaan Suomen evankelis-luterilainen ja Suomen ortodoksinen kirkko ovat tasaveroisia, täysivaltaisia kirkkoja. Tämä on pienelle vähemmistökirkolle erittäin merkityksellinen

asia. Dialogin samanarvoisuutta ilmentämä asetelma heijastaa laajemminkin kirkkojen suhteita nykypäivänä. Erilaisuudestaan huolimatta kirkot ovat maassamme tasa-arvoisia toimijoita.

Itsenäisyyden ajan Suomessa ortodoksinen kirkko oli pitkään marginaalissa. Maantieteellisesti sen toiminta-alue painottui Karjalaan ja osaan kanta-Suomen kaupunkeja. Luterilaisen enemmistön keskuudessa ortodoksinen kirkko oli useimmille tuntematon ja vieras, kristillisen perinteen kannalta teologisesti kehittymätön ja käytänteiltään outo.

Toisen maailmansodan seurauksena ortodoksisen kirkon elämä ja asema muuttui dramaattisesti. Alueuuvutusten seurauksena kirkko menetti valtaosan omaisuudestaan ja normaaleista toimintaedellytyksistään – suurin osa kirkkorakennuksista jäi luovutetulle alueelle, valtaosasta seurakuntia tuli siirtoseurakuntia ja hajalle joutuneen väestön sielunhoito ja jumalanpalvelusten toimittaminen oli haastavaa. Elämä evankokirkkona ja siirtolaisuuden todellisuus leimasivat ortodoksisen kirkon elämää vielä 1960- ja 1970-lukujen taitteeseen asti. Henkisen jälleenrakentamisen ponnistelut kohdistuivat sisäänpäin kirkon hengellisen elämän normalisoimiseksi. Vaikka ekumeeninen todellisuus leimasi eri puolille Suomea hajaantuneiden ortodoksien elämää ja ortodoksisien seurakuntien toimintaa, teologisesti kunnianhimoiseen ekumeeniseen dialogiin luterilaisen kirkon kanssa ei välttämättä olisi ollut riittäviä henkisiä resursseja eikä sitä välttämättä koettu tarpeelliseksi. On myös hyvä muistaa, että ortodoksinen yliopistollinen teologinen koulutus käynnistyi vasta 1988 – siis vain vuosi ennen luterilais-ortodoksisen dialogin aloittamista. Siihen asti suomalaiset ortodoksit olivat matkustaneet ulkomaille akateemisen teologisen koulutuksen perässä, eikä korkeasti koulutettujen teologien määrä ollut järin suuri.

Jos dialogi tulikin mahdolliseksi ortodoksisen kirkon kannalta vasta 1980-luvun lopulla, selittävät ortodok-



sisen kirkon historialliset vaiheet vain osaltaan dialogin käynnistämistä. Dialogissa on mukana toinenkin osapuoli, Suomen evankelis-luterilainen kirkko. Pitäisin luterilaista kirkkoa jopa tärkeämpänä osapuolena dialogin aloittamisen kannalta. Miksi näin? Siksi, että suvereenina ja selkeänä enemmistökirkkona mikään ei pakottanut sitä hakeutumaan neuvotteluihin niinkin pienen ja marginaalissa olevan toisen kirkon kanssa kuin Suomen ortodoksinen kirkko oli ja on. Suomen ortodoksinen kirkko saa olla kiitollinen siitä, että Suomen evankelis-luterilainen kirkko vapaan valinnan ilmauksena halusi aloittaa neuvottelut ja siten osaltaan tunnustaa Suomen ortodoksinen kirkon merkityksen omintakeisen ja vankan teologisen perinteen edustajana. Uskallan väittää, että jos asetelma olisi päinvastainen (eli ortodoksinen kirkko olisi yhtä selkeä enemmistökirkko), Suomessa ei välttämättä käytäisi vastaavanlaista dialogia. Ainakin se olisi aloitettu paljon myöhemmin. Maissa, joissa on merkittävä ortodoksinen enemmistökirkko, ei juuri käydy paikallisia kahdenvälisiä dialogeja.

Enemmistökirkon taholta dialogin käynnistäminen Suomen ortodoksinen kirkon kanssa liittyi kirkkojen välisen suhteiden kehitykseen, joka – osaltaan dialogin ilmentämänä – saavutti pisteen, jossa ortodoksinen kirkon täysivaltainen kirkollinen olemassaolo tunnustettiin asenteiden ja teologisen ajattelun tasolla. Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa 1900-luvulla vaikuttaneet teologiset ja kirkolliset virtaukset tekivät dialogin aloittamisen mahdolliseksi. Dialogia olisi tuskin pidetty luterilaisten taholta tarpeellisena tai mielekkäänä vielä 1960-luvun alussa. Mitkä seikat vaikuttivat luterilaisen ilmapiirin kehittymiseen? Mainitsen neljä mielestäni keskeistä tekijää, jotka 1900-luvun jälkipuoliskolla valmistivat tietä luterilais-ortodoksinen dialogin mahdollistumiselle Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa:

1. ekumeenisen teologian nousu 1960-luvun alusta alkaen muun muassa Kirkkojen maailmanneuvoston toimintaan osallistumisen seurauksena ja Vatikanin toisen konsiilin vaikutuksesta
2. klassisen ja patristisen teologian nousu teologikoulutuksessa 1960-luvulta alkaen (mm. Seppo A. Teinosen vaikutuksesta)
3. liturgisen teologian voimistuminen ja kiinnostuksen kasvu varhaisen kirkon liturgiasta perintöä kohtaan
4. vuonna 1970 aloitettu oppikeskustelu Venäjän ortodoksinen kirkon kanssa.

Nämä tekijät valmistivat maaperää kansallisille oppineuvotteluille ortodoksinen kirkon kanssa. Teologisen ja kirkollisen sisäisen kehityksen seurauksena Suomen ortodoksinen kirkko koettiin pienestä koostaan huolimatta tärkeäksi teologiseksi keskustelukumppaniksi. Toisin sanoen, oppineuvottelut koettiin luterilaisen kirkon piirissä sen omaa ajattelua rikastuttavaksi. Asennoitumisen voidaan nähdä ilmentävän myönteistä muutosta kirkkojen välisissä suhteissa sekä idän kristillisen perinteen arvostamista luterilaisen kirkon piirissä.

## ***Aidon dialogin dialogi***

Kirkollisten suhteiden osoittamisen lisäksi kansallinen luterilais-ortodoksinen dialogi on merkityksellinen ajankohtaisten ekumeenisten dialogien tilanteesta johtuen. Tällöinkään dialogin merkitys ei korostu teologisen substanssin takia vaan nimenomaan siksi, että kyse on aidosta dialogista. Dialogille on määritelmällisesti luonteensaomaista keskusteleminen, kuunteleminen ja vuorovaikutus. Mielestäni nämä piirteet toteutuvat kansallisessa oppineuvottelussamme hyvin. Sitä voisikin luonnehtia aidon dialogin dialogiksi. Näin ei välttämättä ole kaikkien oppineuvottelujen kohdalla. Valaisien kansallisen dialogimme merkitystä kahdella ajankohtaisella esimerkillä.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksinen kirkon pitkäaikaiset oppineuvottelut ovat, tulkitsijasta riippuen, uudelleenarvioinnin tilassa, keskeytyneet tai päättyneet. Syksyksi 2014 suunniteltu neuvottelukierros Moskovassa peruutettiin ja sen jälkeen dialogia ei ole jatkettu. Tilanteen taustalla on ”teologisesta antropologiasta” vallitsevat erimielisyydet, joiden johdosta dialogin ortodoksinen osapuoli piti neuvottelujen jatkamista mahdottomana. Käytännössä ongelmaksi muodostui kysymys homoseksuaalisuudesta ja Suomessa myös kirkollisissa piireissä käyty keskustelu samaa sukupuolta olevien vihkimisestä avioliittoon. Ortodoksinen osapuolen oli vaikea jatkaa neuvotteluja tilanteessa, jossa nämä teemat hallitsivat Suomen luterilaisen kirkon sisäistä keskustelua.

Kansainvälinen Luterilaisen maailmanliiton (LML) ja ortodoksinen kirkon välinen oppineuvottelu on myöskin ollut jonkinlaisessa käymistilassa vuodesta 2011 alkaen. Tuolloin ortodoksinen delegaation puheenjohtaja metropoliitta Gennadios (Limouris) yllättäen kyseenalaisti dialogin bilateraalisen luonteen ja kirkollisen painoarvon. Hänen mukaansa dialogi ei ole aidosti kirkkojen välinen, koska toisena osapuolena on kirkkojen liitto (LML). Ekklesiologisen havahtumisen sijaan keskeisempi syy dialogin painoarvon

kyseenalaistamiselle oli joidenkin LML:n jäsenkirkkojen salliva kanta samaa sukupuolta olevien kirkollista avioliittoon vihkimistä kohtaan ja naisten vihkiminen papeiksi (etenkin piispoiksi) joissakin luterilaisissa kirkkoissa. Dialogia on jatkettu pienen tauon jälkeen vuoden 2015 loppukeväästä järjestetyssä yleisistunnossa. Aiheeksi oli valittu pappuus, jonka käsittely on ollut ilmeisen haastavaa. Yleisistunnon yhteistä julkilausumaa ei vielä ole julkaistu, ja sen ilmestyminen saattaa arvioiden mukaan venyä jopa vuoteen 2017.

Mitä nämä kansainvälisten dialogien esimerkit kertovat kansallisen dialogimme merkityksestä? Kansainvälisesti luterilais-ortodoksiset dialogit ovat uudessa, vaikeassa vaiheessa. Kenties ajankohtaiset koettelemukset ovat osa prosessia, joka aikanaan tuottaa paineessa tiivistyneen timantin. Tätä emme voi tietää, mutta niin voimme toivoa. Kansallinen dialogimme ei ole tässä suhteessa hurskaitten toiveitten varassa. Saamme mielestäni olla luottavaisia sen suhteen, että oman dialogimme aidon keskustelun henki säilyy jatkossakin. Näin tulee varmasti olemaan siitäkkin huolimatta, vaikka kirkkoissamme tapahtuisi tulevaisuudessa toisistaan poikkeavia käytänteiden muutoksia ja erilaisiin tuloksiin johtavia teologisia arviointeja.

Dialogimme avoimuutta ja toistemme kunnioittamisen erilaisuutta kunnioittava henki on kirjattu viimeisimmän neuvottelukierroksen julkilausumaan vuodelta 2014 seuraavasti: "Yhteisesti totesimme, että Suomessa tulee suoda tilaa eri uskonnoille ja vakaumuksille. Ne antavat niin yksilöiden kuin yhteisöjen elämälle merkityksen ja suunnan. [ - - ] Kirkoillamme tulee olla rohkeutta ja vapaus toimia uskonsa mukaisesti suomalaisessa yhteiskunnassa ja maailmassa. Samalla kirkkojen tulee olla valmiit avoimeen vuoropuheluun. [ - - ] Katsomme, että kirkkoja ja uskonnollisia yhteisöjä maassamme tulee kohdella tasavertaisesti. Tällöin tulee ottaa huomioon maamme historiallinen ja kulttuurinen perinne sekä sen vaikutus uskonnolliseen identiteettiin. Suomalainen kulttuuri muuttuu muun muassa kansainvälistymisen myötä. Oman tradition tuntemisen ja sisäistämisen kautta opimme kunnioittamaan ja ymmärtämään myös toisia."

Luonnehdinnassa kuvattu dialogi on lähtökohtaisesti toisen erilaisuutta kunnioittavaa ja ymmärrystä etsivää. Tällä tavoin toimiminen myös jatkossa antaa perusteet hyvän yhteistyön jatkumiselle oppineuvottelujen muodossa riippumatta siitä, miten kirkkojen ajattelu ja käytäntö kehittyvät.

## Tulevaisuuden näkökulma

Neljännesvuosisadan jälkeen dialogin tuloksia ja tulevaisuutta on syytä arvioida suhteessa sille asetettuihin tavoitteisiin. Vuonna 1989 neuvottelujen päämääräksi asetettiin keskinäisen tuntemisen syventäminen ja toisiin liittyvien väärynmääräyksien oikominen. Ovatko nämä tavoitteet jo täyttyneet? Tai onko kirkkojen elämä ja ekumeeninen yhteys kehittynyt jo siinä määrin, että nämä eivät enää pelkästään riitä tavoitteiksi? Olisiko fokusta tarkennettava tai suunnattava toisaalle? Mikä syventäisi dialogin teologista työskentelyä ja palvelisi vieläkin paremmin kirkkoja niiden nykytilanteessa?

Oma ehdotukseni on, että hyvä ja aito dialogimme voisi ottaa ainakin osaltaan tehtäväkseen vastauksien tai ratkaisujen etsimisen toisaalla vaikeaksi koettuihin kysymyksiin. En tarkoita, että jokin kansallinen dialogimme suoranaisesti tarvitsisi ulkopuolista vetoapua. Kansallisen dialogimme mielekkyys ja anti voisi kuitenkin muodostua nykyistä merkityksellisemmäksi, jos se ottaisi käsiteltäväkseen ongelmallisiksi koettuja aiheita dialogeissa, jotka eivät ehkä rakennu niin syvän luottamuksen ja hyvän kuuntelemisen perustalle kuin oma oppineuvottelumme.

Tällöin voitaisiin myös uudella tavalla ilmentää yhteyttä kansainvälisiin dialogeihin. Tietoisuus paikallisen keskustelumme yhteyksistä laajempaan edustamiemme traditioitten bilateraalisiin keskusteluihin ja myös monenvälisiin dialogeihin on kirjattu monessa vaiheessa neuvottelumme dokumentteihin. Kansainväliset yhteydet ovat kietoutuneet kansalliseen dialogiimme myös henkilötasolla, sillä monet osallistujista ovat osallisia kansainvälisissä dialogeissa. Paikallisten teemojen ja kysymysten aiempaa selvempi kytkeminen kansainvälisiin keskusteluihin vahvistaisi kansainvälisten dialogien reseptiä maassamme.

Kansainvälisiin dialogeihin tietoisemman liittymisen ajatusta ehdottaessani haluan korostaa, että toiveenani eli ole ulkoistaa kansallista keskusteluumme "globaalien ekumeenisten markkinoiden" vietäväksi. Tarvitsemme myös jatkossa oman paikallisen asetelmamme erityisyyden huomioivaa teologista pohdiskelua. Koska koemme edustavamme paikallisesti ylikansallisia traditioita, olisi mielekästä samalla tuoda yhteiseen keskustelupöytään kaikuja myös toisaalla eri konteksteissa käytävistä paralleelisista keskusteluista. Silloin on tietenkin kysyttävä, onko meillä riittäviä teologisia ja henkisiä resursseja kansainvälisten dialogien vaikeimpien kipukohtien käsittelyyn. Tämän pohtimisen jättäisin osaksi kansallisen luterilais-ortodoksisen dialogin tavoitteiden uudelleenarviointia seuraavan neljännesvuosisadan yhteiselle taipaleelle.

# Luterilais-ortodoksisen teologisen dialogin ja ekumenian tulevaisuuden näkymiä

Puheenvuoro suomalaisen luterilais-ortodoksisen teologisen dialogin 25-vuotisjuhlaseminaarissa 25.11.2015 Helsingissä

*Seppo Häkkinen*

Konstantinopolin patriarkaatin piispainkokous koontui elo-syyskuun vaihteessa 2015 Turkin Istanbulissa. Karjalan ja Suomen arkkipiispa Leo totesi piispainkokouksen puheenvuorossaan, että dialogissa luterilaisten kanssa on saavutettu hyvää kehitystä monien keskeisten teemojen kohdalla. Tällaisia ovat hänen mukaansa kirkko, armo, ilmoitus, pelastus ja Raamattu. Dialogin haasteena on ihmiskäsityksen ja monien dogmaattisten kysymysten ohella luterilaisen kirkon liian tiivis kytkentä enemmistödemokratiaan esimerkiksi eettisissä kysymyksissä. Samoin arkkipiispan mielestä haasteita on myös siinä, miten muiden kuin luterilaiseen kirkkoon kuuluvien hengellistä integriteettiä kunnioitetaan. Hänen mukaansa ekumeenista luottamusta heikentää, jos luterilainen pappi kastaa tai hautaa tietoisesti ortodokseja tai jakaa sairaalassa ehtoollista ortodoksisen kirkon jäsenille. (Ortodoksisuus ja ekumenia, ort.fi 1.9.2015).

Kotimaa-lehden toimittaja Jussi Rytkönen arvioi kolumnissaan arkkipiispa Leon puheenvuoroa. Rytkönen päätti tekstinsä toteamukseen: "Nyt iso asia on tässä: Venäjän ortodoksinen kirkko sulki taannoin dialogin oven Suomen luterilaisen kirkon edestä. Mahattaako kotimaisen dialogin kohtalo olla joskus sama?" (Luterilaisten sokeus. Kotimaa 10.9.2015).

Toimittaja Jussi Rytkösen kysymys on aiheellinen, jos tarkastelee viime aikojen kehitystä monien kirkkojen sisällä ja niiden välillä. Rajalinjoja on vedetty, muureja pystytetty ja aitoja rakennettu. Erityisesti eettisistä kysymyksistä on tullut vedenjakajia, jotka ovat lisänneet polarisaatiota ja jännitteitä. Uhkaavatko ne suomalaista luterilais-ortodoksista teologista dialogia?

Luterilaisen kirkon näkökulmasta korostan kolmea seikkaa etsiessäni vastausta luterilais-ortodoksisen teologisten keskustelujen tulevaisuudelle Suomessa.

Ensinnä kyse on kirkon olemuksesta. Kirkon ykseys on olennainen osa kristillistä uskoa. Se ei ole vain yksi

mahdollinen piirre uskossamme, vaan kuuluu keskeisesti uskon sisältöön. Jeesuksen rukous velvoittaa meitä kirkkona: "Minä rukoilen, että he kaikki olisivat yhtä, niin kuin sinä, Isä, olet minussa ja minä sinussa. (Joh. 17:21a).

Ekumenia on kristillisestä uskosta nouseva liike, jonka tavoitteena on kirkon näkyvä ykseys. Ollakseen uskollisia Jeesukselle ja omalle olemukselleen kirkkojen on käytävä dialogia toistensa kanssa. Siksi niiden on entistä pontevammin keskusteltava keskenään ja etsittävä yhdessä vastauksia muun muassa arkkipiispa Leon esittämiin kysymyksiin.

Ekumenian päämäärä on pidettävä mielessä, vaikka sen toteutumiseen on enemmän tai vähemmän matkaa. Tästä Suomen Ekumeenisen Neuvoston puheenjohtajan tehtävät jättänyt piispa Teemu Sippo on hiljakkoin muistuttanut. "Onko ekumenian päämäärä todella kristittyjen ykseys, niin kuin ainakin me katolilaiset ajattelemme, vai onko se ennemmin jonkinlaista yhdessä Jumalaan ja Jeesukseen Kristukseen uskosta Raamatun mukaan, yhdessä ylistämistä ja rukoulemista?" (Ole katolilainen uskollisesti ja iloiten. Fides 13.11.2015). Tässä on piispan mukaan jatkuva haaste ekumenialle. Se on sitä myös ortodoksis-luterilaiselle dialogille Suomessa ja siksi oppikeskusteluja tarvitaan myös tulevaisuudessa.

Toiseksi Suomen ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon dialogi palvelee maailmanlaajaa ekumeniaa ja kristillistä todistusta. Arkkipiispa John Vikström totesi ensimmäisten teologisten neuvottelujen avauspuheessa 28.9.1989 Mikkelissä, että "vaikka kysymyksessä on kahden kansallisen kirkon kohtaaminen ja keskustelu Suomessa, keskustelussa on mukana kirkkojemme koko traditio. Me emme edusta vain suomalaista kristillisyyttä, vaan samalla omaa opillista perintöämme, idän ja lännen traditiota." Kysymys on idän ja lännen perinteen kohtaamisesta." Kahden kansankirkkomme välisillä oppikeskusteluilla

käymme samalla maailmanlaajaa ekumeenista dialogia ja tuemme sitä.

Globaalin ekumenian lisäksi luterilais-ortodoksinen dialogi Suomessa on välttämätön yhteisen todistuksen vuoksi. Molemmat kansankirkot toimivat suomalaisessa yhteiskunnassa aikana, joka monella tavalla haastaa kirkkoja. Toimintaympäristö, suomalaisen yhteiskunnan arvomaailma ja mielipideilmasto vaikuttavat kirkkojemme elämään. Yhteinen keskustelu voi vahvistaa kummankin kansankirkon identiteettiä, mutta se myös auttaa kirkkoja palvelemaan yhdessä suomalaista yhteiskuntaa täällä elävien ihmisten ajalliseksi ja iankaikkiseksi parhaaksi. Äsken lukemani Jeesuksen kehoitus jatkuu: "Niin tulee heidänkin olla yhtä meidän kanssamme, jotta maailma uskoisi sinun lähettäneen minut." (Joh. 17:21b). Tämän vuoksi tarvitsemme myös tulevaisuudessa ortodoksis-luterilais-ta dialogia Suomessa. Se on suorastaan välttämätön, "jotta maailma uskoisi".

Kolmanneksi reformaation perintö velvoittaa luterilaista kirkkoa ekumeeniseen aktiivisuuteen ja avaruuteen. Luterilaisena oleminen ja ekumeenisuus eivät ole vaihtoehtoja tai vastakohtia, vaan saman uskon ilmentymiä. Kirkkomme on tunnustuksellinen luterilainen kirkko. Uskollisena omalle traditiolleen ja tunnustukselleen se pyrkii yksimielisyyteen uskon perustuuksista kaikkien kristittyjen kanssa.

Luterilainen kirkko on semper idem, uskoltaan aina sama. Se on myös semper reformanda, muodoltaan alati uudistuva. Ennen kaikkea luterilainen kirkko on semper purificanda, jatkuvasti katumusta ja puhdistusta kaipaava. Reformaation merkkivuoden lähestyessä on syytä muistuttaa, ettei luterilainen kirkko voi rakentaa vain "1500-luvulla tehtiin suuria" -asenteelle, mistä kollegani Kuopion hiippakunnan piispa Jari Jolkkonen on varoittanut. Luterilainen kirkko - kuten jokainen kirkko - tarvitsee nöyryyttä kuunnella Jumalan ilmoitusta ja palata siihen, nöyryyttä kuunnella toisten kirkkojen uskonkokemusta ja oppia niistä. Siksi luterilaisesta näkökulmasta ekumenialle ei ole vaihtoehtoja. Siksi toivon, että Suomen ortodoksisen ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon dialogi jatkuisi ja entisestään syvenisi.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ekumeenisessa strategiassa todetaan: "Ekumenia on itse kristillisestä uskosta nouseva liike, jonka päämääränä on kirkon uudistuminen ja kasvaminen ykseyteen, palveluun ja todistukseen. Ykseys ei ole inhimillisten ponnistelujen tulos vaan syvimmillään Pyhän Hengen lahja. Ekumenia on mahdollista vain siellä, missä uskotaan Kristukseen ja turvaututaan Pyhään Henkeen, joka synnyttää

uskon Jumalan sanassa ja sakramenteissa." (Meidän kirkko, ykseyttä etsivä kirkko, s 17). Kun pohdimme luterilais-ortodoksinen teologisen dialogin ja ekumenian tulevaisuuden näkymiä, on lopuksi syytä palauttaa mieleemme kaiken perusta. Tarvitsemme jatkuvaa rukousta toistemme puolesta. Kaiken työmme ja ponnistelumme tulee tapahtua epikleesin, Pyhän Hengen avuksi pyytämisen ilmapiirissä. Kirkkojemme välisen dialogin tulevaisuus on pohjimmiltaan Jumalan kässissä. "Ykseys ei ole inhimillisten ponnistelujen tulos vaan syvimmillään Pyhän Hengen lahja." Tätä lahjaa meidän tulee nöyrästi rukoilla kaikkivaltialta Jumalta.

## 2. TEOLOGINEN KONFERENSSI VENÄJÄN ORTODOKSISEN KIRKON KANSSA 26.-29.2.2016

### Tiedote Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon teologisesta konferenssista kristillisestä ihmiskäsityksestä ja avioliitosta

---

Vuodesta 1970 jatkuneet Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon oppikeskustelut keskeytyivät syyskuussa 2014. Tuolloisten keskustelujen aiheeksi aiottuun kristillisen ihmiskäsityksen teeman pariin palattiin Helsingissä ortodoksisessa kulttuurikeskus Sofiassa 26.-29.2.2016 pidetyssä teologisessa konferenssissa. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ryhmää johti piispa **Seppo Häkkinen** ja Venäjän ortodoksisen kirkon ryhmää arkkipiispa **Amvrosi**, Pietarin teologisen akatemian rehtori.

Esitelmissä käsiteltiin kristillistä ihmiskäsitystä erityisesti avioliiton teologisen ja liturgisen ymmärtämisen näkökulmasta ortodoksisessa ja luterilaisessa perinteessä. Arkkipiispa **Kari Mäkinen** korosti tervehdyssanoissaan konferenssin taustalla olevaa idän ja lännen kirkkojen vuosituhantista vuorovaikutusta maassamme sekä kirkkojemme välistä oppikeskustelujen perinnettä. Hän toivoi, että keskustelua käydään avoimesti, rehellisesti ja erilaisia näkemyksiä tarkastellen, niin että kirkkojen keskinäinen yhteys voi vahvistua.

Myös arkkipiispa Amvrosi toi tervehdyssanoissaan esiin kirkkojen pitkän teologisen dialogin, joka "on ollut varsin menestyksenkäs". Hän pahoitteli sitä, että viime vuosina oppikeskustelut ovat eri syistä tulleet vaikeammiksi ja kertoi, että hänen "vilpitön toiveensa on, että molemminpuolisella kovalla työllä nämä vaikeudet voidaan voittaa". Arkkipiispa Amvrosi luonnehti kristillistä ihmiskäsitystä yhdeksi teologian avainalueeksi, joka liittyy läheisesti kristilliseen elämään. Hän näkee ihmiskäsityksen ja sen suhteen kirkkokäsitykseen muodostuneen viime ja tällä vuosisadalla ehkä kaikkein merkityksellisimmäksi osaksi teologista ajattelua.

Piispa Häkkinen luonnehti konferenssin "auttaneen meitä ymmärtämään entistä paremmin toistemme traditioita. Se auttoi myös näkemään ne erilaiset yhteiskunnalliset olosuhteet, joiden keskellä kirkkoina elämme. Konferenssi toteuttaa osaltaan Kristuksen antamaa tehtävää etsiä keskinäistä yhteyttä, jotta maailma uskoisi (Joh. 17:21)".

Osallistujat totesivat konferenssin sujuneen myönteisessä ja rakentavassa hengessä. Sen kautta selkeytyi niin avioliittokäsityksen yhteinen perusta kristillisessä perinteessä kuin keskinäiset erot. Kirkkojen välisen keskusteluyhteyden ylläpitäminen on osa kristillistä todistusta. Suunnitteilla on myös teologisten kohtaamisten jatkaminen, koska tärkeitä teemoja riittää ja kirkkojen yhteyden vaaliminen on tärkeää, osa kristillistä uskoa.

# Ortodoksinen käsitys avioliiton sakramentista – teologisia näkökohtia

## Theological Aspects to the Orthodox Understanding of the Sacrament of Marriage

Vadim Leonov  
Käännös Tarja Leppäaho

Ihmisestä tulee se, johon hänen rakkautensa suuntautuu  
– jos Jumalaan - jumala, jos tomuun – tomu.

*Pyhittäjä Nikolai Serbski*

Rakkaat isät, veljet ja sisaret, hyvät konferenssin osanottajat! Ennen kaikkea tahdon kiittää teitä kutsusta ja lämpimästä vastaanotosta!

Esitelmässäni pyrin sekä esittelemään lyhyesti ortodoksisen opin avioliiton sakramentista että tutkimaan lähemmin niitä tähän kysymykseen liittyviä näkökohtia, jotka saattavat herättää kysymyksiä tai aiheuttaa väärinkäsityksiä.

### Johdanto

Sanonnassa ”avioliiton sakramentti” (таинство брака) toinen sana on таинство (1. salaisuus, 2. sakramentti – kääntäjän huomautus). Tässä tapahtumassa on siis jotain sellaista, joka ylittää mahdollisuutemme ymmärtää sitä kokonaan järjellämme ja selittää sitä. Avioliiton sakramentissa on jotain niin käsittämätöntä, että jopa Jumalan valistama apostoli Paavalikin huudahti: ”Tämä salaisuus on suuri” (Ef. 5:32). Pyhittäjä Johannes Krysostomos oli 400-luvulla myös hämillään avioliiton suuruuden edessä ja sanoi: ”On todella salaisuus, että ihminen jättää sen, josta hän juontaa alkunsa, joka hänet on synnyttänyt ja kasvattanut, joka hänet on siittänyt, joka on kärsinyt tuskaa hänen tähtensä, joka on hänet kivulla synnyttänyt, että hän jättää ne, jotka ovat tehneet hänelle niin paljon hyvää ja joihin hän on tottunut, ja liittyy siihen, jota ei ole ennen nähnyt ja jolla ei ole hänen kanssaan mitään yhteistä, ja pitää häntä parempana kuin kaikkea muuta. Tämä on

*totisesti salaisuus eikä se sureta vanhempia, vaan heitä päinvastoin surettaa se, jos tätä ei tapahdu, ja ilonsa merkiksi he surutta käyttävät rahaa ja suostuvat kuluihin.*<sup>1</sup> (Käännös T.L.) Tämän opetuksen mukaisesti toteamme, että **avioliitto ei ole vain suuri salaisuus vaan myös suuri ihme, ihmisten muuttumisen ja syntymisen ihme.**

Mutta ihmeitä on kahdenlaisia - petollisia ja todellisia. Raamatussa sanotaan, että antikristus tulee pettämään ihmisiä ”*petollisilla ihmeillä*” (2 Tess. 2:9), mutta Herra Jeesus Kristus teki todellisia ihmeitä. Missä on ero? Petollinen ihme on illuusio, harha, imitaatio, voimakas vaikutelma, joka muokkaa ihmisen tietoisuutta ja orjuuttaa hänet riippuvuuteen petollisesta ihmeiden tekijästä. Petollisen ihmeen todellinen tarkoitus on luoda alistettuja, vallanalaisia olentoja, joita voi manipuloida. Petollinen ihme ajaa ihmisiä kauemmaksi Jumalasta. Todellisen ihmeen taas aina tekee nimenomaan Jumala ja se saa ihmiset kääntymään Hänen puoleensa. Todellisella ihmeellä on aina soteriologinen merkitys, se palvelee sielun pelastusta.

Tästä näkökulmasta tarkasteltuna avioliiton sakramentti on kaikkein vanhin ja aina uudelleen toistuva ihme maan päällä. Mutta avioliittokin voi olla joko todellinen tai petollinen. Yrittäkäämme yhdessä löytää se raja, joka erottaa toisistaan nämä kaksi, valkeuden pimeydestä, toden valheesta. Ja tämän tarkastelun perustana on Pyhä Raamattu.

Raamatusta on elävästi kerrottu maailman hengellinen historia. Pitkän historiansa aikana ihmisten elämä on jatkuvasti muuttunut, mutta kaiken kaikkiaan ortodoksisessa antropologiassa erotetaan neljä vaihetta, joiden myötä ihmisten olemassaolon ehdot sekä hei-

1 Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Ефессянам. Беседа 20, 4 // Творения: В 12 т. Т. 11. Кн. 1. Спб., 1898. С. 172.



dän luontonsa ja keskinäiset suhteensa ovat olleet periaatteellisesti erilaiset:<sup>2</sup>

**1. Ihminen ennen syntiinlankeemusta** – aika, jolloin ihminen oli olemassa ”puhtaassa muodossaan”, ts. ilman synnin hapatusta, täysin sopusoinnussa Jumalan suunnitelman kanssa. Raamattu kertoo, että ”*Jumala on luonut ihmiset suoriksi*” (Saarn. 7:29), ts. aidoiksi, täysin Jumalan tarkoitusta vastaaviksi. Ihminen oli puhdas ja viaton, hänen olemuksensa oli eheä ja hänellä oli kaikki mahdollisuudet hengelliseen kasvuun.

Verrattuna syntiinlankeemuksen jälkeisiin ihmisiin Aadam vaikuttaa täydelliseltä, mutta pyhät isät ovat häntä luonnehtiessaan vältäneet absoluuttisuutta ja kuvanneet Aadamın tilaa **luonnolliseksi**. Ihminen kutsuttiin tekemään Jumalan kanssa yhteistyötä, jonka kuluessa hän olisi voinut muuttua ja siirtyä **yliluonnolliseen** tilaan. ”*Meidän perusolemuksemme, - sanoo Pyhä Gregorios Nyssalainen, - Jumala loi alkujaan ikään kuin astiaksi, joka pystyi ottamaan vastaan täydellisyyden*”.<sup>3</sup> Ortodoksisen opin mukaan ensimmäistä ihmistä tuli luomisessa Jumalan kuva, mutta Jumalan kaltaisuus osoitettiin heille tavoitteeksi, ja heidän tuli pyrkiä siihen hengellisten tekojen kautta.<sup>4</sup>

Ensimmäisessä vaiheessa ihminen siis oli luonnollisessa tilassa, jonka oli määrä muuttua yliluonnolliseksi. Mutta meidän esivanhempamme eivät toteuttaneet kutsumustaan vaan lankesivat. Syntiinlankeemuksen seurauksena alkoi toinen vaihe.

**2. Ihminen syntiinlankeemuksen jälkeen.** Tässä vaiheessa synti, kuolema ja paholainen saivat ihmisen valtaansa, vääristivät ihmisluonnon ja tekivät siitä ”*syntiin taipuvaisen*” niin kuin pyhät isät sanoivat. Toisin sanoen silloinkin, kun ihmisellä on halu tehdä hyvää, hänen on uskomattoman vaikea toteuttaa toiveitaan, mutta pahan tekeminen sujuu häneltä helposti ja **ikään kuin** luonnostaan. Apostoli Paavali kuvaa tätä tilaa elävästi: ”*Tahtoisin kyllä tehdä oikein, mutta en pysty siihen. En tee sitä hyvää, mitä tahdon, vaan*

*sitä paha, mitä en tahdo. Mutta jos teen sitä, mitä en tahdo, en tee sitä enää itse, vaan sen tekee minussa asuva synti. Huomaan siis, että minua hallitsee tällainen laki: haluan tehdä hyvää, mutta en pääse irti pahasta*” (Room. 7:15–25). Toisessa vaiheessa ihminen on **aliluonnollisessa** tilassa. Synti on tunkeutunut kaikille inhimillisen elämän alueille, mutta paholaisen ei ole sallittu täysin tuhota Jumalan luomistekoa; siksi turmeltunut ihminen pysyy kuitenkin ihmisenä eikä menetä ontologista statustaan, hän on olemukseltaan samanlainen kuin Jumalan ensin luoma Aadam.

**3. Ihminen Kristuksessa.** Mutta Vapahtajan maailmaan tulon myötä, Hänen lunastuksen tuovan kärsimyksensä, kuolemansa ja ylösnousemisensa jälkeen maailma alkoi muuttua. Hapatus sekoitettiin taikinaan ”*kunnes kaikki happani*” (Luuk. 13:21). Alkoi uusi vaihe ihmiskunnan historiassa – elämä Kristuksessa. Vapahtajan ylösnousemuksen jälkeen ihmiset eivät automaattisesti saaneet osakseen täydellisyyttä, mutta he saivat sekä tilaisuuden että mahdollisuuden toteuttaa muinaista kutsumustaan, josta Herra muistutti: ”*Olkaa siis täydellisiä, niin kuin teidän taivaallinen Isänne on täydellinen*” (Matt. 5:48). Hän rakensi pelastuville kirkon, jota tuonelan portit eivät voi voittaa (Matt. 16:18). Hän asetti sille sakramentit ja osoitti hengellisen elämän periaatteet, joita noudattamalla on mahdollista parantua synnistä, päästä vapaaksi paholaisen vallasta ja periä iankaikkinen riemullinen elämä Jumalassa. Toisin sanoen, tässä vaiheessa ihmistä kutsutaan ja hänellä on mahdollisuus siirtyä **aliluonnollisesta** tilasta **luonnolliseen**.<sup>5</sup> Mutta tämäkin vaihe maailman elämässä on rajallinen. Kristuksen toisen tuleminen jälkeen ihmiskunnan historiassa alkaa uusi vaihe.

**4. Ihminen iankaikkisuudessa.** Maailman pelastuminen ei Pyhän Raamatun mukaan rajoitu yksittäisten ihmisten henkilökohtaiseen pelastumiseen. Apostoli Paavali sanoo, että ”*Kristus on seurakunnan pää; onhan hän seurakunnan, oman ruumiinsa, pelastaja*” (Ef. 5:23). Pelastetuksi siis tulee seurakunta kokonaisuutena, Hänen ruumiinaan, ja kaikki, jotka kuuluvat tähän

2 Tarkemmin ks. *Вадим Леонов, прот. Основы православной антропологии*. М., 2013. С. 21-22.

3 *Григорий Нисский, свт. Or. In Pulch. // PG 46, 876D-877A*. Samalla tavalla pohdiskeli myös Pyhä Ireneos Lyonilainen: ”*Jumalan luoma ja rakentama ihminen tehtiin luomattoman Jumalan kuvaksi ja kaltaiseksi, edistyi vähitellen ja kohosi kohti täydellisyyttä. Tarkoitus oli, että ihminen ensin saisi olemassaolon, sen saatuaan kasvaisi, kasvetuuaan miehityisi, miehityttyään vahvistuisi, vahvistuttuaan täydellistyisi, täydellistyttyään kirkastuisi, kirkastuttuaan saisi nähdä Jumalan.*” (Пять книг против ересей. Кн. 3. Гл, 23, 5 // Сочинения. Спб., 1900. С. 309.

4 Pyhä Basileios Suuri: ”*Toinen meillä on luomisen tuloksena, toisen saamme oman tahtomme kautta. Alkuperäisessä luomisessa saamme lahjaksi syntyä Jumalan kuvaksi; omalla tahdollamme saavutamme sen, että olemme Jumalan kaltaisia*” (Слово о сотворении человека «по образу». Творения в 2 т. Том I. б., 2008ю С. 441-442).

5 Pyhittä Ignatius Briantshinin oletti, että jotkut pyhistä saavuttivat ennen kuolemaansa jopa luonnollista tilaa seuraavan yliluonnolliseen tilaan.

salaperäiseen ruumiiseen. Kristuksen toisen tuleminen jälkeen maailma muuttuu. Kaikki ihmiselämän tunnusaiset aspektit muuttuvat. Alkaa uusi, neljäs kausi historiassa: ihmiskunnan elämä iankaikkisuudessa. Ihmiset, jotka on katsottu arvollisiksi autuaaseen elämään Kristuksessa, voivat esteettä täydellistyä tai jumalallistua muuttuen loputtomasti kohti Taivaallisen Isän kaltaisuutta. He siirtyvät **yliluonnolliseen** (hengelliseen) tilaan, josta havainnollisena esimerkkinä on ylösnoussut Herramme Jeesus Kristus.

Raamatun perusteella voi siis erottaa toisistaan neljä ajanjaksoa, joilla kullakin on omat antropologiset piirteensä. Tarkastelkaamme nyt avioliiton erityispiirteitä kussakin ajanjaksossa.

## Avioliitto paratiisissa

Tässä vaiheessa avioliitto esiintyi **luonnollisessa** muodossaan, se oli Jumalalle mieluinen ja Jumalan siunaama miehen ja naisen liitto: *"Ja Jumala loi ihmisen kuvakseen, Jumalan kuvaksi hän hänet loi, mieheksi ja naiseksi hän loi heidät. Jumala siunasi heidät ja sanoi heille: "Olkaa hedelmälliset, lisääntykää ja täyttäkää maa ja ottakaa se valtaanne"* (1 Moos. 1:27-28). Itse asiassa tämä oli ensimmäinen ja kaikkein suurin avioliiton sakramentti ihmiskunnan historiassa, koska avioliittoon astuvat olivat täysin synnittömiä ja sakramentin toimitti itse Jumala. Tämä ensimmäinen avioliiton sakramentti on kaikkien sen jälkeisten avioliittojen ihanne ja arkkityyppi.

Kun Aadam ensi kerran näki vaimonsa, hän huudahti: *"Tämä se on! Tämä on luo minun luustani ja liha minun lihastani. Naiseksi häntä sanottakoon: miehestä hänet on otettu. Siksi mies jättää isänsä ja äitinsä ja liittyy vaimoonsa, niin että he tulevat yhdeksi lihaksi* (1 Moos. 2:23-24). Avioliitto ei siis ole ystävyyttä, yhteistyötä, yhdessä asumista vaan antropologisesti uudenlainen muodostuma: *"yksi liha"* (εις ὅρακα μία). Tietysti niin syvä ykseys kuuluu avioliittoon, joka vastaa Jumalan suunnitelmaa ja oli hänen siunaamansa. Ensimmäisellä avioliitolla on niin suuri auktoriteetti, että itse lihaksi tullut Jumalan Poika vastatessaan kysymykseen avioliitosta viittasi siihen esimerkkinä (Matt. 19:5, Mark. 10:7). Samoin menettelivät myös apostoli Paavali (Ef. 5:31), pyhät isät ja kaikki Kristuksen kirkon jäsenet.

Nämä tärkeät lainaukset sisältävät useita **opillisia väittämiä**, jotka ovat kristillisen avioliittokäsityksen kannalta periaatteellisia:

1. Avioliitto on Jumalan asettama sakramentti, joka toimitetaan Hänen suunnitelmansa mukaisesti.
2. Avioliitto yhdistää liittoon miehen ja naisen, luonnolliset vastaparit.
3. Puolisoiden rakkauden ja yhteiselämän luonnollinen hedelmä on lasten syntymä. Heidän kasvatamisensa auttaa perhettä kasvamaan rakkaudessa ja toinen toisensa ymmärtämisessä.
4. Samalla kun mies ja vaimo ovat yhdenveroiset mahdollisuuksiltaan olla yhteydessä Jumalaan ja ympäröivään maailmaan, he muodostavat perheen suhteissa hierarkian, jossa mies on pää ja vaimo miehen apu.
5. Miehen ja naisen avioliitto muodostaa uuden antropologisen ilmiön - "yhden lihan" - rikkomattoman ykseyden, joka syntyy Jumalan siunauksesta ja toteutuu keskinäisen uskollisuuden ja rakkauden perustalta.
6. Avioliiton kutsumus on tulla rakkauden kouluksi, jossa perheenjäsenet toinen toistaan palvelemalla saavuttavat tämän hyveen.
7. Avioliitto paratiisissa on avioliiton ihanne ja esimerkki kaikille myöhemmille avioliitoille ihmiskunnan historiassa.

Maailman myöhemmässä historiassa näitä periaatteita ei ole asetettu kyseenalaisiksi. Ihmiset ovat yrittäneet ja edelleen yrittävät noudattaa niitä, mutta niiden toteuttaminen on aina ollut vaikea tehtävä.

## Avioliitto syntiinlankeemuksen jälkeen

Syntiinlankeemuksen tulosta on, että ihmiset ovat langetteet pois Jumalasta ja joutuneet paholaisen orjuuteen. Se on vahingoittanut kaikkia inhimillisen elämän alueita, kaikkia ihmislunnon elementtejä (järkeä, tahtoa, tunteita, sydäntä jne.) sekä ihmisten suhdetta ympäröivään maailmaan ja toinen toiseensa, myös aviosuhteen alalla.

Avioliitto ei nyt enää voinutkaan täydessä mitassa olla koulu, jossa olisi opittu rakastamaan Jumalaa, koska Jumalan menetettyään ihmiset itse asiassa menettivät rakkauden, sillä *"Jumala on rakkaus"* (1 Joh. 4:16). Ihmiset menettivät sekä selkeän käsityksen tästä hyveestä että siunatun kyvyn sen saavuttamiseen. Jäljelle jäi hämärä muisto, joka ilmeni muinaisissa



taideteoksissa, mutta varsinaisesti rakkauden käsite alkoi muuttua merkitemään intohimoisia tunteita ja emootioita, joilla ei ole mitään tekemistä tämän korkeimman hyveen kanssa.

Avoliitto syntiinlankeemuksen jälkeen riippuu – ellei täysin niin ainakin suurelta osin – seksuaalisesta vetovoimasta ja tarpeesta yhdessä jäädä henkiin aggressiivisten ulkoisten olosuhteiden paineessa, mistä Herra Jumala mainitsi esivanhemmillemme ennen näiden ajamista pois paratiisista: *"Naiselle hän sanoi: - Minä teen suuriksi sinun raskautesi vaivat, ja kivulla sinä olet synnyttävä lapsesi. Kuitenkin tunnet halua mieheesi, ja hän pitää sinua vallassaan. Ja miehelle hän sanoi: - Koska teit niin kuin vaimosi sanoi ja söit puusta, josta minä kielsin sinua syömästä, niin olkoon maa sinun takiasi kirottu. Kovalla työllä sinun on hankittava siitä elantosi niin kauan kuin elät"* (1 Moos. 3:16,17). "Halu",<sup>6</sup> josta tässä on puhe ei ole rakkautta vaan sukupuolista riippuvuutta, josta syntiinlankeemuksen jälkeen tuli tärkein perusta ihmisten välisille suhteille.

Olisi tietenkin väärin sanoa, että rakkauden hyve olisi täysin kadonnut, sillä jokaisessa ihmisessä on Jumalan kuva ja sitä kautta jokaisella on sisäinen perusta tämän hyveen saavuttamiselle. Mutta pelkästään Jumalan kuvana oleminen ei riitä tämän kyvyn kehittymiseksi ja rakkauden saavuttamiseksi täysin mitoin. Sitä varten tarvitaan välttämättä Jumalan siunausta, ja juuri sen ihmiset menettivät, kun he katkaisivat yhteyden Taivaalliseen Isäänsä.

Kaikesta vääristyneisyydestään ja turmeltuneisuudesta huolimatta vanhatestamentillisella avioliitolla oli tärkeitä hyviä puolia:

1. Se auttoi ihmisiä yhdessä selviämään hengissä maailmassa, joka oli alkanut toimia heitä vastaan (1 Moos. 3:18-19).
2. Se auttoi suitsimaan ihmisen himoa.
3. Avoliiton ja lasten synnyttämisen kautta ihmiset ainakin osittain pääsivät kuoleman pelosta, kun he jälkeläisissään ikään kuin jatkoivat elämäänsä: *"Lasten syntymisestä, - kirjoitti Pyhä Johannes*

*Krysostomos, - koitui mitä suurin lohtu ihmisille sen jälkeen, kun heistä oli tullut kuolevaisia. Juuri siksihän ihmisiä rakastava Jumala pehmentääkseen heti esivanhempiemme rangaistusta ja vähentääkseen kuoleman pelkoa lahjoitti heille lasten syntymän esikuvana Ylösousemuksesta".<sup>7</sup>*

Yksi niistä syntiinlankeemuksen seurauksista, jotka tulivat näkyviin aviosuhteiden alalla, on polygamia, jonka ensimmäiseksi toteutti eräs Kainin jälkeläisistä, Lemek (1 Moos. 4:19). Polygamia on ristiriidassa paratiisillisen avioliiton ihanteen kanssa sekä sen yleisesti tunnetun luonnon tosiasian kanssa, että poikia ja tyttöjä syntyy suunnilleen yhtä paljon. Mutta Vanhan testamentin aikana Jumala ei rangaissut moniavioisuudesta, vaan jopa profeetta Mooseksen kautta saattoi voimaan lain lankousavioliitoista (5 Moos. 25:5-10). Mikä tämän aiheutti? Ortodoksisessa pyhien isien traditiossa asia selitetään lähtien niistä olosuhteista, joissa ihmisten täytyi tuona aikana tulla toimeen. Jatkuva sotiminen, kaupunkien valloittaminen ja hävittäminen, jonka yhteydessä yleensä surmattiin kaikki miespuoliset henkilöt pikkulapsista vanhuksiin, johtivat siihen, että naimaikäisiä miehiä suhteessa samanikäisiin naisiin oli 1 mies 2 naista kohti tai jopa 1 mies 4 naista kohti. On selvää, että sellaisessa tilanteessa polygamia oli ihmissuvun säilyttämisen kannalta välttämätön toimenpide.

Vanhan testamentin aikaan tapahtui myös seksuaalisuhteiden **vääristymistä äärimmäisissä muodoissaan**: oli aviorikoksia (2 Moos. 20:14), inestiiä (3 Moos. 18:6-18), eläimiin sekaantumista (3 Moos. 20:13), homoseksualismia (3 Moos. 18:22, 20:13) ja transvestismiä (5 Moos. 22:5). Kaikkia näitä synnillisiä ilmiöitä kuvataan Pyhässä Raamatussa äärimmäisen negatiivisella termillä - **"kauhistus"** (βδέλυγμα): *"Älä makaa miehen kanssa niin kuin naisen kanssa maataan, sillä se on kauhistuttava teko"* (Καὶ μετὰ ἄρσεως οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικὸς βδέλυγμα γάρ ἐστιν) (3 Moos. 18:22).<sup>8</sup> Jumala selittää seksuaalisten vääristymien kauhistavuuden Kanaanin maasta pois ajettujen pakanakansojen esimerkin kautta: *"Kaikkia näitä iljetyksiä ovat sen maan entiset asukkaat tehneet, ja näin he ovat saastuttaneet maansa. Älkää te siis teoillanne saastuttako maata, ettei se oksentaisi pois teitäkin, niin kuin se oksentaa entiset asukkaansa.*

6 ἀπο-στροφή – pakopaikka, pelastus, keino, käyttö

7 Иоанн Злфтоуст, свт. Беседы на книгу Бытия. Беседа 18 // Творения: В 12 т. Т.4. Кн. №. - СПб., 1898. С. 162.

8 Martin Lutherin saksankielisessä käännöksessä (vuodelta 1575) tämä jae on käännetty hieman toisessa merkityksessä kieltona pedofiiliasta: *"Älä makaa pojan kanssa niin kuin naisen kanssa, sillä se on kauhistava teko"* (Du sollst nicht bei Knaben liegen wie beim Weibe; denn es ist ein Greuel).

*Jokainen, joka tekee yhdenkään näistä kauhistuttavista teoista, on poistettava kansansa keskuudesta.*" (3 Moos. 18:27–29). Jumala sanoo selvästi, että näiden kauhistusten tekeminen johtaa näin syntiä tehneiden ihmisten kuolemaan (yksittäistapauksissa) tai maiden ja kansojen tuhoutumiseen (jos nämä "kauhistukset" ovat tulleet yleisesti hyväksytyiksi ja levinneet kaikkialle).

3. Mooseksen kirjan luvussa 20, samoin kuin luvussa 18, homoseksuaalisuus tai miehityksenä (ἀρσενικοίτης) oleminen luokitellaan samaan sarjaan kuin ihmisen kaikkein kauhistavimmat synnit: vainajatai tietäjähenkien puoleen kääntyminen (jakeet 6–7), lasten uhraaminen pakanalliselle epäjumalalle Molokille (jakeet 1–5), aviorikoksen tekeminen (jakeet 10, 11, 14, 17) ja eläimiin sekaantuminen (jakeet 15–16). Koska Vanhassa testamentissa ei ollut hengellisiä keinoja, jotka olisivat voineet vapauttaa ihmiset näistä himoista, Jumala käskää kitkeä ne pois mitä päättäväisimmin keinoin: *"Jos mies makaa miehen kanssa niin kuin naisen kanssa maataan, he ovat molemmat tehneet kauhistuttavan teon ja heidät on surmattava. He ovat itse ansainneet kuolemansa"* (3 Moos. 20:13).

Saattaa tuntua, että noin radikaali Jumalan käsky kitkeä pois homoseksualismi on vanhatestamentillista liioittelua. Mutta kertomus siitä, miten tuhoutuivat Sodoman asukkaat, jotka tahtoivat harjoittaa homoseksuaalisuutta kahden nuorukaisen kanssa (1. Moos 19:4–11), näyttää selvästi, että kun ihmiset eivät juurineen kitke pois tätä himoa vaan päinvastoin suvaitsevat sitä, niin Jumala voi itse lähettää rangaistuksen, joka on yhtä ankara kuin se laki, jonka Hän antoi profetta Moosekselle (3 Moos. 20:13).<sup>9</sup>

Englantilaisen teologin Derrick Sherwin Bailey<sup>10</sup> ja hänen jälkeensä tulleiden liberaalinen kirjailijoiden yritys selittää tämä kertomus uudella tavalla, että muka

Sodoman asukkaat saivat rangaistuksen sen vuoksi, että he rikkoivat vieraanvaraisuuden lakia, ei ota huomioon Raamatun kirjaimellista merkitystä eikä vuosisatoja vanhaa kristillisen tradition mukaista tulkintaa. Apostoli Juudas, Herran veli, nimesi tärkeimmäksi syyksi siihen rangaistukseen, joka kohtasi Sodoman ja Gomorran asukkaita, haureuden (ἐκπορνεύσασα) (J uud. 1:7).<sup>11</sup> Apostoli Pietari puhuu "rietasten irstausta vaelluksesta" (ἀσελγεία ἀναστροφῆς) (2 Piet. 2:6–9).<sup>12</sup>

Sitä paitsi liberaaliversiot eivät kykene selittämään, miksi rangaistus ei rajoittunut vain sodomalaisiin vaan tuhosi myös Gomorran ja muut ympäristön kaupungit, joilta ei kyseisessä tilanteessa vaadittu mitään vieraanvaraisuutta: *"niin kuin oli silloin, kun Sodoma ja Gomorra, Adma ja Seboim hävitettiin, kun Herra vihassaan ja kiivastuksessaan ne hävitti"* (5 Moos. 29:22–29; vrt. 1 Moos. 13:10; 18:16 ym.).

Liberaalihypoteesi on ristiriidassa myös kertomuksen faktojen kanssa. Vanhurskas Loot yritti edes jotenkin neutraloida Sodoman asukkaiden pyyteitä tarjoamalla heille seksuaalista tyydytystä varten tyttärensä: *"Minulla on kaksi tyttärtä, jotka ovat vielä neitsyitä. Minä tuon heidät teille, saatte tehdä heille mitä haluatte. Mutta näihin miehiin älkää koskeko, sillä he ovat hakeneet suojaa minun kattoni alta."* (1 Moos. 19:8). On selvää, että jos sodomalaiset olisivat vain halunneet ajaa pois kaupungista kaksi tuntematonta nuorukaista tai kuulustella heitä, Lootin ehdotus olisi ollut täysin epäadekvaatti. Sodomalaisten kieltäytyminen tyytymästä nuoriin neitoihin vahvistaa sekini osaltaan sen, että he olivat nimenomaan homoseksuaalisen himon vallassa ja lupasivat raiskata Lootin, ellei tämä luovutaisi heille nuorukaisia: *"He sanoivat: 'Pois tieltä! Tuo yksi on tullut muukalaisena tänne asumaan, ja hän pyrkii jo määräämään meitä. Nyt sinun käy vielä pahemmin kuin noiden miesten!' Ja he kävivät Lootin*

9 Raamatullinen tapa käyttää sanaa *познание* 'tunteminen' puhuu yksiselitteisesti siitä, että Sodoman asukkaat aikoivat harjoittaa niemenomaan homoseksuaalista väkivaltaa: "Ennen kuin he olivat asettuneet levolle, kokoontuivat talon eteen Sodoman asukkaat, kaupungin kaikki miehet, niin nuoret kuin vanhatkin. He huusivat Lootia ja sanoivat hänelle: "Missä ovat ne miehet, jotka tulivat tänä iltana luoksesi? Tuo heidät tänne, ne haluamme maata heidät! (Ven. *Мы хотим познать их.*") (1 Moos. 19:4–5). Ne "Sodoman asukkaat", jotka eivät olleet asettuneet levolle "niin nuoret kuin vanhatkin" olivat nimenomaan miehiä, sillä naisille tällainen seksuaalisesti aktiivinen käytös ei muinaisten kansojen elämässä ollut ajateltavissakaan.

10 Bailey D.S. *Homosexuality and the Western Christian Tradition*. London. 1955.

11 "Niin kävi myös Sodoman ja Gomorran ja muiden sen seudun kaupunkien, jotka samalla tavoin antautuivat siveettömyyden ja luonnonvastaisten himojen valtaan: niiden saama rangaistus on varoitettava esimerkki, joka muistuttaa ikuisesta tulesta" (J uud. 1:7).

12 "Jumala tuomitsi Sodoman ja Gomorran kaupungit polttamalla ne poroksi ja antoi näin varoitettavan esimerkin vastaisten aikojen jumalattomille. Sen sijaan hän pelasti hurskaan Lootin, jonka mieltä **jumalattomien riettaus** painoi. Päivästä päivään tuo hurskas mies sydämässään kärsi, kun hän joutui elämään heidän keskellään ja katselemaan ja kuuntelemaan heidän jumalattomuuttaan. Näin Herra tietää pelastaa jumaliset kiusauksesta, mutta tuomion päivään säilyttää rangaistuksen alaisina väärät." (2 Piet. 2:6–9).

*tin kimppuun ja ryhtyivät murtamaan ovea.* (1 Moos. 19:9)<sup>13</sup>

Tällaisten Pyhän Raamatun sanojen kontekstissa on ilmiselvää, että avioliiton käsitettä voi soveltaa vain miehen ja naisen liittoon. Muunlaiset miesten ja naisten yhteiselämän muodot, jos niihin ei kuulunut molempipuolinen vastuu, tuomittiin haureudeksi. Seksuuaalisuuden ja seksuaalisten suhteiden vääristyneet muodot (insesti, zoofilia, homoseksualismi, transvestismi) torjuttiin mitä jyrkimmin Jumalan suunnitelman ja ihmisluonnon vastaisina.<sup>14</sup>

Vanhatestamentillinen avioliitto ei pystynyt täysin toteuttamaan sitä siunausta, jonka Jumala paratiisissa antoi ihmisille. Syntiinlankeemuksen jälkeen kaikki ihmiselämän alueet turmeltuivat, myös perhe-elämä. Siksi Vapahtajan maailmaan tulon jälkeen on ollut välttämätöntä elvyttää myös Jumalan asettama avioliiton merkitys, jotta perhe-elämä ei palvelisi vain biologista elossa säilymistä vaan myös hengellisesti kasvat- taita ihmisiä. Tämä toteutuikin Vapahtajan maailmaan tulon kautta.

## Avioliitto Kristuksessa

Uudessa testamentissa Herra vahvistaa sen, että avioliitto on Jumalan mielen mukainen asia. Selvittäessään avioliiton merkitystä Hän monta kertaa lainaa nimenomaan 1. Mooseksen kirjan alkulukuja (Matt 19:4–6; Mark 10:6–9) ja vahvistaa avioliiton otollisuuden sillä, että on kaikkein puhtaimman Äitinsä ja opetuslasten kanssa läsnä Galilean Kaanaassa pidetyissä häissä ja korjaa viinin puuttumisen tekemällä hämmästyttävän ihmeen ja muuttamalla veden viiniksi.

Mutta vanhatestamentillisen ja uusitamentillisen avioliittokäsityksen välillä on huomattava ero. Jos ennen Kristusta avioliitto auttoi ihmisiä säilymään hen-

gissä syntiin langenneessa maailmassa, niin Uudessa testamentissa avioliiton merkitys muuttuu laadullisesti toiseksi: se tarjoaa mahdollisuuden kokonaisvaltaiseen muuttumiseen, valmistaa ihmisiä iankaikkiseen elämään. Uusitamentillisessa avioliiton sakramentissa puolisoille annetaan siunaus, joka pyhittää heidän yhteisen elämänsä sekä lasten synnyttämiseen ja kasvattamiseen. Kristus tulee ottamaan osaa sellaiseen perheliittoon ja perheestä tulee pieni seurakunta. Tästä seuraa myös avioliiton pysyvyys, koska Kristuksen ja seurakunnan liitto on pysyvä. Kristus pysyy Kirkossaan ikuisesti, sen tähden *”minkä Jumala on yhdistänyt, sitä älköön ihminen erottako”* (Matt. 19:6).

Tätä varten avioliiton on tietysti oltava muutakin kuin miehen ja naisen välinen sopimus, nimittäin hengellinen liitto apostoli Paavalin sanoin ”Herrassa” (ἐν κυρίῳ) (1 Kor. 7:39), jossa miehestä tulee pää ja hän kuvaa Kristusta ja pappia, kun taas vaimo on miehen apu ja diakonissa. Yhdessä lasten kanssa he ovat pieni Kirkko. Jumalalle otollinen osoitus ja hedelmä normaalista perhe-elämästä on lasten syntymä. Uusitamentillinen avioliitto on rakkauden ja pelastuksen koulu kaikille perheenjäsenille. Pyhä Johannes Krysostomos sanoo, että rakkaus ei vain yhdistä henkilöitä vaan se muuttaa heidän olemuksensa: ”Rakkaus muuttaa asioiden ytimen”.<sup>15</sup> Sen tähden perhe ilman rakkautta ei pysty toteuttamaan jumalallista kutsumustaan.

Missään Pyhässä Raamatussa tai Kirkon pyhässä traditiossa emme kohtaa halventavaa suhtautumista perhe-elämään, sillä korkeimmissa ilmenemismuodoissaan perhe on esikuva Pyhästä Kolminaisuudesta. Pyhä Johannes Krysostomos opetti: ”Kun mies ja vaimo liittyvät toisiinsa avioliitossa, heistä ei tule minkään elottoman tai maallisen kuva vaan itse Jumalan kuva”.<sup>16</sup> Pyhä Teofilios Antiokialainen: ”Näyttääkseen Jumalan ykseyden salaisuuden Jumala loi yhdessä vaimon ja Aadamin sitä varten, että heidän välillään vallitsisi

13 Sodomalaisten kaltainen tapaus toistui muutaman sadan vuoden kuluttua. Tuomarien kirjassa (luku 19) kuvataan, miten eräs leeviläinen osui sivuvaimonsa kanssa matkallaan Gibeon kaupunkiin, jossa eräs paikallinen asukas majoitti heidät yöksi. Mutta kaupungin muut asukkaat olivat ”kelvotonta roskaväkeä” ja tahtoivat häpäistä vieraita seksuaalisesti. Vieraanvarainen isäntä oli Lootin tavoin valmis uhraamaan tyttärensä varjellakseen vieraita häpäisyltä, mutta se ei auttanut. Lopulta leeviläisen oli pakko antaa kelvottomalle sakille sivuvaimonsa, joka raiskattiin kuoliaaksi. Tämä synti sai koko Israelin kansan keskuudessa aikaan vastalauseiden myrskyn. Lootin historiasta poiketen gibealaiset olivat sillä tavoin kelvottomia, että heille oli yhdentekevää, kuka heidän seksuaalisen väkivaltansa kohde oli, mies vai nainen. He olivat **biseksuaalisen himon** vallassa, sillä kun he eivät saaneet miestä, he tyydyttivät himonsa naisen kautta. Meillä on siis Raamatussa hyvin värikkäitä kertomuksia, jotka kuvaavat sekä homoseksuaalista että biseksuaalista kauhistavuutta.

14 Termiä ”sodomiiitit” on käytetty homoseksuaalisten synonyymina ensimmäisiltä kristillisiltä vuosisadoilta alkaen. Lännessä sitä on käytetty kuningas Jaakon Raamatun käännöksessä.

15 *Иоанн Златоуст, свт. Беседа 32, 6 на 1-е Послание к Коринфянам // Творения: В 12 т. Т. 10. Кн. 1. - СПб, 1898. С. 325.*

16 *Иоанн Златоуст, свт. Беседа 12, 5 на Послание к Колоссянам // Творения: В 12 т. Т. 11. Кн. 1. - СПб, 1898. С. 464.*

suuri rakkaus<sup>17</sup>. Vaikka avioliitossa ei vielä olisikaan lapsia, siinä on aina mukana kolmaskin – Jumala.

Pyhät isät, jopa ne, jotka olivat munkkeja, epäilemättä kunnioittivat Jumalan siunaamaa avioliittoa ja pitivät sitä tärkeimpänä keinona voittaa synnin ihmiselämään tuoman epäjärjestyksen seurauksia, mutta sitä varten avioliiton täytyi olla Jumalan alkuperäisen suunnitelman mukainen.

Valitettavasti Uuden testamentin aikana seksuaalisuuden vääristyneet muodot eivät hävinneet, mutta ihmiset saivat mahdollisuuden vapautua niistä sitä kautta, että elivät autuasta elämää Kristuksen Kirkossa. Uuden testamentin teksteissä muun muassa toistuvasti mainitaan homoseksuaaliset suhteet, joita kuvataan mitä negatiivisina moraalitermein.

Esimerkiksi apostoli Paavali sanoo ensimmäisessä kirjeessään Timoteukselle: *”Eihän lakia ole säädetty kunnon ihmisten takia, vaan lain ja järjestyksen rikkojien, jumalattomien ja syntisten, rienaajien ja pyhänhäpäisijöiden, isän- ja äidinmurhaajien, tappajien, siveettömien, miesten kanssa makaavien miesten, ihmisten sieppaajien, valehtelijoiden, valapattojen ja ylipäänsä kaikkien sellaisten takia, jotka toimivat vastoin tervettä oppia”* (1 Tim. 1:9–10).

Kuitenkin, toisin kuin Vanhassa testamentissa, Uudessa testamentissa ei vain tuomita homoseksualismia, vaan myös analysoidaan sen syytä. Roomalaiskirjeessä apostoli Paavali kirjoittaa: *”Siksi Jumala on jättänyt heidät häpeällisten himojen valtaan. Naiset ovat vaihtaneet luonnollisen sukupuolilyhteyden luonnonvastaiseen, ja miehet ovat samoin luopuneet luonnollisesta yhteydestä naisiin ja heissä on syttynyt himo toisiaan kohtaan. Miehet ovat harhautuneet harjoittamaan keskenään säädyttömyyttä ja saavat ansaitsemansa palkan”* (Room. 1:36–37)<sup>18</sup>. Apostoli ei ainoastaan tuomitse tätä syntiä, vaan myös luonnehtii sitä antropologisesti ihmislunnon turmeltuneisuudeksi: *”Naiset ovat vaihtaneet luonnollisen (φυσικὴν) sukupuolilyhteyden luonnonvastaiseen (παρὰ φύσιν), ja miehet ovat samoin luopuneet luonnollisesta (φυσικὴν) yhteydestä naisiin ja heissä on syttynyt himo toisiaan kohtaan”*. Samalla apostoli Paavali selittää myös homosek-

suaalisen käyttäytymisen hengellisen syyn: *”Koska he eivät ole antaneet arvoa Jumalan tuntemiselle, on Jumala jättänyt heidät arvottomien ajatusten valtaan, tekemään sellaista mikä ei sovi”* (Room. 1:28). Toisin sanoen apostoli Paavali sanoo, että kun ihmisen yhteys Jumalaan vahingoittuu, se voi johtaa siihen, että järki, tai tarkemmin sanoen maailmankuva, kieroutuu ja seksuaalinen turmeltuneisuus alkaa kehittyä.

Yksi Jumalan menettämisen ilmenemismuodoista on ”takaperoinen järki” (kreik. ἀδόκιμος νοῦς; slaav. нескучен ум). Se on turmeltu järki, joka näkee valkoisen mustana ja mustan valkoisena, pystyy oikeuttamaan pahan ja tuomitsemaan hyvän, sekoittaa omantunnon äänen synnillisten ajatusten mallejohtu-miin eikä erota luonnollista luonnottomasta. Ihminen, joka on turmellut järkensä, turmelee luontonsakin, eikä itse täysin tiedosta sitä.

Homoseksuaalismin versoilla, kuten muillakin synnillisillä himoilla, on juurensa muinaisessa syntiäntal-keumuksessa, mutta se ei kelpaa oikeuttamaan niiden harjoittamista eikä sillä varsinkaan voi perustella niiden luonnollisuutta. Jos Vanhan testamentin aikana muiden keinojen puuttuessa Jumala määräsi radikaalit menetelmät homoseksuaalismin synnin kitkemiseksi, etteivät muut olisi saaneet tuota tartuntaa, niin Uuden testamentin Kirkko on saanut mahdollisuudet parantaa minkä hyvänsä himon, myös homoseksuaalismin.

Tässä on luettelo perusmenetelmistä, joita ortodoksisessa sielunhoidossa käytetään tämän himon käsittelemiseksi:

- vilpityn katumus tehdyistä synneistä
- säännöllinen synnintunnustus
- rukous sen puolesta, että sielu puhdistuisi juuri tästä himosta
- ehtoollinen
- pysyttely loitolla kiusauksista
- elämäntavan muuttaminen ja itsensä pakottaminen luonnolliseen käyttäytymiseensä
- taistelu itsekkyyttä vastaan Ortodoksisen kirkon asketismin menetelmin
- aktiivinen osallistuminen seurakunnan kirkolliseen elämäänsä
- köyhien ja kärsivien auttaminen

17 Феофил Антиохийский, свт. Три книги к Автолику о вере христианской. Кн. 2, 28 //Сочинения древних христианских апологетов. - Спб., 1895ю

18 Oikeudenmukaisuuden nimissä kannattaa mainita, että vaikka homoseksualismi olikin pakanallisessa maailmassa laajalle levinnyt, kaikkialla sitä ei hyväksytty. Riittää, kun muistaa, että yksi niistä syytöksistä, jotka esitettiin Sokratesta vastaan, ja joihin hänen tuomitsemisensa kuolemaan perustui, oli syytös nuorukaisten viettelemisestä homoseksualismiin. Toinen huomattava antiikin maailman edustaja, Lukianos Samosatalainen, liitti ironisesti homoseksuaalien järjen turmeltuneisuuden heidän käyttäytymiseensä: *”Leijonaurokset eivät parittele leijonaurosten kanssa, koska ne eivät filosofoi.”*

Luettelo ei tietenkään ole tyhjentävä eikä universaali. Jokaisessa konkreettisessa tapauksessa sielunhoidollisen lähestymistavan on oltava yksilöllinen. Mutta ettemme rajoittuisi yksinomaan teoriaan, kerromme esimerkin homoseksualismin himon voittamisesta yhden hyvin kuuluisan ortodoksipapin, filosofin ja teologin elämästä. Hän siirtyi toiseen maailmaan melkein 80 vuotta sitten. Suokoon hän minulle anteeksi, että avoimesti kerron hänestä, mutta en tee sitä siksi, että paljastaisin veljeni synnin, vaan jotta asettaisin hänen voittonsa esimerkiksi niille ihmisille, jotka pyrkivät voittamaan tämän himon. Kyseessä on pappi Pavel Florenski (1882–1937).

Hänellä oli nuoresta asti melko ilmiselviä homoseksuaalisia taipumuksia ja hän tiedosti ne erinomaisesti, mutta ei sortunut lihallisiin lankeemuksiin. Ainakaan kukaan hänen kannattajistaan tai vastustajistaan ei ole maininnut mitään sellaista. Keskusteluissa ystäviensä kanssa hän ei salannut suuntautuneisuuttaan, vaan puhui heidän kanssaan tästä ongelmasta, rukoili ja etsi ulospääsyä. Ennen 28. ikävuottaan julkaistuissa teoksissaan, mm. kirjeenvaihdossaan kuuluisan venäläisen uskontofilosofin Vasili Rozanovin kanssa hän jopa yritti perustella homoseksualismia luonnollisena ja hyväksyttävänä ilmiönä, kunhan se ei toteudu haureellisina tekoina.<sup>19</sup> Ei hän salannut suuntautuneisuuttaan myöskään kollegaltaan Moskovan hengellisessä akatemiassa Aleksandr Elchaninovilta.<sup>20</sup> Jopa kuuluisan väitöskirjansa "Totuuden pylväk ja perustus" hän varta vasten aloittaa lyhyistä puheista ystävälle käyttäen niin erityisiä ilmauksia, että on vaikea välttää yksiselitteisiä päätelmiä hänen orientaatiostaan.<sup>21</sup> Jos tällainen ihminen ilmestyisi nykyiseen sekulaariseen yhteiskuntaamme, häntä kehoitettaisiin suhtautumaan homoseksuaalisuuteensa luonnollisena ilmiönä ja hänen käskettäisiin lopettaa yrityksensä korjata itseään, mutta isä Pavel menetteli toisin.

Hän keskusteli paljon rippi-isänsä, piispa Antoniuksen (Florensov) kanssa, joka silloin eli rauhassa Donskoin luostarissa. Isä Pavel yritti saada rippi-isältään siunauksen elämään munkkina, mutta tämä ei suostunut pyyntöihin vaan kehotti häntä menemään naimisiin. Pavel Florenskille esiteltiin eräs tavallinen venäläinen Rjazanin läänistä kotoisin oleva hurskas neito, Anna Giacintova. Kuuliaisuudesta rippi-isälleen isä Pavel suostui, mutta vaipui oitis syvään masennukseen. Ystävälleen V. Rozanoville hän kuvasi tätä tapahtumaa mitä synkimmin värein - että hän päätti tehdä hyvän kristillisen teon - mennä naimisiin, niin kuin ortodokseilla on tapana, ohjaajan kehotuksesta, kuuliaisuuden vuoksi, ilman rakkautta. Muille hän sanoi: "Menin naimisiin yksinomaan sen vuoksi, että täyttäisin Jumalan tahdon, jonka olin nähnyt eräässä merkissä".<sup>22</sup>

Tulee mieleen, ettei tuolloisesta "kuuliaisuuden" vuoksi solmitusta avioliitosta voisi syntyä mitään hyvää. Mutta tapahtui todellinen ihme. Kristillisellä rakkaudellaan, nöyryydellään ja alamaisuudellaan Anna ruutti Pavelin sydämen ja tämä alkoi varauksetta rakastaa häntä. Ajan myötä heille syntyi viisi lasta, ja kun yhteistä elämää oli kestänyt kaksikymmentäviisi vuotta isä Pavel eräässä perhejuhlassa suuren vierasjoukon läsnä ollessa otti vaimonsa käden ja sanoi, että hän oli saanut Jumalalta monia hyviä lahjoja, mutta yksi kaikkein suurimmista lahjoista oli Anna, joka oli tehnyt hänessä ihmeen, jota hän ei ollut luullut mahdolliseksi.

Pian sen jälkeen bolshevikit pidättivät isä Pavelin ja lähettivät hänet GULAGin pakkotyöleirille. Mutta näistäkin helvetin esikartanoista hän kirjoitti vaimolleen ja lapsilleen kirjeitä, jotka olivat ääriään myöten täynnä sellaista rakkautta, huolenpitoa ja lohdutusta, että niitä lukiessa ihmettelee, voiko tällaista ollakaan. Isä Pavel teloitettiin ampumalla vuonna 1937 keksityn syytteen perusteella. Minusta tuntuu, että se heng-

19 Esim. kirjeessä V. Rozanoville 21.12.1908.

20 Pappi Aleksandr Elchaninovin päiväkirjasta: "En muista, milloin se tapahtui; taisi olla toukokuun lopussa... Olin saattamassa häntä (isä F:a) asemalla, jossa tunnin verran odottelimme juna. Keskustelimme pitkään ja mieleeni jäi vain pääasia. Puhuimme edelleen Pavlushan välipitämättömyydestä naisia kohtaan ja hänen usein sattuvista rakastumisistaan nuoriin miehiin; sotkeennuimme pitkiksi ajoiksi selityksiin ja vasta lopussa P. iski kiinni seuraavaan hypoteesiin: Mies etsii itselleen melko passiivista objektia ottaakseen hänen energiansa. Miesten enemmistölle sellainen objekti on nainen. On olemassa urto-miehiä luonteita, jotka etsivät täydennystään miehistä miehistä, mutta on myös *улер-миеһиһи*, joille naisellinen on liian heikkoa niin kuin vaikkapa tyyny teräsveitselle. Sellaiset etsivät ja rakastavat vain miehiä tai *уло-миеһи*."

21 "Rakas nöyrä ystäväiseni, rakas päivänsäteeni! Kylmyyttä, surua ja yksinäisyyttä henki päälleni meidän holvikattoinen huoneemme, kun ensi kertaa matkan jälkeen avasin sen oven. Nyt - voi murhetta! - astuin sinne sisään yksinäni, ilman sinua. Eikä se ollut vain ensivaikutelma. Peseydyin ja siistin huoneen. Entiseen tapaan olivat hyllyillä materialisoituneiden ajatusten rivit. Entiseen tapaan oli sijattu vuoteesi ja tuolisi seisoo paikallaan niin kuin aina (syntyköön vaikka illuusio siitä, että sinä olet kanssani!)...Kaikki on niin kuin ennen...Mutta sinä et ole kanssani ja koko maailma tuntuu tyhjältä. Olen yksin, täysin yksin koko maailmassa. Mutta minun yksinäisyyden ikävänä jomottaa makeasti rinnassa" (Флоренский Павел, свящ. Столп и утверждение Истины. М., 2002. С. 9, käännös T.L.).

22 Павел Флоренский, свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М., 2004. С. 215.



linen voitto himosta, jonka hän sai kristillisen avioliiton kautta, antaa syytä toivoa, että kuolemankin jälkeen hänen sielunsa ja hänen rakkaan puolisonsa sielu saavat olla yhdessä Herrassa.

Näin me olemme päässeet tarkastelemaan kristillisen avioliiton viimeistä aspektia – avioliittoa iankaikkisuudessa.

## Avioliitto iankaikkisuudessa

Muistamme kaikki hyvin Herramme Jeesuksen Kristuksen vastauksen kysymykseen vaimosta ja seitsemästä veljestä: *"Tässä maailmassa otetaan vaimo ja mennään vaimoksi. Mutta tulevassa maailmassa ne, jotka on katsottu ylösnousemuksen arvoisiksi, eivät enää mene naimisiin. He eivät enää voi kuolla, sillä he ovat enkelien kaltaisia. He ovat Jumalan lapsia, ylösnousemuksesta osallisia"* (Luuk. 20:34–36). Pinnallisesti tarkastellen näistä sanoista voi saada sen käsityksen, että avioliitto on ajallinen ilmiö, joka käy täysin tarpeettomaksi, kun Kristus saapuu takaisin. Mutta sellainen käsitys ei ole sopusoinnussa sen toisians kanssa, että avioliitto on alun perin Jumalan paratiisissa asettama. Siihen kätkeytyy siis sellainen merkitys, joka on riippumaton syntyinlankeemuksesta ja vastaa ihmisen kutsumusta tulla täydelliseksi Jumalassa. Sitä paitsi on varmaa, että kaikella, minkä Jumala on siunannut, on iankaikkista merkitystä eikä se voi kadota jäljettömiin.

Vapahtaja sanoi, että tulevassa elämässä ei enää solmita uusia aviollisia liittoja eikä synny lapsia, mutta tämä ei merkitse, että Kirkon toimittamat avioliiton sakramentit käyvät merkityksettömiksi. Pohtiessaan tulevaa elämää apostoli Paavali sanoi: *"Kylvetään ajallinen ruumis, nousee hengellinen ruumis"* (1 Kor. 15:44). Koko maailma ja kaikki ihmiset tulevat muuttumaan ajallisista hengellisiksi. On varmaa, että tämä koskee myös avioliittoa, mutta missä mielessä?

Ortodoksisessa teologiassa avioliittoa pidetään usein esikuvana sielun yhdistymisestä Jumalaan. Näin on pyhien isien traditiossa tulkittu Laulujen laulun kirja ja tähän tulokseen tuli apostoli Paavali Efesolaiskirjeessään (5:32). Tässä mielessä ajallisen avioliiton on määrä valmistaa jokaista ihmistä tulevaan liittoon Jumalan kanssa, iankaikkiseen hengelliseen avioliittoon. Niinpä ajallisesta avioliitosta tulee hengellinen tai luonnollisesta ylliluonnollinen.

Joku kysyy, miten niiden ihmisten käy, jotka eivät ole eläessään solmineet avioliittoa? Ovatko he valmistautumattomia iankaikkisuuteen? Mutta sellaisiahana olivat apostolit Johannes ja Paavali, pyhä profeetta Johannes Kastaja Edelläkävijä, sellaisia ovat munkit ja nunnat – miten heidän käy?

Tietenkin ajallinen avioliitto on yksi kaikkein yksinkertaisimmista ja helpoimmin toteutettavimmista tavoista muuttua ja valmistautua tulevaan elämään, mutta ei se suinkaan ainoa ole. Jo maan päällä ihmisen voi astua hengelliseen avioliittoon Jumalan kanssa ja ortodoksisirkossa tämä tie on auki ja käytettävissä ja hyvin tarkasti viitoitettu. Kyse on luostarikilvoituksesta, joka usein tulkitaan *"kihlautumiseksi Kristukselle"*. Eräs meidän aikamme kuuluisa ortodoksinen rippi-isä, arkkimandriitta Rafael (Karelin), on sanonut luostarikilvoituksesta näin: *"Vetäytyminen yksinäisyyteen Yhden kanssa – se on niin täyttävä elämä, että siinä himmenee, sammuu ja katoaa houkutus kaikkeen muuhun, kaikkeen ulkopuoliseen; siinä sydämen kääntyminen jotain muuta kuin sitä Yhtä kohti, käsitetään petokseksi, ja kiintyminen johonkin toiseen – haureudeksi. Munkki, joka elää ulkoista elämää, vaikka tuo elämä olisi maallisista mittapuista mitattuna uhrautuvaista ja jopa sankarillista, tulee hengellisesti avionrikkojaksi, joka on pettänyt ensimmäisen rakkautensa. Luostarikilvoitus on ihmissielun eheää rakkautta Jumalaan, taukoamatonta hapuilua kohti sitä valoa, jota Daavid psalmeissaan kutsui 'Jumalan kasvoiksi' (Ps. 26:8–9)".<sup>23</sup>*

Tällaiset ihmiset eivät tarvitse ajallista avioliittoa, mutta astua tuolle tielle ja kulkea se loppuun asti ei monillekaan onnistu, niin kuin Vapahtaja sanoi: *"Se ratkaisu ei sovellu kaikille, ainoastaan niille, joille se osa on annettu. On sellaisia, jotka äitinsä kohdusta saakka ovat avioliittoon kelpaamattomia, on toisia, joista ihmiset ovat tehneet sellaisia ja on niitä, jotka itse, taivasten valtakunnan tähden, ovat ottaneet osakseen naimattomuuden. Joka voi valita tämän ratkaisun, valitkoon"* (Matt. 19:10-12). Niinpä myös luostarikilvoitus voidaan ortodoksisuudessa käsittää avioliitoksi, mutta hengelliseksi ja luonnollista korkeammalla olevaksi.

Pyhässä Raamatussa Herra Jeesus Kristus kuvailee usein tulevaa Taivasten valtakuntaa hääjuhlanä (Matt. 22:2; Matt. 23:1–10), niinpä voidaan varmasti väittää, että avioliitto on iankaikkinen ilmiö, se on rakkauden riemuvoitto. Mutta valmistautumisena iankaikkiseen avioliittoon voi toimia vain sellainen ajallinen avio-

liitto, joka vastaa Jumalan alkuperäistä suunnitelmaa avioliitosta miehen ja naisen välisenä liittona, jossa lapset saavat syntyä ja kasvaa keskinäisen rakkauden ympäröimänä, missä rukouksen ja vaikeuksien voittamisen kautta päästään vapaiksi itsekkyydestä ja kasetaan Kristuksen rakkauden tuntemisessa. Avioliiton ihannetta ei voi vesittää, muuttaa tai täyttää uudella sisällöllä, mistä apostoli Paavali varoittaa: *"Älkää eksykö! Jumalan valtakunnan perillisiä eivät ole siveetömyyden harjoittajat eivätkä epäjumalien palvelijat, eivät avionrikkokat, eivät miesten kanssa makaavat miehet, eivät varkaat eivätkä ahneet, eivät juomarit, pilkkaajat eivätkä riistäjät"* (1 Kor. 6:9-10).

Jumala suokoon, että kukaan meistä ei lankeaisi pois Taivasten valtakunnan tieltä eikä saattaisi ketään kiusaukseen sanoillaan tai teoillaan ja että saisimme kuulla Ilmestyskirjan riemulliset sanat: *"Autuaita ne, jotka on kutsuttu Karitsan hääateriale"* (Ilm. 19:7-9).

# Valtasuhteiden rapautuminen. Miten Raamatun eskatologia muovaa yhteiskuntaa ja avioliittoa

Niko Huttunen

"Mihin vertaisin Jumalan valtakuntaa? Se on kuin hapatte. Kun nainen sekoitti sen kolmeen vakalliseen jauhoja, koko taikina happani." (Luuk. 13:20-21)

## Johdanto

Tässä esitelmässä väitän Paavaliin vedoten, että kristillinen ihmiskuva edellyttää ihmisen sisäistä uudistumista. Uudistuneen ihmisen kautta kristillinen arvomaailma heijastuu yhteiskuntaan ja muuttaa sitä. Muutos ei tapahdu ulkoisen vallankumouksen keinoin vaan vähittäisen sydämen muutoksen kautta.

Paavalin vallankumouksellisuus ei ollut yhteiskunnallista laatua. Hänen mukaansa tasa-arvo perustui kasteessa saatuun Kristuksen Henkeen ja toteutui vain kristittyjen kesken. Tämän vuoksi Paavali ei kyseenalaistanut aikansa hierarkkista ja vahvemman lakiin perustuvaa yhteiskuntaa. Erilaiset valtasuhteet leimasivat ihmisten elämää: kreikkalaisesta näkökulmasta he olivat barbaareja ylempänä, juutalaiset taas katsoivat olevansa erityinen Jumalan kansa. Vapaat hallitsivat orjia ja miehet naisia. Paavali kyseenalaisti kaikki nämä valtasuhteet (Gal. 3:28).

Ajan kuluessa kristilliset ihanteet kuitenkin ikään kuin hapattivat ihmisten väliset hierarkkiset suhteet. Valtasuhteet muodostuivat enemmänkin teknisiksi kuin ihmisten keskinäistä arvoa määritteleviksi. Näin hierarkkinen yhteiskunta rapautui sisältä päin, ei ulkonaisen vallankumouksen kautta. Tämä näkyy esimerkiksi suhteessa orjuuteen ja avioliittoon.

Käyn ensin läpi Paavalin esivaltaopetuksen Roomalaiskirjeen luvussa 13. Kyseinen kohta on selvin, mutta myös kiistellyin teksti, jossa hierarkkiset valtasuhteet oikeutetaan. Osoitan, miten se edustaa paljasta poliittista realismia, jossa vahvemman laki ja väkivaltaan perustuva pakottaminen otetaan olemassa olevina tosiasioina ilman minkäänlaista pehennystä. Tässä

ihmiskuvassa ihmisen arvo perustuu hänen kykyynsä kilpailla ja hallita muita – tai tunnistaa paikkansa näin muodostuvassa hierarkiassa. Hierarkkinen versio avioliitosta perustuu tähän samaan ajatteluun.

Tämän jälkeen näytän, miten Paavali esittää kristittyjen sydämissä vaikuttavan tasa-arvoisen rinnakkais-todellisuuden. Lopuksi esitän lyhyesti, miten tämä ihmisten kautta vaikuttava rinnakkaistodellisuus on heijastunut myös yhteiskunnalliseen todellisuuteen. Kristillinen sosiaalietiikka on siis kytköksissä kristilliseen ihmiskuvaan.

## Paavalin sanat teologisena loukkauksena

Neuvostovaltion oikeuskomissariaatin 8. osaston johtaja P. A. Krasikov totesi vuonna 1919, että Paavalin sanat "Eihän ole esivaltaa, joka ei olisi Jumalalta peräisin" (Room. 13:1) kuuluu Paavalin tärkeimpiin lausumiin. Hän valitti, että Moskovan patriarkka Tiihon ei ollut käyttänyt sitä tuoreessa kirjeessään kirkon ja valtion välisistä suhteista.<sup>1</sup> Krasikov halusi selvää hierarkkia valtion ja kirkon välille.

Ymmärrämme, miten ongelmallisessa valossa Paavalin sanat näyttäytyivät Tiihonille. Krasikov vaati patriarkkaa antamaan teologisen oikeutuksen valtiovalalle, joka suhtautui kristilliseen uskoon ja kirkkoon äärimmäisen vihamielisesti. Eikä Paavali ainoastaan todennut, että jokainen esivalta on Jumalalta peräisin. Hän toteaa myös, että esivalta on Jumalan palvelija ja että se toimii ihmisten parhaaksi. Väärintekijää se rankaisee (Room. 13:3-4). Toimiko bolsevistinen esivalta todellakin ihmisten parhaaksi ja vain pahantekijöitä rangaisten?

Patriarkka Tiihonin kohtaama ongelma ei ollut ainutlaatuinen. Maailmanhistoria tuntee useita muitakin enemmän tai vähemmän samanlaisia ristiriitaitilanteita

1 Rössler 1969, 116.



ta.<sup>2</sup> Roomalaiskirjeen luvun 13 selityshistoria on sarja yrityksiä vastata tähän ristiriitaan. Paavalin ehdotonta kuuliaisuusvaatimusta on haluttu lieventää vetoamalla eri tavoin sanojen sisältöön, asiayhteyden tai muualta tuotuun täydentävään aineistoon. Tarkastelen seuraavana eräitä yrityksiä välttää tämä ristiriita ja miksi nämä yritykset epäonnistuvat. Sen jälkeen esitän, miksi nämä lieventämisvaatimukset kuitenkin ilmaisevat kristillistä vakaumusta.

## Onko Paavali todella kehottanut tottelemaan?

Sanojen sisältöön perustuva yleisin lieventämisyritys perustuu ennen kaikkea siihen, että Paavali sanoo esivallan edistävän hyvää ja vastustavan pahaa. Tämän on tulkittu tarkoittavan tottelemisvaatimusta vain, jos esivalta todella toimii näin. Pahaa edistävää ja hyvää ehkäisevää esivaltaa ei siten tulisi totella. Tällainen tulkinta on kuitenkin väärä. Paavali ei aseta tottelemisvelvollisuudelle ehtoja, vaan toteaa, että esivalta toimii aina hyvän puolesta pahaa vastaan.

Vanhan testamentin taustaa vasten tällainen kritiikittömyys on yllättävää – arvostelivathan esimerkiksi profeetat tarpeen tullen rajustikin vallanpitäjiä. Selitys on profeettojen ja Paavalin erilaisessa asemassa suhteessa vallanpitäjiin. Profeetat jakoivat kuninkaidensa uskon, jolla oli kansallinen merkitys. Paavali sen sijaan edusti pientä vähemmistöä Rooman mahtavassa valtakunnassa, jonka valtiat eivät jakaneet Paavalin uskoa.

Toinen lieventämisyritys perustuu siihen filologiseen huomioon, että esivaltaan viittaavat sanat *exousia* ja *arkhontes* voivat myös tarkoittaa enkeleitä (Ef. 2:2). Tässä yhteydessä on ajateltu esimerkiksi kansojen enkeliruhtinaita (Dan. 10:13,20–21), joista Septuaginta puhuu sanalla *arkhontes*. Ei ole sattumaa, että toisen maailmansodan jälkeen tämä tulkinta saavutti suosiota erityisesti saksalaisessa eksegetiikassa. Nytemmin se on yksimielisesti torjuttu.<sup>3</sup> Paavali puhuu yksiselitteisesti maallisista vallanpitäjistä.

Kolmanneksi lievennystä on yritetty löytää Room. 13:1–7 tekstiyhteydestä. Roomalaiskirjeen kehoituksia

sisältävä niin sanottu pareneettinen osa alkaa luvun 12 alusta. Siinä Paavali varoittaa kristittyjä mukautumasta ”tämän maailman menoon” (Room. 12:2).<sup>4</sup> Tältä pohjalta ajatellaan, ettei kristitty voisi kyselemättä totella esivaltaa. Tämä on kuitenkin virheellinen päätelmä. Paavali nimittäin kehottaa heti perään arvioimaan, ”mikä on Jumalan tahto, mikä on hyvää, hänen mielensä mukaista ja täydellistä”. Esivallan kohdalla Paavali selkeäsanaisesti toteaa sen edustavan hyvää ja toimivan Jumalan valtuutuksella.

Esivaltaa vastaan nouseminen on nousemista Jumala säädöstä vastaan (Room. 13:2). ”Tämän maailman menoon” mukautuminen olisi siten pikemminkin *mukautumattomuutta* esivaltaan. Paavali ei ole lainkaan konfliktihakuinen suhteessa ei-kristittyihin. Luvussa 12 hän toteaa: ”Jos on mahdollista ja jos teistä riippuu, eläkää rauhassa kaikkien kanssa” (Room. 12:19). Tämä luultavasti pätee myös ei-kristilliseen esivaltaan.

Toinen asiayhteydestä nouseva lieventämisperuste on nähty siinä, että Paavali viittaa välittömään eskatologiseen käänteeseen pian sen jälkeen, kun hän on puhunut esivallasta. Jotkut ovat ajatelleet, että tämä suhteellistaa kristityn tottelemisvelvollisuuden: maailma esivaltoineenhan on katoamassa. Nähdäkseni tästä ei kuitenkaan seuraa tottelemisvaatimuksen vähenemistä. 1. Korinttilaiskirjeessä Paavali nimenomaan eskatologiseen käänteeseen vedoten kehottaa konservatiivisesti kutakin pysymään omassa yhteiskunnallisessa asemassaan, esimerkiksi orjan tulisi pysyä orjana (1. Kor. 7).<sup>5</sup>

Neljänneksi on vielä esitetty, että sanat esivallasta ovat sellaisia, ettei Paavali ole voinut sanoa niin tai että Paavali ei ole voinut tarkoittaa sitä. Ensinnäkin mainittua kantaa edustavat tutkijat olettavat, että Paavalin sanat ovat myöhempi lisäys Roomalaiskirjeeseen. Yksikään löydetty käsikirjoitus ei kuitenkaan tue väitettä eikä Room. 13:1–7 ole mitenkään irrallinen asiayhteydessään. Lähes kaikki tutkijat pitävätkin lisäysteoriaa virheellisenä.<sup>6</sup> Jotkut tutkijat puolestaan ovat pitäneet Paavalin ehdotonta kuuliaisuusvaatimusta niin ylläpöytä, että se on tulkittu ironiaksi. Tämän tulkinnan vaikeus on kuitenkin siinä, että ironian määrittely on vaikeaa. Tulkintahistoria ei muutamaa modernia tutki-

2 ”Nämä apostoli Paavalin sanat tunnetaan hyvin ja valitettavasti niitä on historiassa käytetty valtiovallan jumalattomien toimien oikeuttajana.” (lannuarij 2008, 26.)

3 Krauter 2009, 11–12.

4 Esim. Jewett 2007, 732.

5 Huttunen 2009, 26–36

6 Jewett 2007, 789–790

jaa lukuun ottamatta tunne tapauksia, joissa Paavalin sanat olisi ymmärretty ironisesti.<sup>7</sup>

## Muut korjaamassa Paavalin sanoja

Perinteisin Paavalin tekstien ulkopuolelta tuotu rajoite Paavalin kehotukselle on ns. *clausula Petri*: ”Ennemmin tulee totella Jumalaa kuin ihmisiä” (Ap. t. 5:29). Esimerkiksi Luther katsoi muun muassa tähän jakeeseen vedoten, että esivallan kunnioitusta voitiin vaatia vain maallisissa asioissa. Mikäli esivalta rajoittaa uskonnonvapautta, sitä ei tule kunnioittaa.<sup>8</sup> Tertullianus katsoo, että jos esivalta vaatii tottelemista hengellisissä kysymyksissä, kristityn tulee olla valmis marttyyriuteen (*Scorp.* 14). Samaan tapaan patriarkka Tiuhon kehotti tottelemaan esivaltaa siinä määrin kuin se on mahdollista sotimatta uskoa ja hurskautta vastaan. Varmemmaksi vakuudeksi Tiuhon viittasi *clausula Petriin*.<sup>9</sup>

Toinen usein esiintyvä peruste rajoittaa tottelemisvaatimusta, on puhua laillisesta esivallasta. Suomessa tämän tulkinnan suosio palautuu Suomen ja Venäjän yhteisen historian viimeisiin aikoihin. Kun suomalaiset katsoivat Venäjän keisarin loukanneen suuriruhtinaskunnan omia lakeja niin sanotun sortokauden aikana 1899–1917, alettiin voimakkaasti korostaa esivallan *laillisten* käskyjen tottelemista. Sama korostus sai vahvistusta sen jälkeen, kun vallankumousyritys kukistettiin 1918. Tämän perinteen johdosta Suomen puolustusvoimien nykyisessäkin sotilasvallassa vannonaan uskollisuutta *lailliselle* esivallalle.<sup>10</sup>

Vaikka ajatus laillisesta esivallasta on vanha, sen moderni tausta on Immanuel Kantin filosofiassa. Kant katsoi, että esivallan tottelemisvelvollisuus perustui siihen, että valtion lait edustavat kansan yleistä tahtoa ja sitä kautta myös yleistä moraalilakia.<sup>11</sup> Suomalainen valtiofilosofi Johann Vilhelm Snellman katsoikin, että tällainen tulkinta estää järjettömien määräysten ja minkä tahansa hallitsijan tottelemisen.<sup>12</sup> Kriittinen kysymys tässä on tietenkin se, edustaako laki aina hyväksyttävää todellisuutta.

Se, että Roomalaiskirjeen esivaltaopetusta on usein täydennetty *clausula Petrillä* tai laillisuuden vaatimuksella, osoittaa, että itse esivaltaopetuksessa tottelemisvaatimusta ei ole rajoitettu mitenkään. Valtiofilosofi Thomas Hobbes kuuluu niihin harvoihin, jotka ovat olleet tyytyväisiä Paavalin sanoihin sellaisenaan. Hän lainasi Roomalaiskirjeen sanoja osoittaakseen, ettei tottelemattomuudelle ole mitään, edes hengellistä perustetta.<sup>13</sup> Hobbesin ei tarvinnut selittää Paavalin sanoja. Tämä kertoo siitä, että Paavalin sanoissa ei ole mitään rajoitetta tottelemisvaatimukselle – pidimme siitä tai emme. On aika tutkia, kuinka Paavali saattoi lausua tällaisia asioita.

## Esivalta ja vahvemman laki

Roomalaiskirjeen lukijat ovat aina kiinnittäneet huomiota Paavalin sanojen teologiseen perusteluun: esivalta on Jumalan säädös. Mutta miten Jumalan säädös tulee näkyviin inhimillisessä todellisuudessa? Millaista ihmiskuvaa esivaltaopetus edellyttää?

Paavalin mukaan esivalta tulee velvoittavaksi yksinkertaisesti siksi, että ”ne ovat” (*hai de ousai*) (Room. 13:1). Olemassaolo puolestaan käy ilmi vallankäytössä ja vallankäyttö puolestaan ilmenee Paavalin mukaan leimallisesti väkivaltaan perustuvassa pelossa: pelko (*fobos*), miekka (*makhaira*), kostaja (*ekdikos*) ja viha (*orgē*) ovat sanoja, joilla Paavali luonnehtii esivallan vallankäyttöä. Vain hyvän tekemistä seuraava kiitos poikkeaa muuten niin väkivaltaisesta kokonaisuudesta.

Kaiken kukkuraksi totteleminen on Paavalin mukaan pakko (*anankē*), joka seuraa pelosta ja omantunnon vaatimuksesta. Pelon aiheuttama pakko on helppo ymmärtää. Sen sijaan omantunnon käsite jää tässä epäselväksi. Omantunto viittaa jollakin tavalla ihmisen ymmärrykseen. Nähtävästi Paavali ajattelee, että totteleminen ei ole seurausta ainoastaan sokeasta pelosta vaan myös siitä, että ihminen ymmärtää vallankäytön luonteesta johtuvan tottelemispakon.

7 Krauter 2009, 28–32.

8 *Maallisesta esivallasta* (WA 11,265–271).

9 Rössler 1969, 116.

10 Huttunen 2010, 91–113.

11 Kant, *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre I, Beschluss (Kant 1999, 370–372).

12 Snellman, *Valtio-oppi* 18 (Snellman 2001, 83–86).

13 Hobbes, *Leviathan* 3.42.

Käsitys inhimillisestä vallankäytöstä perustuu siis ihmisen väkivaltaisiin ominaisuuksiin. Antiikin ihmiselle raakaan väkivaltaan perustuva vallankäyttö oli hyvin ymmärrettävä valtasuhteiden peruste. Keisari Augustuksen julistama *Pax Romana* perustui vahvemman lakiin. Vergilius runoili: "Hallita, Rooman mies, alamaisia kansoja muista - / siinä on taitosi: lait, tavat luoda ja määrätä rauha, / säästää lannistetut, sotien taas korskeat voittaa." (Aeneis 6.851–853). Rauha oli siis *hegemonista rauhaa*, joka vallitsi vain siksi, että kukaan ei voinut kukistaa aseiden voimin hegemonisen aseman saanutta Rooman keisarikuntaa.<sup>14</sup>

Keisari itse kehui, että rauhantilan merkiksi Januksen temppele oli hänen valtansa aikana suljettu kolme kertaa. Edellytykset sulkemiselle syntyivät, kun koko Rooman alueella oli *voittojen kautta* syntynyt rauha (*Yksinvaltiaan elämä ja teot* 13). Rauha perustui siis Rooman legioonoihin. Legioonat eivät olleet vain sotaa varten. Tarvittaessa ne turvasivat rauhaa kaikkia yhteiskunnallisia levottomuuksia vastaan. Armeijalla oli lukuisia tehtäviä, jotka nykyään mielletään poliisitoimeksi.<sup>15</sup>

Kansanomainen moraalitunne tunnisti vahvemman lain. Se käy ilmi esimerkiksi antiikin faabeleista, joissa heikkoja varoitetaan asettumasta vahvojen tielle ja kehoitetaan esiintymään hyödyllisinä vahvempien silmissä. Vastaavasti vahvoja varoitetaan tuhoamasta itseään suhtautumalla epäviisaasti heikkoihin. Koko yhteiskunta nähdään hierarkkisesti rakentuneena verkostona, jossa kukin on riippuvainen itseään ylemmistä ja alemmista. Valtiolliset instituutiot – kuten armeija, viranomaiset ja oikeusistuimet – ymmärretään moraalisina auktoriteetteina.<sup>16</sup> Ajattelutavan samankaltaisuus Paavalin näkemysten kanssa on ilmeinen.

Antiikin filosofiassa tunnettiin vahvemman laki, jonka ajateltiin olevan universaali pakko. Josefus – Paavalin sanoja muistuttavalla tavalla – varoittaa Jerusalemiin piiritettyjä, että sotiessaan roomalaisia vastaan he sotivat myös Jumalaa vastaan. Jumala nimittäin on antanut vallan roomalaisille, mikä näkyy legioonien menestyksessä. Josefus toteaa: "Niin eläinten kuin ihmistenkin keskuudessa pätee yksi laki ylitse muiden: vahvempien edessä täytyy taipua ja vallan saa-

vuttavat ne, joilla on terävimmät aseet" (*Juutalaissota* 5.378,367).

Vahvemman laki löytyy myös roomalaisajan filosofi Epiktetokselta, joka lainasi sitä meille tuntemattomasta lähteestä: "Vahvempi voittakoon aina heikomman" (Epiktetos, Disc. 1.29.13,19). Tämäkin muistuttaa Paavalia, joka julistaa, että "kaikki elämä" (*pāsa psykhe*) olkoon alistettu ylemmälle vallalle. Paavali ei suinkaan katsonut voivansa käskä kaikkea elämää – kyse on ilman muuta välttämättömästä elämän laista.<sup>17</sup>

Vahvemman laki oli jo Paavalin aikana vanha periaate. Platon esitti sen dialogeissaan, tosin kritisoiden sitä moraalin puutteesta (*Valtio* 338e–339a; *Gorgias* 483a–484c). Platonin kritiikki nousi peloponnessolaissodan raaiastavalta taustalta. Tätä sotaa kuvaa Thukydides. Hän mainitsee vahvemman lain kuvatessaan Ateenan uhkailua pientä Melos-kaupunkia vastaan:

Me uskomme jumalien, todennäköisesti, ja ihmisten aivan varmasti, luontonsa pakosta (*anankaia*) aina hallitsevan sikäli kuin heillä on valtaa. Tätä lakia emme ole säätäneet emmekä ensimmäisinä sen mukaan toimineet; olemme saaneet sen valmiiksi säädettynä ja jätämme sen jälkipolville ikuisesti voimassaolevana hyvin tietäen, että myös te ja kaikki muut, jotka kenties tulisivat yhtä mahtaviksi kuin me, tekisivät samoin. (*Peloponnessolaissota* 5.105)

Ateena tarjosi siis hegemonista rauhaa. Koska Melos ei suostunut alistumaan, Ateena tuhosi koko kaupungin. Thukydideen kuvaama Melos-episodi on usein esitetty moraalittoman voimapolitiikan klassisena tapauksena.<sup>18</sup> Tämä on kuitenkin virhe. Vahvemmalla oli nimittäin antiikin ajattelun mukaan velvollisuutensa heikompaa kohtaan, mikäli heikompi alistui. Ateenalaiset kehottivat meloslaisia antautumaan "kaikkein mahtavimman kaupungin valtaan tämän tarjotessa sille kohtuulliset ehdot, ottaessa teidät liittoonsa niin että saatte pitää mitä teillä on maksaen vain tietyn veron". Varmemmaksi vakuudeksi ateenalaiset esittävät yleisen viisauden: "Oikean tien valitsee se, joka - - - kohtelee maltillisesti heikompiansa" (*Peloponnessolaissota* 5.111).

14 Hegemonisen rauhan käsitteestä, ks. Blombergs 2013,93–100.

15 Fuhrmann 2012.

16 Morgan 2007, 63–67,136,142.

17 Huttunen 2009, 64,93; Huttunen 2010, 118–119.

18 Crane 1998, 23 alaviite 3; Glover 2006, 48–50.

Vahvemman maltillinen tai suorastaan suojeleva suhtautuminen heikompia kohtaan perustui siihen, että hierarkkisesti järjestyneessä yhteiskunnassa ylempi tarvitsi myös alempiaan. Meloksen tuhoaminen oli siis varoittava esimerkki vastaanhangottelijoille, mutta yleistyessään heikompien tuhoaminen olisi ollut tuhoisaa myös Ateenalle itselleen. Maltillinen suhtautuminen alistuviin oli myös Vergiliuksen ohjeessa, jonka jo mainitsin aiemmin: ”säästää lannistetut, sotien taas korskeat voittaa” (*Aeneis* 6.853).

Tätä antiikin taustaa vasten paljastuu Paavalinkin edellyttämä moraalikoodi: esivalta suojelee alamaista, mikäli alamainen on ehdottoman lojaali. Moderni aikakausi ei enää tunne tätä moraalikoodia. Siksi Krasikovin patriarkka Tiihonille esittämä vaatimus Roomalaiskirjeen sanojen opettamisesta olisi palvelut vain kirkon ja kristinuskon tuhoamista, ei niiden suojelemista, kuten Paavali ajatteli. Paavalille yhteiskunta oli vahvuuden mukaisesti järjestynyt kokonaisuus, jossa kunkin tuli löytää oma paikkansa oman kyvykkyytensä mukaan.

## Hierakkinen avioliitto

Vastaava voimaan perustuva hierarkia tunnetaan myös avioliittokäsityksessä. 1. Pietarin kirjeessä todetaan yksiselitteisesti: ”Vaimot, olkaa kuuliaisie miehellenne” (1. Piet. 3:1). Kuuliaisuutta tarkoittava kreikan sana *hypotassein* on sama, jolla Paavali kehotti olemaan alamaisia esivallalle (Room. 13:1,5). Valtasuhteiden peruste on avioliitossakin vahvuus, sillä ”nainen on heikompi osapuoli” (1. Piet. 3:7). Ajattelumalli on aivan selvästi analoginen esivaltaopetukselle. Kuten esivaltaopetuksessa, avioliitossakaan valtasuhde ei tarkoita miehen mielivaltaa vaimoa kohtaan: miehen tuli suhtautua vaimoon ymmärryksellä ja osoittaa hänelle kunnioitusta (1. Piet. 3:7).

Samanlaisia esimerkkejä löytyy muualtakin. Tituksen kirjeessä opastetaan, että vaimojen tulisi olla tottelevaisia miehilleen. Jälleen on sama kreikan verbi *hypotassein* (Tit. 2:5). Vastaava kehotus löytyy Kolossalaiskirjeessä: ”Vaimot, suostukaa miehellenne tahtoon, niin kuin Herraan uskoville sopii.” (Kol. 3:18.) Jälleen verbinä on *hypotassein*. Efesolaiskirje saattaa ensi silmäyksellä vaikuttaa toisenlaiselta, sillä se kehot-

taa kristittyjä olemaan toisen toisilleen alamaisia (Ef. 5:21) – tässäkin on *hypotassein*-verbi. Jatko kuitenkin paljastaa, että tosiasiaassa vaimon tulee olla alamainen – *hypotassein*-verbi toistuu – miehelleen niin kuin seurakunta on alamainen Kristukselle (Ef. 5:22–24).

Efesolaiskirjeessä vaimon suhdetta mieheen kutsutaan jopa pelkäämiseksi, vaikka suomalaiset käännökset välttävät *fobein*-verbin tulkitsemista niin (Ef. 5:33). Tässäkin analogia Roomalaiskirjeen esivaltaopetukseseen on ilmeinen: pelko luonnehtii alamaisen suhdetta esivallalta (13:3,7). Taaskin on selvää, että pelkosuhde ei tarkoita miehen mielivaltaa vaimoa kohtaan: ”Miehet, rakastakaa vaimoanne niin kuin Kristuskin rakasti seurakuntaa ja antoi henkensä sen puolesta.” (Ef. 5:25.)

Uuden testamentin kuvaus avioliiton valtasuhteista on niin selvä ja toistuva, että monet ovat pitäneet sitä ainoana oikeana kristillisen avioliiton muotona. Kun Suomessa avioliittolakia muutettiin niin, että vaimon ei enää edellytetty olevan alamainen miehelleen, monet pitivät sitä kristillisen avioliiton loppuna.<sup>19</sup> Huomaamatta jäi, että hierakkista suhdetta pidettiin synnin seurauksena.

1. kirjeessä Timoteukselle sanotaan suoraan, että naisen ei pidä hallita miestä. Syynä on sekä luomisen järjestys (mies luotiin ensin) että naisen lankeemus paratiisissa (1. Tim. 2:12–14). On vaikea nähdä, että luomiskertomuksessa luomisen järjestyksellä painotettaisiin miehen etusijaa. Ainakin se on varsin tulkinnanvaraista. Sen sijaan on selvää, että hierarkia on synnin seuraus. Jumala sanoo naiselle syntiinlankeemuksen jälkeen: ”tunnet halua miehesei, ja hän pitää sinua vallassaan (*kyrieusei*).” (1. Moos. 3:16.)

Septuaginta kuvaa miehen hallintavaltaa verbillä *kyrieuein*. Samaa sanaa Jeesus käyttää, kun hän varoittaa opetuslapsia ”herroina hallitsemista” (Luuk. 22:25). Jeesus ei tosin avioliitosta vaan kansojen hallitsemisesta, mutta saman verbin käyttäminen osoittaa jälleen avioliiton ja poliittisen hallitsemisen välisen analogian. Analogisuuden takia voi kysyä, kertooko tämä jotain myös Jeesuksen avioliitonäkemyksistä. Entä Paavali? Tulemme näkemään, että hierarkkinen avioliitonäkemyks ei ole ainoa avioliitonäkemyks, joka löytyy hänen nimeään kantavista kirjeistä.<sup>20</sup>

19 Emma Audaksen haastattelu ”Vi måste kunna tala om vad vi behöver äktenskapet till” *Kyrkpressen* 19.11.2015.

20 Se, mitä kirjeitä lasketaan kuuluvaksi Paavalin kirjeisiin, vaihtelee tutkijoittain. Enemmistö kuitenkin katsoo, että apostoli Paavali kirjoitti Roomalaiskirjeen, 1.–2. Korinttilaiskirjeen, Galatalaiskirjeen, Filippiäiskirjeen, 1. Tessalonikalaiskirjeen ja kirjeen Filemonille. Muita pidetään Paavalin jälkeen kirjoitetuina. Tarkempia perusteita löytyy yleisistä Uuden testamentin johdanto-opeista, ks. esim. Brown 1997.

## Kristillinen rinnakkaistodellisuus

Paavalin esivaltaopetuksen soveltamisessa on siis otettava huomioon se, miten sen takana oleva yleinen moraalikoodi on muuttunut. Mutta esivaltaopetus ei missään tapauksessa ollut sitä, mitä Paavali piti varsinaisena tavoitteenaan. Itse asiassa hän näki maallisen vallankäytön katoavana. Hänen käsityksensä mukaan Kristus kukistaa ”kaiken vallan, mahdin ja voiman” (1. Kor. 15:24). Kyse ei suinkaan ole anarkiasta, sillä vallankäyttö siirtyy suoraan Jumalan käsiin.

Paavali siis suoraan kyseenalaisti väkivaltaiseen ihmiskuvaan perustuvan yhteiskuntajärjestyksen. Siksi ajatus tottelemisvaatimuksen rajoittamisesta ilmentää kristillistä perusvakaumusta – niin paljon kuin se poikkeaaakin siitä todellisuudesta, jonka Paavali ympärillään näki. Rajoittamisvaatimus tuo jo tähän aikaan näkyväksi sen eskatologisen todellisuuden, joka Paavalin mukaan on odottamassa.

Paavali katsoi, että kristillisessä seurakunnassa elettiin jo ennakoivasti tässä eskatologisessa todellisuudessa. Uusi todellisuus astui voimaan kasteessa: ”Näin meidät kasteessa annettiin kuolemaan ja haudattiin yhdessä hänen kanssaan, jotta mekin alkaisimme elää uutta elämää, niin kuin Kristus Isän kirkkauden voimalla herätettiin kuolleista” (Room. 6:4).<sup>21</sup> Kaste siis määrittää ihmiskuvan uudestaan: luonnollisen ihmisen tilalle tulee eskatologinen ihminen.

Kaste mursi radikaalilla tavalla kristittyjen keskinäisen eriarvoisuuden: ”Kaikki te, jotka olette Kristukseen kastettuja, olette pukeneet Kristuksen yllenne. Yhdentekevää, oletko juutalainen vai kreikkalainen, orja vai vapaa, mies vai nainen, sillä Kristuksessa Jeesuksessa te olette yksi” (Gal. 3:27–28). Lauselmalienee kiinteä osa kasteopetusta, sillä asiayhteydessä on puhe vain siitä, tarjoaako juutalaisuus jonkinlaisen erityisaseman suhteessa Jumalaan. Maininta sukupuolesta ja yhteiskunnallisesta asemasta selittyvät vain siten, että Paavali lainaa kiinteää ilmaisua.

Muallakin vastaava lauselmä liittyy kasteeseen (1. Kor. 12:13; Kol. 3:11). Galatalaiskirjeessäkin esiin tuleva pukeutumismetafora (”olette pukeneet Kristuksen yllenne”) pohjautuu sekin kasteeseen. Kastettava riisui vanhan vaatteensa astuessaan kasteelle, josta

noustuaan hän puki yllensä uuden asun.<sup>22</sup> Mielenkiintoista kyllä, pukeutumismetafora tulee esiin myös pian sen jälkeen, kun Paavali on puhunut esivallalle alistumisesta: ”Pukekaa yllenne Herra Jeesus” (Room. 13:14).

Miten radikaali tasa-arvovaatimus sopii yhteen sen kanssa, että Paavali vaatii alistumaan esivallalle? Ensinnäkin Paavali näyttää ajattelevan, että tasa-arvo toteutuu vain kristittyjen kesken. Sehän perustuu kasteeseen. Paavalin aikana suhde esivaltaan oli nimenomaan suhde ei-kristittyihin, joten antiikin tavanomainen hierarkkinen asetelma oli voimassa. Mutta katoavatko kristittyjenkesken kaikki arvoerot?

Antiikin maailmassa radikaalin tasa-arvon vaatimus ei ollut täysin ennenkuulumaton. Erytisesti stoalaisten näkemys tulee lähelle Paavalin ajattelua. Apostolien tekojen mukaan Paavali julisti Ateenassa tavalla, joka tuli lähelle stoalaista filosofiaa. Paavalin kerrotaan jopa lainanneen puheessaan stoalaisen Aratoksen filosofista runoa (Ap. t. 17:16–34).<sup>23</sup> Stoalainen näkemys havainnollistaa sitä, miten Paavaliikin ajatteli tasa-arvon toteutuvan.

Stoalaisten mukaan maailmaa johtaa yksi, kaikkialla läsnä oleva Jumala, Zeus. Maailma on, kuten kreikkalainen sana *kosmos* osoittaa, järjestynyt kokonaisuus. Niinpä Jumala on järjestänyt maailman eri tehtävineen: on miehiä ja naisia, orjia ja vapaita, eri kansallisuuksia, eri ammatteja jne. Kyse on kuitenkin näyttelijän rooleista, jotka jumalallinen näytelmäohjaaja on jakanut eri henkilöille. Roolit eivät määrittele ihmisen arvoa.

Mitä stoalainen tasa-arvo sitten tarkoitti käytännössä, jos se ei lopettanut eri yhteiskunnallisia asemia? Stoalaisfilosofi Epiktetos muistuttaa orjanomistajaa hänen suhteestaan orjaansa: ”Jos sinut on asetettu johonkin tuollaiseen ylempään (*hyperekhousē* – sama käsite kuin Room. 13:1!) asemaan, ryhdytkö heti tyranniksi? Etkö muista, mitä olet ja ketä hallitset? Sukulaisia, ihmisiä, jotka luontonsa puolesta ovat veljiäsi, Zeuksen jälkeläisiä (Disc. 1.13.4). Stoalainen tasa-arvokäsitys ei siis johda erilaisuuden ja eri yhteiskunnallisten asemien kieltämiseen. Ne julistetaan kuitenkin ihmisen arvon kannalta yhdentekeviksi. Tasa-arvovaatimus

21 Huttunen 2009, 148–149.

22 Wilson 2005, 250.

23 Huttunen 2011, 69–71.

koskee siis pikemminkin *sisäistä asennetta* kuin yhteiskunnallista todellisuutta sinänsä.<sup>24</sup>

Epäilemättä juuri tästä on kysymys myös Paavalin ajattelussa: kristityt juutalaiset ja kreikkalaiset pysyvät juutalaisina ja kreikkalaisina, miehet ja naiset miehinä ja naisina ja orjat ja vapaat niin ikään säilyttävät asemansa. 1. Korinttilaiskirjeen luvussa 7 Paavali jopa kehottaa orjaa pysymään orjana. Yhteiskunnallinen todellisuus ei siis lakkaa olemasta edes kristittyjen keskinäisessä elämässä. Silti erot nähdään merkitykselliseksi Kristuksessa. Peruste on siis toinen kuin stoalaisilla: se ei ole luotuisuus, vaan Kristus. Paavalin ajattelua voikin luonnehtia *kristillistetyksi* stoalaisuudeksi.<sup>25</sup>

Kuten stoalaisilla, Paavalillakin on kyse *suhtautumistavan* muuttumisesta. Tämä näkyy vaikkapa Paavalin kirjeessä Filemonille. Kirjeen aiheena on Filemonin orja Onesimos, joka on luultavasti karannut isäntänsä luota. Paavali varoo kyseenalaistamasta omistussuhdetta ja lähettää Onesimoksen takaisin isännälleen, mutta "ei enää orjana vaan orjaa arvokkaampana, rakkaana veljenä" (Filem. 16). Sävy on ilmeinen ja sopii hyvin yhteen Paavalin kastekäsityksen kanssa. Mahdollisesti Paavali oli kastanut Onesimoksen, vaikkei sanokaan sitä aivan suoraan (Filem. 10).

Jos Paavalin ajan yhteiskuntajärjestys perustui siihen, että heikommat alistuivat vahvemmalle, kristittyjen välisissä suhteissa Paavali näkee vaivaa tehdäkseen tilaa heikommille. Puhuttuaan vahvemman lain mukaisesta alistumisesta esivallalle, hän siirtyy kristittyjen välisiin suhteisiin ja vetoaa – kuten edellä sanoin – pukeutumismetaphoran kautta kasteeseen (Room. 13:14) Heti tämän jälkeen Paavali alkaa perata vahvemman lakia kristittyjen kesken.

Roomalaiskirjeen luvuissa 14–15 Paavali laskee itsensä vahvoihin, niihin, joilla on henkistä ja hengellistä valtaa (Room. 15:1). Vahvojen näkökulmasta heikot takertuvat epäolennaisuuksiin, ruoka- ja pyhäpäiväsäännöksiin, mikä uhkaa johtaa halveksuntaan (Room. 14:3). Toisin kuin vahvemman laki edellyttäisi, Paavali ei sanele, mikä on oikein ja totta kristillisessä uskossa. Sen sijaan hän kiinnittää huomion siihen, että erilaisen näkemysten takana on sama pyrkimys toimia Jumalan kunniaksi (Room. 14:5–6).

Vahvojen ja heikkojen kesken toteutuva rauha, josta Paavali tässä yhteydessä puhuu, ei ole hegemonista rauhaa. Se ei perustu vahvojen ylivaltaan, vaan keskinäiseen kanssakäymiseen ja huolenpitoon: "Pyrkikäämme rakentamaan rauhaa ja vahvistamaan *toisiamme*" (Room. 14:19). Tasa-arvoinen vuorovaikutuksellisuus on sama kuin Paavalin kehotuksessa rakastaa: "Älkää olko kenellekään mitään velkaa, paitsi että rakastatte *toisianne*" (Room. 13:8).

## Ennen kuin avioliitto katoaa: kristillinen avioliitto

Paavalin käsitys avioliitosta tulee selvimmin esiin 1. Korinttilaiskirjeen luvussa 7. Siinä vallankäyttö on vastavuoroista: "Vaimon ruumis ei ole hänen omassa vallassaan (*exousiadzei*) vaan miehen, samoin ei miehen ruumis ole hänen omassa vallassaan (*exousiadzei*) vaan vaimon." (1. Kor. 7:4). Näkemys poikkeaa rajusti miehen vallan korostamisesta, mitä painotetaan aiemmin mainituissa Paavalin nimissä kulkevissa kirjeissä. Puolisoiden velvollisuuksissa toisiaan kohtaan ei ole eroa: mies huolehtii siitä, mikä miellyttää vaimoa, ja vaimo siitä, mikä miellyttää miestä (1. Kor. 7:33–34).

Myös avioliitto-opetuksessaan Paavali muistuttaa stoalaisia, erityisesti aikalaistaan Musonius Rufusta. Hänen mukaansa avioliitossa kaiken pitää olla yhteistä, jopa ruumiiden. Keskinäisessä huolenpidossa pitää suorastaan kilpailla niin, että se tulee täydelliseksi (*Diatr.* XIII A). Samoja ajatuksia oli myös Hierokleella, joka niin ikään korosti keskinäistä yhteyttä sekä ruumiin että sielun puolesta (*Katkelmia avioliitosta*).<sup>26</sup> Paavalin ja stoalaisten näkemykset poikkesivat huomattavasti aikakauden yleisistä näkemyksistä, joiden mukaan miehen tulee hallita.

Tasa-arvoajattelustaan huolimatta stoalaiset eivät edellyttäneet mitään muutoksia naisen ja miehen asemassa. Käytännössä he edellyttivät naisten ja miesten hoitavan tavallisia sukupuoliroolinsa edellyttämiä tehtäviä. Tilanne oli siis sama kuin orjuuden kohdalla: periaatteellisesta tasa-arvosta ei seuraa käytännöllisiä johtopäätöksiä.<sup>27</sup> Paavalilta voidaan löytää samankaltaisia "perinteisiä" näkemyksiä. Aviopuolisoiden tasa-arvoisuuden korostaminen ei estä häntä sanomasta hiukan myöhemmin: "Naisen pää on mies." (1. Kor.

24 "Epictetus and Seneca found it a better strategy to that one should change one's own ways of thinking than to attempt to change the surrounding world." (Grah 2013, 325).

25 Huttunen 2009, 26–31.

26 Stoalaisten aviokumppanuutta koskevista näkemyksistä: Grah 2013, 335–341.

27 Grah 2013, 341–352.



11:3.) Naisen rooliin kuuluu edelleen rukoilla pää peitettyinä, miehen pää paljaana. Tasa-arvo ei poista naisen ja miehen erilaisia rooleja. Ikään kuin pelästyksen liian suurta konservatiivisuutta Paavali kuitenkin muistuttaa, ettei erottelu ole koko totuus: ”Herran edessä ei kuitenkaan ole naista ilman miestä eikä miestä ilman naista, sillä niin kuin nainen on luotu miehestä, myös mies on syntynyt naisesta.” (1. Kor. 11:11-12.)

Paavali siis eräällä tavalla huojuu vanhan sukupuolieroa ja valtasuhdetta korostavan ajattelun ja tasa-arvoa painottavan uuden ajattelun välillä. Puolisoiden tasa-arvo ei kuitenkaan ole kaikkein radikaalein avioliittoa koskeva näkemys. Paavali nimittäin katsoi, että parhain ratkaisu olisi jäädä naimattomaksi. Tätä hän painottaa läheisen maailmanlopun ja siihen liittyvien ahdistusten takia (1. Kor. 7:25-35), mutta hänellä on yleisempikin ongelma: vaikeasti hillittävät seksuaaliset halut. Jos ne roihahtavat liekkiin kuin tulipalo, on parempi sammuttaa ne menemällä naimisiin. Naimattomuus on kuitenkin selvästi parempi vaihtoehto. (1. Kor. 7:1-9.) On selvää, että tässä on eräs luostarikilvoittelun raamatullinen lähde.

Paavalin naimattomuusihanteenkin voisi tulkita yhden linjan stoalaiseksi ihanteeksi. Erityisesti Epiktetokselta löytyy samanlaisia varauksellisia ajatuksia avioliittoa kohtaan.<sup>28</sup> Paavalilla oli kuitenkin näkemykselleen merkittävämpikin lähde: Jeesus. Vanhassa testamentissa naimattomuusihannetta ei ole,<sup>29</sup> mutta Uudessa testamentissa sen esittää Paavalia ennen Jeesus. Hän kehottaa: ”Joka voi valita tämän ratkaisun, valitkoon.” Peruste on eskatologinen, sillä naimattomuus valitaan ”taivasten valtakunnan tähden” (Matt. 19:12). Ylösnousemuksen jälkeen ”ei oteta vaimoa, eikä mennä vaimoksi” (Mark. 12:25).<sup>30</sup>

Avioliitto on siten tämänpuoleinen ja väliaikainen järjestely. Paavallakin näkyy tämä eskatologinen ulottuvuus. Sen lisäksi, että naimattomilla on helpompaa lopunajallisten ahdistusten keskellä, avioliitto myös sitoo kantamaan huolta maallisista asioista (*ta tou kosmou*) (1. Kor. 7:33). Naimattomuus on siten eräänlaista eskatologisen todellisuuden ennakoimista – mutta siihen ei voi sen enempää Jeesuksen kuin Paavalinkaan

mukaan pakottaa ketään. Niin kuin monien muiden asioiden suhteen, myös avioliiton osalta eletään eräänlaisessa väliaikaistilanteessa. On syytä huomata, että Jeesus tai Paavali eivät olleet naimisissa – ja ainakin Jeesus rikkoi selvästi aikansa miehisyuden ihanteita.<sup>31</sup>

## Paavalin tasa-arvovaatimus tänään

Paavalin aikaan kristinusko oli vain pieni vähemmistökuulti. Apostoli osoitti realismia hyväksyessään roomalaisen esivallan sellaisena kuin se oli. Hän saattoi odottaa tasa-arvovaatimuksen toteutuvan vain kristittyjen kesken. Hän tuskin saattoi kuvitella tilannetta, jossa sama vaatimus vaikuttaisi konkreettiseen yhteiskunnalliseen todellisuuteen. Näin kuitenkin kävi kristittyjen yhteiskunnallisen painoarvon kasvaessa.

Ainakin orjuuden suhteen muutos näyttää ilmeiseltä. Jo Klemens Aleksandrialainen 200-luvun alussa esitti vaatimuksia orjatyön vähentämisestä. Varhaisen kirkon teologit eivät kylläkään esittäneet orjuuden kertakaikkista kieltämistä, mutta siitä tuli yhä rajoitetumpaa. Toisten kristittyjen orjuuttaminen alkoi näyttää yhä ongelmallisemmalta ja siksi se joko kiellettiin kokonaan tai orjuutta yritettiin oikeuttaa esimerkiksi lähetystyön nimissä. Kristinusko ei voi ottaa orjuuden lakkauttamisesta koko kunniaa itselleen, mutta kristinuskolla epäilemättä on ollut merkittävä rooli siinä prosessissa.<sup>32</sup>

Esimerkiksi 1800-luvun alun Venäjällä valtio ja maanomistajat odottivat ortodoksiselta kirkolta tukea maaorjuuden ylläpitämiseksi. Kirkko oli tässä silmiinpistävän vaitelias ja piti maanomistajien mielivaltaa pikemminkin kristinuskon kannalta vahingollisena. Kun maaorjuuden lakkauttaminen 1861 tuli näköpiiriin, papisto osoittautui innokkaaksi voittamaan sekä maaorjuuden että siihen liittyneen hengellisen pimeyden.<sup>33</sup>

Nykyaikana on vaikea kuvitella yhtään kirkkokuntaa, joka jakaisi Paavalin näkemyksen, että orjan tulee pysyä orjan asemassa (1. Kor. 7:21). Kirjaimen tasolla moderni kristinusko on ohittanut sen, mitä Raamatussa sanotaan. Orjuuden lakkaaminen on kuitenkin epä-

28 Huttunen 2009, 75–83; Grahn 2013, 330–335.

29 Nissinen 2013, 205.

30 Dunderberg 2015, 14–17.

31 Asikainen 2016.

32 Klein 2000; Turley 2000.

33 Freeze 1989.

lyksettä toteuttanut Paavalin sanoman henkeä ja juuri siihen Paavali meitä ohjaa: "Nyt palvelemme Jumalaa uudella tavalla, Hengen mukaan, emme enää vanhalla tavalla, lain kirjaimen orjina" (Room. 7:6).

Paavalin käsitti yhteiskunnan hierarkkisen järjestyksenä, jossa alemman tuli totella ylemmää. Hänen julistamansa kristillinen rinnakkaistodellisuus oli kuitenkin tasa-arvoinen. Siksi esivaltaopetuksen edustama ehdoton tottelemisvelvollisuus vaikuttaa epä kristilliseltä. Demokraattinen yhteiskuntajärjestelmä lienee lähempänä hänen julistamaansa rinnakkaistodellisuutta kuin sitä esivaltaopetusta, johon hän realistisesti kehotti aikansa kristittyjä mukautumaan.<sup>34</sup>

Vahvemman laki vaikuttaa silti edelleen keskuudessamme. Se näkyy erityisesti valtioiden välisissä suhteissa,<sup>35</sup> mutta monesti myös valtioiden sisällä. Olisi ollut patriarkka Tihtonilta silkkaa hulluutta olla tunnustamatta neuvostovaltaa, joka ajoi omia pyrkimyksiään suoralla väkivallalla ja joka saattoi miekkansa uhalla vaatia tottelevaisuutta esivallalle – niin kuin oikeuskomissariaatin 8. osaston johtaja P. A. Krasikov teki. Kristillisen kirkon ei kuitenkaan tule missään vaiheessa luottaa miekkaan – niin kuin valitettavasti historian kuluessa on myös käynyt.

Esivaltaa ja sen miekkaa on pakko totella, mutta kirkko odottaa aikaa, jolloin Kristus kukistaa "kaiken vallan, mahdin ja voiman" (1. Kor. 15:24). Tämä vakaus on se hapate, joka hapattaa yhteiskunnan sisältä päin muuttamalla ihmisten sydämen. Orjuus on pitkälti historiaa, Krasikovin edustama väkivaltahallinto on historiaa. Avioliittokäsitys on viime vuosisadan aikana ollut muutoksessa. Miehen johtoaseman purkaminen avioliitossa menee suoraan useita Uuden testamentin ohjeita vastaan. Silti se näyttää toteuttavan sitä henkeä, joka välittyy Paavalin sanoissa 1. Korinttilaiskirjeen luvussa 7. Eskatologinen ulottuvuus tarkoittaa, että maailma ei ole pysähtyneisyyden tilassa vaan liikkeessä kohti toista todellisuutta. Siksi avioliittokäsityksenkään muutos ei ole välttämättä luopumista kristillisistä arvoista vaan se voi myös tarkoittaa niiden tulemistä yhä todellisemmaksi. Mitä kaikkea Jumalan valtakunnan hapatteen tulisikaan uudistaa, kun se uudistaa ihmisen?<sup>36</sup>

---

34 Paavalin ajattelun poliittisia tulkintoja, ks. esim. Badiou 2011 (ransk. 1997) ja hänen ajattelustaan ammentanut Ojakangas 2002.

35 Tätä korostaa erityisesti ns. poliittinen realismi, joka "näkee suurvaltojen välisen valtakamppailun ja turvallisuuskilpailun pysyvinä piirteinä anarkkisessa kansainvälisessä järjestelmässä" (Blomberg 2013, 19).

36 Esitelmää laajempi versio ilman avioliittoa koskevia osuuksia, ks. Huttunen 2015.



## Kirjallisuusluettelo

### Antiikin kirjallisuus

#### ANTE-NICENE FATHERS

1994 Edited by Alexander Roberts and James Donaldson. 1885-1887. 10 vols. Repr. Peabody, Mass.: Hendrickson.

#### AUGUSTUS, YKSINVALTIAAN ELÄMÄ JA TEOT

2009 Suomentanut Pekka Tuomisto. Helsinki: Basam Books.

#### EPICTETUS, THE DISCOURSES AS REPORTED BY ARRIAN, THE MANUAL, AND FRAGMENTS WITH AN ENGLISH TRANSLATION BY W. A. OLDFATHER IN TWO VOLUMES

1928 Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press.

#### HIEROKLES, KATKELMIA AVIOLIITOSTA

Ks. Ramelli, Ilaria, Hierocles the Stoic, Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts. Translated by David Konstan. Writings from the Greco-Roman World 28. Atlanta: Society of Biblical Literature.

#### JOSEFUS, JUUTALAISSODAN HISTORIA

2004 Kreikan kielestä suomentanut Pauli Huuhtanen. Helsinki: WSOY. .

#### MUSONIUS RUFUS, DIATRIBAI

Ks. Lutz, Cora E, "Musonius Rufus. The Roman Socrates." Yale Classical Studies 10 (1957), 3-147.

#### NOVUM TESTAMENTUM GRAECE

1993 Ed. Nestle Eberhard, Nestle and Erwin & Aland, Kurt. 27th Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

#### PLATON, TEOKSET 1-7

1977-90 Suom. T. Anhava, A.M. Anttila, K. Hirvonen, M. Itkonen-Kaila, P. Saarikoski, Holger Thesleff, M. Tyni. Helsinki: Otava.

#### THUKYDIDES, PELOPONNESSOLAISSOTA

1995 Suomentanut J. A. Hollo. Porvoo: WSOY.

#### VERGILIUS, AENEIS

2000 Suomentanut Alpo Rönty. Helsinki: Loki-kirjat.

#### VIRGIL. ECLOGUES, GEORGICS, AENEID

1916 Translated by Fairclough, H R. Loeb Classical Library. Cambridge, MA. Harvard University Press.

### Moderni kirjallisuus

#### ASIKAINEN, SUSANNA

2016 Jesus and Other Men. Ideal Masculinities in the Synoptic Gospel. Helsinki: Omakustanne.

- BADIOU, ALAIN  
2011 Apostoli Paavali. Universalismin perustaja. Helsinki: Gaudeamus.
- BLOMBERGS, FRED  
2013 Euroopan voimatasapainojärjestelmä 1990–2012. Euroopan vakaus rakenteellisen, uusklassisen ja hegemonisen realismin näkökulmasta. Maanpuolustuskorkeakoulu, Strategian laitos, Julkaisusarja 1: Strategian tutkimuksia 32. Helsinki.
- BROWN, RAYMOND E.  
1997 An Introduction to the New Testament. The Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday.
- CRANE, GREGORY  
1998 Thucydides and the Ancient Simplicity. The Limits of Political Realism. Berkeley: University of California Press.
- DUNDERBERG, ISMO  
2015 Jeesus, seksi ja harhaoppiset sekä muita kirjoituksia varhaisesta kristinuskosta. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 109. Helsinki.
- FREEZE, GREGORY L.  
1989 "The Orthodox Church and Serfdom in Prereform Russia." *Slavic Review* 48, 361–387.
- FUHRMANN, CHRISTOPHER J.  
2012 Policing the Roman Empire. Soldiers, Administration, and Public Order. Oxford: Oxford University Press.
- GLOVER, JONATHAN  
2006 Ihmisyys.1900-luvun moraalihistoria. Pystykorvakirja. Helsinki: Like.
- GRAHN, MALIN  
2013 Gender and Sexuality in Ancient Stoic Philosophy. Philosophical Studies from the University of Helsinki 41. Helsinki.
- HOBBS, THOMAS  
1929 Hobbes's Leviathan. Reprinted from the Edition of 1651 with an Essay by the Late W. G. Pogson Smith. Oxford: Clarendon Press.
- HUTTUNEN, NIKO  
2009 Paul and Epictetus on Law. A Comparison. Library of the New Testament Studies 405. London: T&T Clark.  
2010 Raamatullinen sota. Raamatun käyttö ja vaikutus vuoden 1918 sisällissodan tulkinnoissa. Historiallisia tutkimuksia 255 / Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 216. Helsinki.: Suomalaisen kirjallisuuden seura.  
2011 Uusi testamentti ja antiikin filosofia. Tutkimusnäkökulmia. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 101. Helsinki.  
2016 "How Fantasy Comes True. Paul between Political Realism and Eschatological Fantasy." *Stasis. Academic Journal on Social and Political Theory* 2/2015, 90–109.
- IANNUARIJ (IVLIEV)  
2008 "Vapaus lahjana ja vastuuna Raamatussa." *Reseptio* 1/2008, 16–27.
- JEWETT, ROBERT  
2007 Romans. A Commentary. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press.

- KANT, IMMANUEL  
1999 Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe) VI. Electronic Edition. Charlottesville, Va.:InteLex Corporation.
- KLEIN, RICHARD  
2000 "Sklaverei IV." Theologische Realenzyklopädie 31. Ed. Gerhard Müller. Berlin: Walter de Gruyter. 379-383.
- KRAUTER, STEFAN  
2009 Studien zu Röm 13,1-7. Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 243. Tübingen: Mohr Siebeck.
- LUTHER, MARTIN  
1900 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe 11. Band. Weimar: Hermann Böhöaus Nachfolger.
- MORGAN, TERESA  
2007 Popular Morality in the Early Roman Empire. Cambridge: Cambridge University Press.
- NISSINEN, MARTTI  
2013 "Perhe sukupuolisuhteiden hierarkia Raamatun teksteissä." Johdatus sosiaaliteolliseen raamatuntutkimukseen. Toim. Petri Luomanen, Jutta Jokiranta, Outi Lehtipuu. Suomen eksegeettisen seuran julkaisu 105. Helsinki. 191-209.
- OJAKANGAS, MIKA  
2002 Kenen tahansa politiikka. Kohti ulossulkematonta demokraattista yhteisöä. Tutkijaliiton julkaisu 103. Helsinki.
- RÖSSLER, ROMAN  
1969 Kirche und Revolution in Russland. Patriarch Tichon und der Sowjetstaat. Köln: Böhlau Verlag.
- TURLEY, DAVID  
2000 "Sklaverei V." Theologische Realenzyklopädie 31. Ed. Gerhard Müller. Berlin: Walter de Gruyter. 383-393.
- SNELLMAN, JOHAN VILHELM  
2001 Kootut teokset 5. Toim. Raimo Savolainen & al. Helsinki: Opetusministeriö.
- WILSON, R. MCL.  
2005 Colossians and Philemon. A Critical Exegetical Commentary. London: T&T Clark International.

# Suomen evankelis-luterilaisen kirkon avioliittokäsityksestä

Antti Yli-Opas

## Johdanto: Esityksen apuneuvo

John Witte Jr. on kuvannut avioliittokäsityksen muotoutumista historian eri vaiheissa neljän ulottuvuuden avulla. Ne ilmentävät avioliiton moniulotteisuutta sekä samalla avioliittokäsitysten historiallisen muutoksen osatekijöitä. Niiden avulla voidaan kuvata myös kirkon nykyistä käsitystä kristillisestä avioliitosta.

1. Avioliitto on luonnollinen instituutio, luonnonlakien, järjen ja omantunnon sekä tapojen alainen

2. Avioliitto on sopimus, parin keskinäisen aviotahdon ilmaisu, heidän tahtonsa ja ehtojensa mukainen eli yksityinen

3. Avioliitto on hengellinen liitto, tunnustuksellinen, kulttiin kuuluva, hengellisen yhteisön säädösten alainen eli "kirkollinen asia"

4. Avioliitto on sosiaalinen sääty, valtion lainsäädännön asia omaisuuden ja perimyksen suhteen, yhteisön odotusten ja vaatimusten säätelemä eli julkinen ja juridinen

Witten mukaan on oleellista, että avioliittoa tarkastellaan näiden kaikkien neljän ulottuvuuden kautta, koska muutoin sen kaikki ulottuvuudet eivät tule riittävästi huomioituksi. Nykyinen keskustelu avioliitosta ja parisuhteista vahvistaa tämän näkemyksen. Tarvitsemme historiallista perspektiiviä ja moniulotteisuutta todellisemmän kokonaiskuvan luomiseksi ja keskustelun syventämiseksi. Avioliitossa on samanaikaisesti kyse yhteiskunnan ja kirkon sekä yksityisten ja julkisten intressien kohtaamisesta.

Käytän tätä jaottelua seuraavassa rakenteena, joka auttaa hahmottamaan Suomen evankelis-luterilaisen kirkon (SELK) käsitystä avioliitosta.

## 1. Ensimmäinen ulottuvuus

Ensimmäinen ulottuvuus, *avioliitto luonnollisena instituutiona*, on ollut avioliittokäsityksen perusteena merkittävä Lutherin teologiassa ja myöhemmässä luterilaisuudessa. Luonnonjärjestykseen ja luomiseen

nojautuva ajattelutapa oli Lutherille tunnusomainen ja se toimi reformaatiossa ehkä merkittävimpana perusteena avioliiton aseman parantamiseksi yhteiskunnassa ja kirkossa. SELK:n nykyisen avioliittokäsityksen sanoitukset nojaavat edelleen tähän perusteluun. Tähän ulottuvuuteen sisältyy myös käsitys avioliitosta yhden naisen ja yhden miehen liittona. Avioliiton luonnonoikeudelliseen perusteeseen on sisällytetty, ettei oikeutta avioliittoon saa evätä eikä avioliittoa saa yhteiskunnallisena järjestyksenä poistaa tai muuttaa.

Pappien selibaatin vastustaminen reformaatiossa perustui siihen, ettei mikään inhimillinen lupaus voinut Lutherin käsityksen mukaan kumota luomisessa asettua avioliiton kutsumusta. Ainoastaan hyvin harvinaisen, naimattomuuden erityinen kutsumus saattoi niin tehdä. Luonnollisen instituution luonne perustuu siis teologisessa mielessä luomiseen ja alkutilaan, joiden merkitystä luterilaisessa teologiassa tuskin voidaan yliarvioida. Luterilainen tulkinta nojautuu tässä kirkkojen yhteiseen traditioon, missä kolmiyhteisen Jumalan luomistyö merkitsee lähtökohtaa koko luo-

makunnalle ja ihmisen koko elämälle. Seksuaalisuus ja ihmisen tarve lisääntymiseen kuuluvat luomistyön piiriin ja niillä on Jumalan jatkuvan luomistyön merkitys. Myös ihmisen seksuaaliset ominaisuudet ja perustarpeet ilmaisevat Jumalan rakkautta ja niiden oikealla käytöllä palvellaan Jumalaa ja toteutetaan hänen tahtoaan.

Luonnonjärjestykseen ja avioliiton luonnollisen instituution luonteeseen vetoaminen perustelee myös sitä, ettei avioliitto ole pelkästään kristillisen kirkon mielenkiinnon kohde, vaan se on olemukseltaan ja lähtökohdiltaan yleisinhimillinen perusoikeus. Tästä syystä myös yhteiskuntien tulee suojella sitä lainsäädännössään ja käytännössään.

Luonnonjärjestyksen käyttäminen perusteluna on merkinnyt staattista käsitystä, jonka mukaan avioliitto on annettu muodoltaan ja sisällöltään pysyvänä. Toisaalta sekä kirkkojen että yhteiskuntien käsitykset avioliitosta ovat muuttuneet eikä yhtä, pysyvää avioliiton muotoa voida historiallisesti osoittaa sen enempiä kirkkojen kuin yhteiskuntienkaan kehitysvaiheissa. Tästä syystä kolmiyhteisen Jumalan luomistyöhön vetoaminen haastaa kristittyjä jatkuvaan prosessiin, jotta Jumalan rakkauden toteutumiselle seksuaalisuudessa, avioliitossa ja inhimillisessä rakkaudessa olisi parhaat mahdolliset edellytykset. On haettava historiallisesti ja teologisesti kestäviä, perusteltuja ratkaisuja. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon nykyistä avioliitto-opetusta kuvaa hyvin näiden kahden ulottuvuuden yhdistäminen: yhtäältä miehen ja naisen välinen liitto on luomisessa asetettu ja se kuvaa ihmisen luontaista tarvetta liittyä vastakkaiseen sukupuoleen, toisaalta liiton luonne on kuvattu kahden tasa-arvoisen osapuolen kumppanuudeksi, jossa etsitään ja opetellaan arjessa toteutuvaa rakkautta. Luominen muodostaa edelleen avioliiton pysyvän lähtökohdan, tasa-arvoinen kumppanuus sen nykyisen sisällön.

## 2. Toinen ulottuvuus

*Avioliitto on sopimus, parin keskinäisen aviotahdon ilmaisu*, heidän tahtonsa ja ehtojensa mukainen eli yksityinen.

Sekä kihlausta että vihkimistä koskevat kirkkomme dokumentit ovat säilyttäneet käsityksen, että kihlakumppanit solmivat avioliiton ja se perustuu perimältään heidän kahdenkeskiseen sopimukseensa. Vihittävä pari on kahdenkeskisellä sopimuksella luonut sen yksityisen ulottuvuuden, joka on avioliitolle välttämätön. Yksityisen sopimuksen luonne on ollut reformaatiosta nykyiseen luterilaiseen käsitykseen

saakka osa avioliittokäsitystä. Tämä näkyy myös vihkikaavassa, jossa vihittävien omalla henkilökohtaisella vastauksella on keskeinen rooli: se tekee vastaajasta kahdenkeskisen sopimuksen osapuolen. 'Tahdon' tuo nykyiseen vihkikaavaan mukanaan kihlauksen toiston ja vahvistuksen, mikä merkitsee aiotun avioliiton toteuttamista. Kirkollinen vihkiminen on yksityisen, kahdenkeskisen sopimuksen tuomista Jumalan eteen siunattavaksi ja seurakunnan esirukouksella vahvistettavaksi. Vihkimisessä yksityinen sopimus saa yhteisön eli seurakunnan tuen ja se muuttuu samalla yksityisestä julkiseksi - mitä 4. ulottuvuus tarkemmin kuvaa.

Kirkkojen jossain määrin erilaisten avioliittoteologioiden yksi yhteinen piirre löytyykin juuri kihlauksen ja kahdenkeskisyyden korostamisesta. Ortodoksisen kirkon käytäntö Suomessa on säilyttänyt kirkollisen kihlauksen, joka saatetaan liittää osaksi vihkitoitusta aivan samoin kuin luterilainen vihkikaava sisältää sekä muistuman kihlauksesta että avioliiton solmimisen.

Eriyisesti tämän toisen ulottuvuuden kohdalla on huomautettava, ettei se yksinään riitä avioliiton muodostamiseen, vaikka se on välttämätön. Parin keskinäinen avioliittosopimus eli kihlaus on lupaus myöhemmin toteutettavasta avioliittoon vihkimisestä ja se merkitsee ennen muuta vastuullista sitoutumista. Kihlauksen purkaminen on kuitenkin mahdollista niin sovittaessa ja se on eri asia kuin avioero.

*Avoliitto* merkitsee käytännössä hyvin erilaisia yhteiselämän muotoja. Toisinaan on kyse siitä, ettei mitään sopimusta sitoutumisesta ole tehty vaan pari on ajautunut vähitellen asumaan yhdessä. Joissain tapauksissa on tehty suullinen sopimus, jonka ehdot kuitenkin voivat vaihdella paljon väliaikaisesta sitoumuksesta elinikäiseen. Kihlaparin tekemää kahdenkeskistä sopimusta korostava ulottuvuus edellyttää kuitenkin sitoutumista ja lupautta avioliitosta. SELK on siksi suhtautunut avioliittoon hyvin varauksellisesti, vaikkakaan ei täysin kielteisesti. Sen mukaan kristityn tulee solmia avioliitto ja pyytää sille siunaus Jumalalta seurakunnan läsnä ollessa. Avioliiton alku kahdenkeskisenä sopimuksena luo välttämättömän perustan, mutta se ei yksistään riitä.

*Avioero* on SELK:n käsityksen mukaan itsessään Jumalan tahdon vastainen ratkaisu ja kuvaa kykenemättömyyttä pitää elinikäisyyden ihanteesta kiinni. Toisaalta avioeroa kuvataan kirkkomme dokumenteissa myös suhteen sisäisen dynamiikan mahdolliseksi vaiheeksi, johon on tultu ilman erillistä päätöstä. Avioliitto särkyä, se lakkaa toimimasta. Kun avioliitto on tosiasiallisesti päättynyt, avioeron toteuttaminen on

hyväksyttävä johtopäätös. Tässä tulkinnassa persoonallinen tunnesuhde on avioliiton keskeisin tekijä, jonka särkyminen särkee myös avioliiton.

*Uudelleen vihkiminen avioeron jälkeen* on mahdollista SELK:ssa. Sitä perustellaan uuden alkamisen mahdollisuudella ja anteeksiantamuksella, jonka katsotaan ulottuvan myös avioliittoon ja seksuaalietiikkaan. Avioliittojen määrää ei ole sinänsä rajoitettu. Toimituskeskustelussa papin velvollisuus on keskustella vihittävien kanssa siitä, mitä avioliitto on ja mitä Jumalan siunauksen pyytäminen sille merkitsee.

### 3. Kolmas ulottuvuus

Avioliitto on *hengellinen liitto, tunnustuksellinen*, kulttiin kuuluva, hengellisen yhteisön säädösten alainen eli ”kirkollinen asia”.

Tähän mennessä on jo käynyt ilmi, ettei kirkon käsitys avioliitosta rajoitu ainoastaan avioliiton hengelliseen tulkintaan, vaan se sisältää käsityksen avioliitosta yleisinhimillisenä oikeutena ja mahdollisuutena. Tosin nekin ulottuvuudet saavat perustelunsa luomisen teologiasta ja kolmiyhteisen Jumalan jatkuvasta työstä maailmassa. Tästä syystä kirkot ovat kussakin yhteiskunnassa toimineet aktiivisesti avioliiton ja perheen puolustamiseksi. Yhteiskunnan jäsenenä kristityt ja heidän yhteisönsä kantavat vastuutaan yhteisen elämän turvallisuuden ja oikeudenmukaisuuden puolesta.

Tämä kolmas ulottuvuus, avioliiton *hengellisen ja liturgisen tulkinnan* ulottuvuus, tuo parhaiten esille, miten kirkolla on oma, muusta yhteiskunnasta poikkeava käsitys avioliitosta. Se koskee erityisesti tulkintaa rakkaudesta. SELK:ssa avioliitto kuvataan rakkauskäsitykseen pohjautuvana. Rakkaus on lahja ja tehtävä. Lahjaan kuuluvat rakkauden eri muodot: vanhempien ja lasten välillä, puolisoitten välillä, ystävien kesken jne. Rakkauden lähde on Jumalan rakkaudessa, koska ”hän on ensin rakastanut meitä” (1 Joh 4:7-11). Ihmisen rakkaus heijastaa Jumalan rakkautta. Palvelevan agape -rakkauden merkitys on suuri: Kristuksen esimerkki palvelevasta ja uhrautuvasta rakkaudesta koskee myös avioliittoa. Aito rakkaus palvelee toisen parasta. Silti myös eroottinen, itselle haluava rakkaus on Jumalan luomaa ja tarkoittamaa ja sillä on oma, luovuttamaton tehtävänsä avioliitossa. Lisääntyminen ja lasten synnyttäminen sekä seksuaalisen läheisyyden ja yhteyden toteuttaminen ovat sen luonnollisia seurauksia.

Miehen ja naisen välinen rakkaus on Jumalan erityisen luomislahja. Se toteutuu parhaiten tasavertaisessa kumppanuudessa. Puolisot ovat lahja toisilleen. Jumala siunasi heidän yhteytensä jo luomisessa. Lahjasta seuraa tehtävä kantaa vastuuta, kasvaa rakkaudessa ja kasvattaa lapset kristillisesti. Vaikka SELK perustelee kristillisen kasvatuksen etupäässä kasteen antamalla tehtävällä, avioliittoon pohjautuva koti on kuitenkin se ensisijainen paikka, jossa kristillinen kasvatus toteutuu.

Kirkon rakkauskäsitys merkitsee kriittistä suhtautumista yksipuoliseen, romanttiseen rakkauskäsitykseen, joka ei riittävästi tuo esille rakkauden luonnetta tehtävänä ja kasvuaasteena. Yksilön onnentunnetta korostava näkemys rakkaudesta saattaa korostaa kumppanin tuomaa onnea vastuullisuuden ja sitoutumisen kustannuksella. Tästä syystä rakkautta ei pidetä ensisijaisesti tunteena, vaan lahjana ja tehtävänä.

Usko ja rakkaus liittyvät oleellisesti toisiinsa SELK:n rakkauskäsityksessä. Usko herättää halun rakastaa omasta vapaasta tahdosta ja mielellään. Uskon motivoiva ja vaikuttava rakkaus on kristillisen avioliiton erityispiirre, joka erottaa sen avioliitosta pelkästään yhteiskunnallisena instituutiona.

Avioliitto on instituutiona uskon suhteen sinänsä neutraali, mutta se on kristitylle kutsumus ja mahdollisuus elää uskon ja armon varassa. Kristillisen uskon vaikuttama elämäntulkinta näkee siinä Jumalan läsnäolon sekä hänen rakkautensa ja armonsa suomat mahdollisuudet. Tähän kuuluu myös avioliiton yhteisöllinen luonne. Avioliiton kirkollinen vihkiminen on paitsi siunauksen pyytämistä, myös avioliiton julkisuuden ja yhteisöllisyyden toteuttamista.

Kirkollisen vihkimisen katsotaan merkitsevän tunnustautumista Jumalan luomaan elämänjärjestykseen. Siinä merkityksessä se on myös seurakunnan jäsenyyttä vahvistava toimitus. Kristitty tekee avioliittolupauksensa seurakunnan läsnä ollessa luottaen Jumalaan ja tietoisena armon ja anteeksiantamuksen välttämättömyydestä. Tämä luterilainen käsitys pohjautuu Lutherin ajatukseen Jumalan kahdenlaisesta toiminnasta. Armon liittäminen avioliiton siunaukseen kuvaa, kuinka Jumala vaikuttaa luomassaan todellisuudessa sekä ulkoisen järjestyksen että armon ja evankeliumin välityksellä. Avioliitossa molemmat ulottuvuudet – sekä ulkoisen järjestyksen tuoma siunaus että Jumalan sanan tuoma siunaus – toteuttavat Jumalan tahtoa. Tässä merkityksessä elämä avioliitossa kuuluu sekä ulkoisen järjestyksen alueelle että armon ja evankeliumin alueelle.

Luterilaisessa teologiassa on Lutherista ja Melanchthonista lähtien tuotu esiin, että avioliiton sakramentaalisuudessa kyse on sakramentin määrittelystä. Sakramentti edellyttää Jumalan käskyä ja armon lupausta. Avioliittoa pidetään kyllä Jumalan säätämänä, mutta koska sillä ei ole itsessään armoa välittävää luonnetta, se jätettiin sakramenttien ulkopuolelle. Toisaalta Melanchthon toi esille, että "varsinaisten sakramenttien" – kasteen, ehtoollisen ja parannuksen - lisäksi sakramenteiksi voitaisiin nimittää myös niitä toimituksia, jotka ovat Jumalan säätämiä ilman armon lupausta.

Sakramenttien yhteydessä on kyse nimenomaan pelastavasta ja anteeksiantavasta armosta. Luther kuitenkin kuvaa armon tarvetta ja merkitystä osana avioliiton muodostumista ja arkea: ilman armoa ei voi vastustaa syntiä, säilyttää avioliittoa puhtaana eikä elää iloiten ja rauhassa. Tässä mielessä armo on avioliitossa välttämätön. Silloin se vaikuttaa luomisjärjestyksen eikä pelkästään Jeesuksen asetuksen perusteella, koska Jeesuksen katsotaan vahvistaneen avioliiton luomisjärjestyksenä. Juuri tässä mielessä avioliitto on kristitylle pyhä, ja se pyhitetään sanalla ja rukouksella.

Suomen ortodoksisen ja luterilaisen kirkon välisessä dialogissa on julkaistu asiakirja, joka kuvaa ortodoksisen käsityksen avioliitosta sakramenttina perustuvan myös kirkon jäsenyyteen ja eukaristiseen yhteyteen puolisoitten välillä sekä theosis tapahtumaan, joka toteutuu rakkauden muovatessa puolisoa Jumalan kuvaksi. Itse asiassa tämä kuvaus tulee hyvin lähelle luterilaisen teologian käsitystä. Vaikka kirkollinen avioliittoon vihkiminen tai avioliitto sinänsä ei ole luterilaisessa teologiassa sakramentti, elämä kirkon sakramentaalisessa yhteydessä pyhittää myös avioliiton ja tekee siitä kristillisen avioliiton. Voimme todeta, että ekumeenisessa tarkastelussa sakramenttien lukumäärä ei yksistään riitä kuvaamaan avioliitolle annettua merkitystä.

Kirkon jäsenyyden ja rippikoulun käyminen ovat kirkollisen vihkimisen edellytyksiä SELK:ssa. Myös muiden kristillisten kirkkojen jäsenyyden suo oikeuden kirkolliseen vihkimiseen, mikäli toinen vihittävistä kuuluu SELK:oon.

*Avioliiton siunaaminen* on mahdollista silloin, kun avioliitto on solmittu muun kuin oman kirkkomme järjestyksen mukaan. Tämä menettely on sopusoinnussa avioliiton luomisteologisen perustelun kanssa, joka tunnustaa myös maallisen viranomaisen solmitut avioliitot oikeiksi. Kirkollinen siunaus suodaan sitä pyytävälle.

## 4. Neljäs olottuvuus

Avioliitto on *sosiaalinen säätö*, valtion lainsäädännön asia omaisuuden ja perimyksen suhteen sekä yhteisön odotusten ja vaatimusten säätelemä eli julkinen ja juridinen.

SELK pitää oleellisena myös tätä neljättä olottuvuutta, jonka yhteiskunta hoitaa lainsäädännön kautta. Se tuo esille avioliiton osana yhteiskunnan ulkoista järjestystä, jonka tehtävä on turvata perheen ihmisuhteet ja lasten kehitys. Kirkkomme käsityksen mukaan yhteiskunnan toiminta lainsäädännössä on osa Jumalan toimintaa, jolla hän suojaa elämää ja rajoittaa pahan vaikutusta. Suomessa on pitkä traditio, jossa yhteiskunnan lainsäädäntöä valmisteltaessa pyydetään avioliittoa ja perhettä koskeissa kysymyksissä myös kirkon lausunto. Tämä yhteistyö kuvaa, kuinka kirkko tunnustaa yhteiskunnan avioliiton hallinnoijaksi ja tukee omalla toiminnallaan tätä yhteiskunnan tehtävää. Omissa lausunnoissaan kirkko tuo esille avioliiton ja perheen tulkintoja, jotka nousevat kristillisestä ihmisluvasta ja kirkon teologisesta perinteestä. Kirkkomme on lausunnoissaan vedonnut mm. yhteisölliseen kokonaisuuteen, jonka tulee olla tärkeämpi kuin yksilöiden muuttuvat tarpeet ja toiveet. Avioliiton suosittuimmuusasemaa pidetään perusteltuna yhteiskunnan jatkuvuuden sekä lasten tasapainoisen kehityksen ja kasvatuksen vuoksi. Avioliitto on yhteiskunnan monista muutoksista huolimatta edelleen seksuaalisuuden valtauma ja siksi se tarvitsee lainsäädännön suojan. Kirkon lausunnoissa on kritisoitu myös avioliiton tulkintoja, jotka tekevät siitä liiaksi kahdenkeskisen olottuvuuden. Käyttämäni Witten malli tuo esille itse asiassa saman asian toisessa muodossa: avioliittoa koskevassa keskustelussa on oleellista liittää siihen nämä neljä olottuvuutta, jotta kahdenkeskisyys ei ohita yhteisöllisyyttä tai avioliiton sopimuksenvarainen sisältö lainsäädännössä sen luonnetta luonnollisena instituutiona.

Julkisuus ja yhteisöllisyys ovat olleet pysyviä avioliiton ominaisuuksia sekä useimpien yhteiskuntien että kirkkojen tulkinnoissa. Tämän olottuvuuden esillä pitäminen on nähty sekä yhteiskunnan edun että kristillisen ihmiskäsityksen mukaisena. Avioliitossa kaksi sukua liittyvät yhteen. Yhteisö voi auttaa perheitä pysymään koossa ja tukea avioliittoja. Yhteiskunnassa järjestetty perhetyö, perheasiain neuvonta ja sovittelu ovat osa tämän yhteisöllisen tuen toteutumista. Siinäkin yhteiskunta ja kirkko tekevät laajaa yhteistyötä.

Avioliittoa koskevan lainsäädännön yksi tehtävä on suoda taloudellinen turva muutostilanteissa. Se kos-



kee avioeroa, kuolemaa ja perimystä. SELK näkee tämän perinteisen, avioliiton yhteiskunnallisen ulottuvuuden välttämättömänä. Ulkoinen järjestys ja turva sekä oikeudenmukaisuus ovat osa Jumalan toimintaa maailmassa.

Suomalaisessa yhteiskunnassa on vaadittu 2000-luvulla yhä selkeämmin tasa-arvoista kohtelua myös seksuaalivähemmistöille. Sen johdosta maaliskuun alussa 2002 Suomessa astui voimaan eduskunnan hyväksymä laki rekisteröidystä parisuhteesta, joka loi homoseksuaaleille mahdollisuuden rekisteröidä parisuhteensa ja tulla perhelainsäädännön piiriin. Kirkolliskokous käsitteli yhteiskunnan lainsäädännön muutosta samana vuonna ja perustevaliokunta laati kirkon kannasta mietinnön. Valiokunta ilmaisi yksimielisyytensä siitä, että miehen ja naisen välinen avioliitto on parisuhteen muoto, jota kirkko pyrkii erityisesti tukemaan. Elinikäinen avioliitto on ihanne, joka toteutuessaan on hyvä ja turvallinen aviopuolisoiden, lasten ja yhteiskunnan kannalta. Samalla valiokunta painotti, että kirkossa tulee olla tilaa yksin eläville, eronneille ja homoseksuaalisen taipumuksen omaaville. Valiokunta totesi myös, että kirkko rukoilee kaikkien ihmisten puolesta ja että jokaiselle ihmiselle voidaan pyytää Jumalan siunausta. Kirkon tulee vastustaa kaikkea väkivaltaa ja syrjintää, joka kohdistuu seksuaalisiin vähemmistöihin.

Mietinnön jälkeen kirkolliskokous päätti pyytää piispainkokoukselta kannanottoa asiaan. Piispainkokouksen mukaan SELK:ssa ei tule toteuttaa asian johdosta tehtyjä aloitteita eli virkakieltoa homoseksuaaleille tai toisaalta uuden toimituksen laatimista parisuhteensa rekisteröineille. Piispainkokous ei ottanut yhteistä kantaa parisuhteensa rekisteröineiden mahdollisuuksiin toimia kirkon työntekijänä, mutta totesi asian oikeudellisen nykytilan. Olemassa olevan lainsäädännön mukaan rekisteröidyn parisuhteen solmiminen ei ole este kirkon työlle.

Piispainkokouksen mukaan pastoraalisen kohtaamisen piiriin voi kuulua rukous parisuhteensa rekisteröineiden kanssa ja heidän puolestaan. Rukouksessa voidaan käyttää olemassa olevaa, kirkon hengelliseen rukousperinteeseen sisältyvää aineistoa. Rukouksessa pyydetään Jumalan huolenpitoa ja johdatusta, voimaa kunnioittaa toista ja etsiä Jumalan tahtoa. Rukouksen yhteydessä voidaan lukea Jumalan sanaa. Rukous voidaan toteuttaa yksityisesti tai yhteisöllisesti siten kuin asianomaiset yhdessä sopivat. Tällainen esirukous ei muuta kirkon opetusta avioliitosta, eikä sitä varten tarvita erityistä toimituskaavaa kirkkokäsikirjaan. Koska kyse ei ole avioliittoon rinnastettavan parisuh-

teen siunaamisesta, siinä ei käytetä avioliittoon vihkimiseen tai sen siunaamiseen kuuluvia osia.

Näiden piispainkokouksen kannanottojen jälkeen kirkolliskokouksen perustevaliokunta määritteli SELK:n käsityksen avioliitosta seuraavasti:

”Perustevaliokunta pitää lähtökohtanaan Raamatussa ja kirkon tunnustuskirjoissa ilmaistua avioliittokäsitystä. Kirkon uskon mukaan avioliitto on Jumalan luomistyössä asettama yhden miehen ja yhden naisen liitto. Käsitys perustuu Raamatun alkukertomuksille (1.Moos. 1:27-28; 2:18-25) ja Jeesuksen vahvistukselle evankeliumeissa (Matt. 19:4-6; Mark. 10:6-9). Miehen ja naisen välinen avioliitto ja siinä toteutuva rakkaus ovat Raamatussa ja kirkon perinteessä myös Kristuksen ja kirkon välisen rakkaussuhteen kuva (Ef. 5:25-31). Samalla katsotaan, että avioliiton ulkopuoliset suhteet (1. Kor. 6:12-20) ja moniavioisuus (1. Kor. 7:2, 1. Tim. 3:2) ovat ristiriidassa miehen ja vaimon välisen aviorakkauden kanssa. Raamattu kutsuu mieheksi ja naiseksi luotua ihmistä Jumalan kuvaksi (1. Moos. 1:27): ”Ja Jumala loi ihmisen kuvakseen, Jumalan kuvaksi hän hänet loi, mieheksi ja naiseksi hän loi heidät.” Kristillinen kirkko on katsonut, että ihmisen luominen suhteessa olevaksi olennoksi heijastaa osaltaan Jumalan omaa olemusta, Pyhän Kolminaisuuden persoonien välistä rakkautta ja yhteistyötä.” Sen lisäksi todettiin mm.: ”Viimeaikaisessa keskustelussa on esitetty ehdotus ns. sukupuolineutraalista avioliittolaista. Perustevaliokunta katsoo, ettei kirkko voi tältä osin muuttaa omaa avioliittokäsitystään, joka kuuluu sen uskonkäsitykseen ja ihmiskuvaan.” Näin ollen SELK:ssa on haluttu säilyttää kristillinen käsitys avioliitosta ennallaan ja vastata kysymyksen homoseksuaalisuudesta erikseen, lähimmäisenrakkauden pohjalta.

”Perustevaliokunta on yhtä mieltä piispainkokouksen kanssa: täysi ihmisyyys ei riipu yhteiskunnallisesta asemasta, saavutuksista, hyödyllisyydestä, rodusta eikä myöskään seksuaalisesta suuntautumisesta tai perhemuodosta. Jokaisella ihmisellä on arvo ja häntä on kohdeltava inhimillisesti, koska hän on Jumalan luoma. Yhtäläisesti kirkko pitää kaikkia ihmisiä synnin alle joutuneina ja Kristuksen lunastustyötä tarvitsevina, ja kutsuu kaikkia hengelliseen yhteyteensä. Kirkossa on tilaa perheille, yksineläville ja eronneille, seksuaalisesta suuntautumisesta riippumatta. Kirkko ja yksittäiset kristityt eivät ole aina kyenneet toteuttamaan lähimmäisenrakkauden vaatimusta, eivät myöskään suhtautumisessaan homoseksuaaleihin. Perustevaliokunta korostaa, että homoseksuaalien tarkoituksellinen loukkaaminen sanoin tai teoin on vastoin lähimmäisenrakkauden periaatetta. Kaikkia

ihmisiä tulee kohdella kunnioitavasti ja heihin tulee suhtautua avoimesti ilman leimaamista tai eristämistä.”

Perustevaliokunta toteaa, että vaikka kirkossa valitsee laaja yksimielisyys kristillisestä avioliittokäsituksesta sekä kaikkien ihmisten ihmisarvosta ja lähimmäisenrakkauden periaatteesta, rekisteröityihin parisuhteisiin suhtautumisesta on olemassa vastakkaisia teologisia tulkintoja. Lisäksi todetaan, että ”tämä perustevaliokunnan mietintö ei muuta kirkon oppia avioliitosta eikä jokaisen ihmisen luovuttamattomasta arvosta.”

Piispainkokous antoi 2010 tarkemmat ohjeet, millä tavoin rukoushetki tulee toteuttaa rekisteröidyssä

parisuhteessa elävien kanssa. Tällaisessa rukouksessa ei ole kyse avioliittoon rinnastettavan parisuhteen siunaamisesta. Siinä ei käytetä avioliiton vihkimiseen tai sen siunaamiseen kuuluvia erityisiä osia (esimerkiksi kysymykset, lupaukset, sormusten vaihto, puolisoiksi julistaminen, liiton siunaaminen).

Suomessa astuu vuonna 2017 voimaan ”Laki tasa-arvoisesta avioliitosta”, joka mahdollistaa samaa sukupuolta olevien pariin vihkimiseen siviiliavioliittoon. Yhteiskunnan ja kirkon käsitykset avioliitosta etäännyvät tuolloin kauemmaksi toisistaan kuin vuosisatoihin aikaisemmin. Keskustelu SELK:ssa jatkuu siitä, millaisia muutoksia uusi tilanne aiheuttaa kirkon käytännöissä.

## Kirjallisuus

### KATEKISMUS

1999 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kristinoppi. Helsinki.

### KIRKOLLISTEN TOIMITUSTEN KIRJA

2004 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja, osa 1. Helsinki.

PVKM 4/2010: Kirkolliskokouksen Perustevaliokunnan mietintö 4/2010

PeVL 15/2001: Suomen eduskunnan perustuslakivaliokunnan mietintö 15/2001

### RAKKAUDEN LAHJA: PIISPOJEN KANNANOTTO PERHEESTÄ, AVIOLIITOSTA JA SEKSUAALISUUDESTA

2008 Helsinki.

### WITTE, JOHN JR.

1997 From Sacrament to Contract. Marriage, Religion and Law in the Western Trad. Louisville.

2002 The Meanings of Marriage. In: First things 126.

### YLI-OPAS, ANTTI

2010 Avioliiton teologia Englannin kirkossa ja Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa vuosina 1963–2006. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 112. Tampere.

# Liturgical aspects of marriage

*Hieromonks Cyril and  
Methodius Zinkovskiy*

---

Holy Matrimony is one of the main Sacraments of the Holy Orthodox Church in which a man and a woman are united in the name and by the grace of the Most Holy Trinity. The blessing upon their conjugal union is bestowed from God the Father via our Lord and Brother by flesh Jesus Christ and accomplished in the Holy Spirit acting vitally and at the same time humbly within the Church. God's grace is imparted to them to live together in His love, mutually fulfilling and perfecting each other as human persons reflecting in themselves the eternal perfection and harmony of Love among the Divine Persons of the Holy Trinity.

The teaching of Christ on the essence of marriage is derived from the words of synoptic Evangelists – *Matthew. 19. 4-6. Mark. 10. 7-9.*

“Have you not read that at the beginning the Creator made them male and female?”

“For this reason a man will leave his father and mother and be united to his wife, and the two will become one flesh”

“So they *are* no longer two, but one. Therefore, what God has joined together, let no one separate”

In both evidences by Matthew and Mark, Jesus appeals to God's initial and mystical will in creation of humankind. He builds upon the narratives in which male and female are created together [Genesis 1:27] and for one another.[2:24]. Thus Jesus takes a firm stand on the presence of marriage in the original will of God.

Apostle Paul employs the symbol of marriage not only to describe the mysteries of the kingdom of God, but also to define the nature of the Christian Church. He undertakes Christian theological development of the Old Testament ideas on marriage, drawing a close parallel between Matrimony and the relationship of Love between God the Highest and His people. He clearly sees the Church to be the Bride and Christ to be her long-expected and much-beloved Bridegroom.

Thus in the 5-th chapter of the epistle to the Ephesians we read:

20 Giving thanks always for all things unto God and the Father in the name of our Lord Jesus Christ;

21 Submitting yourselves one to another in the fear of God.

22 Wives, submit yourselves unto your own husbands, as unto the Lord.

23 For the husband is the head of the wife, even as Christ is the head of the church: and he is the saviour of the body.

24 Therefore as the church is subject unto Christ, so *let* the wives *be* to their own husbands in every thing.

25 Husbands, love your wives, even as Christ also loved the church, and gave himself for it;

We should underline that exactly this fragment is read at the Eastern Orthodox sacrament of Wedding where the Apostle regards the Marriage not as an earthly necessity like in I Corinthians, 7, but as an icon of the unspeakable union between Christ and the Church. Although marriage was being used in the Old Testament as an image of the union between the God and His people (Hosea, Ezekiel etc.), but this union was constantly being broken due to the various treasons committed by Israel. Now, Apostle Paul speaks about the eternal and unbreakable union of Christ and His Church, which is based on the fact of the Incarnation and eternal Redemption of the humankind by Christ:

“Husbands, love your wives, even as Christ also loved the Church, and gave Himself for it; That he might sanctify and cleanse it with the washing of water by the word” (Eph 5:25-26)

Apostolic words depicting Christ giving Himself for the sake of the Church (in Greek the Church is feminine - ἐκκλησία) reflect here not only the kenotic nature of Christ's service to the humankind but also

the kenotic nature of personal relationship within the Christian marriage.

St. Jerome says: "As the union of Christ and Church is holy, so the unification of a husband and a wife is holy"<sup>1</sup>. Holyness is no longer just a kind of special exclusivity as in the Old Testament but a place (topos) of revelation of another type of being (tropos) realized in kenotic personal love.

Interpreting this piece of the Epistle to the Ephesians, St. John the Chrysostom addresses the husband: "You should be patient to your wife, because Christ loved the Church, when she was dirty and unclean and He washed her with His blood. (St. John The Chrysostomus. Exegesis in the Ephesians). The same idea is unraveled in the Revelation: "And there came unto me one of the seven angels which had the seven vials full of the seven last plagues, and talked with me, saying, Come hither, I will shew thee the bride, the Lamb's wife...: and her light was like unto a stone most precious, even like a jasper stone, clear as crystal" (Rev. 21, 9-11).

One of the liturgical principles professed by the Orthodox Church is that the adorable heavenly archetype is at the same time achievable and not simply can but rather should render help in transforming human relationship. We clearly see the difference between the positions of woman and man in marriage. Women should love respectfully their husbands (she reveres her husband φοβεῖτο τὸν ἄνδρα) as the Church loves and reveres Christ. Men, on their side, should love their wives with such tremendous self-sacrificing love which is similar to that of Christ totally and permanently sacrificing Himself for the sake of the Church.

The Holy Scripture, including Jesus' well-known teaching that "the two will become one flesh" (Mark 10:8), suggest that the marriage bond has a spiritual meaning different from that of most earthly relationships. Eschatological dimension of the wedding sacrament implies that God will bring to fulfillment the mysterious qualities of Christian marriage in heaven just as He starts this process on earth. Of course one has to wait and hopefully see what forms this relationship will take in the eternal age to come.

## Historical aspects of Christian marriage

The early fathers of the Church especially stress the necessity of the marriage "in the Lord" - ἐν τῷ Κυρίῳ. According to St. Ignatius of Antioch, it is possible only according to the blessing of the bishop. At first, the old Roman pagan rite was used by Christians, although slightly modified. The first detailed account of a Christian wedding in the West dates back to the IX century. But the history of the wedding sacrament in the East is much richer and more interesting. Fr. Michael Zheltov dates back Orthodox Wedding rites down to the V-th century. He traces two traditions - this of Jerusalem and that of Antioch, noting that they greatly influenced<sup>2</sup> the present Orthodox rite of Wedding.

## Betrothal

The Mystery of marriage of the Holy Orthodox Church is steeped in ritual. Each of the acts has special symbolic meaning and significance.

The Orthodox sacrament of marriage is unique in many ways. A notable aspect of the Orthodox marriage is that the bride and groom do not exchange vows as in Western tradition; instead it is their presence before Christ with and through the priest and the congregation prayer that signifies their wish to be joined and to accept Christ into their new home.

The priest asks the bridegroom whether he has a good and voluntary wish to marry this particular servant-maid of God, whom he sees in front of himself. The same question is posed before the bride. Personal will, not constrained by any influences, or persons, or circumstances is extremely important for the sanctification of the marriage by God, as in the case of the Baptism and of the Eucharist.

In the contemporary Orthodox practice, the wedding ceremony is actually two services in one. The first, which is the briefer of the two, is the Service of Betrothal, during which the rings are blessed and exchanged. The second, the Service of Crowning, is longer and includes many prayers offered for the couple, the crowning of the bride and groom in marriage, sharing of the common cup and the celebrational procession around the Gospel.

1 Cl. 0591 ad Ephesios. 3. 564.

2 Mihail Zheltov. Brak// Pravoslavnyaya Encylopedia [Michael Zheltov. Marriage. Orthodox Encyclopedia]

## The Rings

The Rite of Betrothal, in which the wedding rings are exchanged, is a rite of commitment and devotion to one another. Now the two rings are used to signify equality of the bride and the bridegroom. But the Orthodox Typicon stipulates that one ring should be golden and another silver one. It is very notable, for the gold symbolizes the Sun and the silver stands for the Moon. We see here the idea of wife becoming the glory of her husband, reflecting and shining with his personal light. But the most interesting thing here is that eventually the golden ring should remain on the finger of the bride, for it is a gift of the bridegroom. The gold is the symbol of God and in Christian tradition especially of the Son of God. This underlines that the love of husband towards his wife should be similar to that of Christ to the Church.

The rings, of course, are the symbol of betrothal and their exchange signifies that in married life the weaknesses of the one partner will be compensated for by the strength of the other, the imperfections of one should be complemented by the perfections of the other. By himself each of the newly-betrothed is incomplete. It is together that they are gradually made perfect in faith and divine love. Thus the exchange of rings gives expression to the fact that the spouses in marriage will constantly be complementing each other. Each will be perichoretically enriched by the union.

The ring is also a symbol of eternity having no end. It is also a pledge (ἁραβών) of grace of the Holy Spirit, a call for immortality and power. So betrothal has also a Pneumatological meaning as well as the Christological one..

Let us cite here the words from the prayer of betrothal: "Power was given to Joseph in Egypt through the ring. Daniel was glorified in Babylonian country, truth of Tamar appeared through the ring. Our Heavenly Father was generous for His Son with the ring. For He says: Give the ring onto his right hand..." The symbolism of right hand is also connected with that of power and strength.

"Thy right hand, oh Lord, armed Moses in the Red Sea..."

Finally, the ring is a symbol of union. "Christ gathers distant things and settles the union of love"<sup>3</sup>. We see here the first call for the two representatives of Adam's kin towards the total victory over the sinful separation, which divides humankind. So the marriage is seen through the liturgical practice of the Orthodox Church as an ecclesiological action, helping to remedy humankind from painful decomposition.

## The Wedding

The marriage service in the Orthodox Church begins with the glorification of the Holy Trinity, which start every sacrament of the Church: "Blessed is the Kingdom, of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, now and ever and unto the ages of ages". This exclamation emphasizes the deepest meaning and the goal of marriage as eventual deification.

New Testament shifts the focus of marriage from the Old Testament primary purpose of producing children and continuing of the earthly activities to the purpose of providing a way for human beings to save their souls via reflecting in themselves of the mode of life of the Holy Trinity, consisting in the mystery of personal unity and communication.

The orthodox rite gives multiple symbols of the unity of the spouses and of their difference at the same time. We saw this clearly in the rings exchange but this line continues through the whole service of Matrimony.

Trinitarian perspective is coupled by the Christological one. We see clear symbols of martyrdom and the Cross in the prayers and symbolic actions of the sacrament:

"Save them, o our Lord and God, as thou hast saved Three Holy Children from fire, having sent them dew from heavens and let descend to them the glory which had blessed Helen, when she found the Precious Cross. Remember them, oh our Lord the God, as thou remembered holy forty martyrs, having sent them crowns from heavens".

We know that the 40 martyrs suffered in 319. They were made to stand in Sebastian lake during freezey

night. And while they were tolerating frost and cold, the crowns appeared over their heads. So if the husband and wife endure the cold of life for the sake and with help of Christ, keeping the warmth of faith in their hearts, they will be crowned by Christ himself.

The second prayer contains the idea of eternity of marriage in its spiritual meaning:

“And having pleased Thee let them shine like stars in heaven in Thee, our Lord Jesus Christ”.

So the bridegroom and the bride, if they live Christian life, will shine together with light of Christ in future Kingdom of God.

## The Joining of the Right Hands

The right hand of the bride and the groom are joined when the priest reads the prayer that beseeches God to “join Thy servants, unite them in one mind and one flesh”. The hands are kept joined throughout the service to symbolize the “oneness” of the couple.

## The Crowning

The “Crowning” in which crowns or wreaths [customs vary] are placed on or held above the heads of the bride and groom. This signifies that in marriage there is a certain amount of sacrifice, especially in the balance of “giving and taking”. It also signifies that in a certain respect the bride and groom become the “king and queen” of their own “kingdom,” or family, which is an integral part of the Kingdom of God.

The service of the Crowning, which follows, is the climax of the Wedding service. The crowns are signs of the glory and honor with which God crowns them during the Mystery. The groom and the bride are crowned as the king and queen of their own little kingdom, the home - domestic church, which they will rule with fear of God, wisdom, justice and integrity. When the crowning takes place the priest, taking the crowns and holding them above the couple, says: “The servants of God, (names), are crowned in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit”. The crowns used in the Orthodox wedding service refer to the crowns of martyrdom since every true marriage involves immeasurable self-sacrifice on both sides.

After the Crowning the above mentioned text from the Epistle to the Ephesians is read. And then the priest

reads the text from Gospel of John, depicting the presence of Christ at the marriage in Cana of Galilee.

Fathers of the Church (St. John the Chrysostomus, St. Cyril of Alexandria, St. Romanos the Melodist) regard this text as a symbol of Crucifixion. Wine symbolizes the Blood of Christ, the Hour of Christ is that of His passion but also of glorification. So we see here how water of usual human life is transformed in a mystery of Christ, in unspeakable union between the God and the Man, in the mystery of Redemption and the Salvation, in the Eternal Eucharist. It is closely connected with the rite of the Common Cup, which reminds the previous common Eucharist, as the main sacrament of Wedding in the ancient Church. The sharing of a common cup of wine, which signifies that in marriage all things are shared equally. In Cana of Galilee Christ converted the water into wine and gave of it to the newlyweds, in remembrance of this blessing, wine is given to the couple. This is the “common cup” of better life denoting the mutual sharing of joy and sorrow, the token of a life of harmony. The drinking of wine from the common cup serves to impress upon the couple that from that moment on they will share everything in life, joys as well as sorrows, and that they are to “bear one another’s burdens.” Their joys will be doubled and their sorrows halved because they will be shared.

## The Wedding Procession

The procession around the sacramental table, during which the priest leads the couple three times, symbolizes their first steps together as husband and wife. The way is symbolized by the circle at the center of which are the Gospel and the Cross of our Lord. This expresses the fact that the way of Christian living is a perfect orbit around the center of life who is Jesus Christ, our Lord. During this walk around the table a hymn is sung dedicated to the Holy Martyrs, reminding the newly married couple of the sacrificial love they are to have for each other in marriage - a love that seeks not its own but is willing to sacrifice its all for the one loved.

The Wedding is not simply an exchange of vows or a contract but a Sacrament of the Church, which as all other Sacraments unites us with Christ. The newly married couple is not just united to each other but joined together with Christ and His Holy Church. It is not a private affair but one witnessed by the Church as the Body of Christ bringing them in closer communion

with all. Through marriage their lives are transfigured as together they seek salvation in this world<sup>4</sup>.

---

4 Fr. John Meyendorf. *Marriage. An Orthodox Perspective*. N.Y., 2000.



# Nykyisten ihmisluontoa ja ihmisen kutsumusta koskevien näkemysten haaste

Jaana Hallamaa

Helmikuun lopussa 2014 kansainväliset uutistoimitukset raportoivat Ugandan säätämästä laista, jonka mukaan homoseksuaalisuuden harjoittamisesta voidaan tuomita elinkautisrangaistus. Lainsäädäntöprosessin kuluessa rangaistusasteikkoa lievennettiin kansainvälisen painostuksen vuoksi: alkuperäisen ehdotuksen mukaan joistakin homoseksuaalisuuden harjoittamisen muodoista olisi langetettu kuolemanrangaistus.<sup>1</sup>

Ugandan parlamentin säätämä laki herätti ankaraa kritiikkiä etenkin länsimaissa,<sup>2</sup> mutta ratkaisulla oli myös ymmärtäjiä. Perusteeksi esitettiin, että laki suojelee nuorisoa, varjelee kristillisiä arvoja ja tukee afrikkalaista kulttuuria vierailta vaikutteilta. Suomesakin laki synnytti jonkin verran keskustelua etenkin verkossa. Lain säätämistä pidettiin ymmärrettävänä siltä kannalta, että mieleltään terve ihminen tuntee kammaa tai inhoa homoseksuaalisia tekoja kohtaan ja kokee homoseksuaalisuuden olevan luonnotonta. Keskustelijoiden mukaan inho homoseksuaalisuutta kohtaan perustuu ihmisen biologiaan ja ihmiselle luontaiseen psykologiaan.<sup>3</sup>

## 1. Aikamme antropologinen keskustelu

Ugandan homoseksuaalisuutta koskevan lainsäädännön herättämä debatti on yksi esimerkki aikamme antropologisesta keskustelusta. Vaikka homoseksua-

alisuutta ja erilaisia muita, yksiavioisesta heteroseksuaalisuudesta poikkeavia seksuaalisuuden muotoja on tutkimusten mukaan esiintynyt kaikkina aikoina ja esiintyy kaikissa yhteiskunnissa, monet pitävät homoseksuaalisuutta erityisesti oman aikamme tyypillisesti länsimaisena ilmiönä.<sup>4</sup> Myös monissa Afrikan maissa homoseksuaalisuus mielletään länsimaiseksi, afrikkalaiselle perinteelle ja elämänmuodolle vieraaksi suuntaukseksi, jota vastaan on kamppailtava myös rikoslain avulla.<sup>5</sup>

Homoseksuaalisuus on vain yksi sukupuolisuuden ilmenemismuoto. Homoseksuaalista suuntausta edustavien ihmisten aktivoitua 1960-luvulta alkaen poliittisesti erityisesti Yhdysvalloissa ja Länsi-Euroopassa, myös muut sukupuolivähemmistöt ovat astuneet julkisuuteen. Ihmiset eivät enää halua piilotella kaapissa, niin kuin sanonta kuuluu, vaan elää yhteisössä avoimesti omana itsenään.<sup>6</sup>

Sukupuolisuutta sivuava poliittinen keskustelu koskee usein ennen muuta seksuaalivähemmistöjen oikeuksia ja yhteiskunnallista asemaa, mutta viimeaikaisissa puheenvuoroissa on kyseenalaistettu myös koko sukupuolijärjestelmä. Ihmisten jakaminen miehiksi ja naisiksi ei perustu yksiselitteisiin biologisiin faktoihin vaan yhteisöllisesti ylläpidettyihin merkitysjärjestelmiin.<sup>7</sup> Geneettinen, hormonaalinen ja fysiologinen sukupuoli ovat ennemminkin jatkumo, jonka eri kohtiin ihmiset asettuvat, ei ihmiset kahteen toisis-

1 Homoseksuaalisuuden harjoittaminen oli vuoden 2014 alkupuolella laitonta 38 Afrikan valtiossa. Ugandassa uusi laki ankaroihti homoseksuaalisuudesta langetettavia rangaistuksia. <http://edition.cnn.com/2014/02/24/world/africa/uganda-anti-gay-bill/>

2 Ks. keskustelusta mm. [http://en.wikipedia.org/wiki/Uganda\\_Anti-Homosexuality\\_Act,\\_2014](http://en.wikipedia.org/wiki/Uganda_Anti-Homosexuality_Act,_2014).

3 Ks. esim. <http://www.kotimaa24.fi/artikkeli/dokumentaristi-yhdysvaltalaiset-evangelikaalit-ajovat-homolakia-ugandaan/comment-page-2/#comments>.

4 Niemeläinen, Jussi "Näin venäläiset sen näkevät." HS 18.5.2014, C8-9.

5 Ugandan lainsäädännöllistä linjaa puolustanut presidentti Musevi ilmoitti homoseksuaalisuudesta säädettyjen rangaistusten koventamisen olevan vastaus länsimaissa rehottavalle sukupuoliselle hillittömyydelle. <http://edition.cnn.com/2014/02/24/world/africa/uganda-anti-gay-bill/>. Lain säätämisen jälkeen hyökkäykset seksuaalivähemmistöjä vastaan ovat yleistyneet ja raastuneet <http://www.amnesty.org/en/news/uganda-anti-homosexuality-act-prompts-arrests-attacks-evictions-flight-2014-05-15>.

6 [http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J137v08n02\\_01#U3R47hBa2Ds](http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J137v08n02_01#U3R47hBa2Ds)

7 McLaren, *Feminism, Foucault, and embodied subjectivity*. Albany, NY: State University of New York Press, 2002.

taan poikkeavaan luokkaan erotteleva tiukka dikotomia.<sup>8</sup> Sosiaalinen ja kulttuurinen sukupuoli-jako, jonka eurooppalaiseen kulttuuriperintöön pohjautuvat yhteiskunnat ovat hyväksyneet ihmisten luokitteluperusteeksi ja joka ulottuu lähes kaikille elämänelueille, on historian kuluessa muotoutunut ja muokkautunut sosiaalinen konstruktio eikä todellisuuden muuttumattomiin tosiasioihin pohjautuva fakta.<sup>9</sup> Australia on ensimmäisenä valtiona maailmassa antanut kansalaisilleen mahdollisuuden olla määrittelemättä itseään mies-nais-erottelun mukaan henkilöllisyyden todistavassa asiakirjassa.<sup>10</sup>

Homoseksuaalien kokoontumis- ja näyttäytymispaikeksi viime vuosien kuluessa muodostuneen Eurovision laulukilpailun voitti vuoden 2014 toukokuussa yllivoimaisesti Itävallan edustaja Conchita Wurst, parrakas *drag queen*, naisen juhlaatteisiin pukeutunut mies. Conchita Wurst poikkeava aikaisemmista viihdekuningattarina esiintyneistä miehistä siinä, että hän ei ole pyrkinyt peittämään olevansa mies eikä muokkaamaan vartaloaan. Hän on sen sijaan yhdistänyt ulkonäköössään tyypillisesti joko pelkästään naiseen tai pelkästään miehiin liitettyjä piirteitä. Koska loppukilpailu ratkeaa Eurovisio-organisaation jäsenmaiden asukkaiden äänestyksellä, voitto tulkittiin laajasti osoitukseksi eurooppalaisesta suvaitsevuudesta.<sup>11</sup>

Sukupuolisuutta ja sen luonnetta koskeva keskustelu on yhdistetty – ei vain suvaitsevuuteen vaan – myös moraalittomuuteen ja seksuaaliseen holtittomuuteen.<sup>12</sup> Sukupuolista monimuotoisuutta ei tulkita vapautumiseksi ulkoa asetetuista pakoista vaan sitä pidetään lopun aikojen merkinä, joka ilmentää erityisesti länsimaisten yhteiskuntien moraalista rappiota ja keskittymistä halujen tyydyttämiseen, sekä osoituksena kaupallisesti ohjatusta, nautintahakui-

sesta elämänmuodosta.<sup>13</sup> Äärimmäisenä esimerkkinä tällaisesta ajattelusta voidaan pitää islamistisen Boko Haram -liikkeen toimintaa Nigeriassa.<sup>14</sup> Länsimaisen elämäntavan arvostelijat tulkitsevat seksuaalisen monimuotoisuuden osoittavan, kuinka elämän syvät merkitykset, korkeat päämäärät ja ihanteellisuus ovat korvautuneet yksilölähtöisellä identiteetin etsinnällä. Se ei kriitikoiden mukaan kuitenkaan tuo aitoa vapautta vaan johtaa ihmisen harhaan omasta syvimmästä itsestään ja aidosta olemuksestaan.<sup>15</sup>

Ovatko homoseksuaalisuuden ihmisissä nostattamat vastenmielisyyden, inhon ja kammon tunteet luonnollisia ja siksi ymmärrettäviä ja hyväksyttäviä? Ovatko sukupuolivähemmistöjen julkinen esiintyminen ja heidän esittämänsä yhteiskunnalliset vaatimukset merkki (länsimaiden) rappiosta ja kulttuurin elinvoiman tuhoutumisesta? Miksi sukupuolisuus, erilaiset seksuaalisuuden ilmenemismuodot ja ihmisen identiteetin ilmentäminen suhteessa seksuaalisuuteen saavat niin paljon huomiota nykyään? Merkitseekö keskustelu vääjäämätöntä erkaantumista ja vieraantumista kristillisestä perinteestä vai voisimmeko oppia siitä jotain? Miten voimme ymmärtää kristillisen käsityksen ihmisen tehtävästä ja kutsumuksesta nykyisessä keskustelussa ja osallistua siihen omalla panoksellamme?

Minua on pyydetty pitämään esitelmä aiheesta *Nykyisten ihmisluntoa ja ihmisen kutsumusta koskevien näkemysten haaste*. Koska tietämykseni on rajallinen, tarkastelen aihetta oman perinteeni, läntisen kristinuskon luterilaisen haaran valossa. Otsakkeessa on kolme kiintopistettä, joiden varaan rakennan esitykseni. Olen edellä muutamain esimerkein kuvannut, kuinka nykynäköykset ilmenevät seksuaalisuutta koskevassa keskustelussa ja sukupuolisuuden esittämisessä. Vielä on kysyttävä, mikä seksuaalisen monimuotoi-

8 Johnson, J. L., Greaves, L., & Repta, R., Better science with sex and gender: A primer for health research. Vancouver, BC, Canada: Women's Health Research Network, 2007.

9 Judith Lorber, "Believing Is Seeing: Biology as Ideology." Gender and Society 7(4), ed. by Michael S. Kimmel; Amy Aronson and Amy Kaler, 568–581, 1998.

10 <http://www.abc.net.au/news/2014-04-02/high-court-recognises-gender-neutral/5361362>

11 "Euroviisut olivat suvaitsevuuDEN VOITTO." HS 12.5.2014, B 1–2. Vuonna 1998 kilpailun voitti Israelia edustanut Dana International, transsukupuolinen, syntymässä mieheksi luokiteltu, mutta 13-vuotiaasta lähtien naisena elänyt alkuaan Yaron, sittemmin Sharon Cohen. [http://en.wikipedia.org/wiki/Dana\\_International](http://en.wikipedia.org/wiki/Dana_International)

12 Serbian ortodoksisen kirkon patriarkka Irinej piti Balkanin aluetta toukokuussa 2014 kohdanneita tulvia Jumalan rangaistuksena seksuaalivähemmistöjen käyttäytymisestä ja siitä, että Conchita Wurst voitti Eurovision laulukilpailun. <http://www.economist.com/blogs/easter-napproaches/2014/05/floods-balkans>

13 Venäjän ortodoksisen kirkon tiedotusosaston johtaja Vladimir Legoyda piti voittoa merkinä kristillisten arvojen laajamittaisesta hylkäämisestä Euroopassa, <http://www.religionnews.com/2014/05/12/transgender-eurovision-contest-winner-condemned-russian-orthodox-church/>. Ks. myös "Euroviisuista sanottua." HS 12.5.2014, B 2.

14 <http://www.bbc.com/news/world-africa-13809501>

15 <http://www.thedivineconspiracy.org/Z52451.pdf>

suuden merkitys on ja millaisen haasteen se asettaa kristillisille kirkkoille. Toiseksi otsikossa mainitaan ihmisluonto. Sana sisältää lähtökohtaisesti käsityksen jostain annetusta ja pysyvistä, oletuksen, että on ihmisluonto, jota voimme tarkastella ja josta voimme puhua. Ihmisluonnon käsite tarkoittaa perinteisesti, että voidaan puhua ihmisen olemuksesta, joka pohjautuu siihen, mitä hän pohjimmiltaan, luontojaan on. Kolmas tarkastelupiste on ihmisen kutsumus. Koska ihminen on ruumiillinen olento, joka elää ajassa ja paikassa, ihmisluonto ei toteudu abstraktisti vaan kutsumuksen välityksellä. Täytämme tehtävämme ihmisenä toteuttamalla kutsumustamme.

## 2. Taustalla kysymys ihmisten eroista ja samanlaisuudesta

Nyky näkemyksistä puhuminen kokonaisuutena on tehtävänä mahdoton, minkä vuoksi joudun rajaamaan ja tulkitsemaan. Teen sen esittämällä näkemykseni ihmisen sukupuolisuutta koskevan nykykeskustelun luonteesta kysymällä, millaisen jatkumon osaksi nykyiset käsitykset asettuvat suhteessa aiempien vuosisatojen näkemyksiin. Pohdin myös, miksi juuri sukupuoli on nykyään niin merkittävä puheenaihe. Pyrin aluksi löytämään teeman, joka yhdistää erilaisia, ihmistä ja hänen asemaansa koskevia keskusteluita. Valotan asiaa tarkastelemalla myös, miten ihmisluonto tai ihmisen olemus ja hänen kutsumuksensa on ymmärretty historian aikana.

Vuosisatojen kuluessa käyty erityyppinen keskustelu ihmisestä voidaan tiivistää kysymykseksi: Ovatko ihmiset keskenään erilaisia vai samanlaisia? Kysymykseen on vastattu sekä korostamalla ihmisten välisiä eroja että painottamalla ihmisten keskinäistä samanlaisuutta. Molemmat vastauslinjat ovat eläneet rinnakkain länsimaisessa ajattelussa ja toiminnassa, vaikka eri aikoina ja eri aloilla vuoroin toista, vuoroin toista on pidetty tärkeämpänä. Rakennan katsauksen ihmisluontoa koskevan esitykseni osaan tämän yksinkertaisen kysymyksen ja siihen annettujen vastausten varaan.

Sekä antiikin filosofinen perinne että juutalais-kristillinen opetus antavat perusteet korostaa toisaalta ih-

misten välisiä eroja toisaalta heidän samanlaisuuttaan. Platon ja Aristoteles ajattelivat, että yhteiskunta, jossa ihmisillä on erilaisia tehtäviä ja erilainen arvo, kuvastaa ihmisten luonnollisia eroja. Orjat, maanviljelijät, julkisessa elämässä toimivat kauppiat, sotilaat ja johtotehtäviä hoitavat vapaat miehet sekä kodin seinien sisälle suljetut naiset ovat sillä paikalla yhteiskunnassa, joka vastaa sekä luonnon heille antamaa, syntymässä saatua olemusta että heidän kykyjään.<sup>16</sup> Platon ja Aristoteles olivat kuitenkin eri mieltä siitä, miten naiset ja miehet poikkeavat toisistaan. Platon korosti sukupuolten samanlaisuutta, Aristoteles niiden eroja.<sup>17</sup> Roomalaiset stoalaiset erottuivat antiikin käsityksistä kehittämällä ajatuksen kaikkia ihmisiä yhdistävästä, yhteiseen järkeen perustuvasta ihmisyydestä. Oikealainen, järjen periaatteita toteuttava elämä oli – ainakin periaatteessa – mahdollinen kenelle tahansa, joka harjaannutti itseään ja ponnisteli sitä kohti riippumatta ihmisen syntyperästä tai taustasta.<sup>18</sup>

Juutalais-kristillinen perinne on kiinnostavalla tavalla sisäisesti jännitteinen suhteessa kysymykseen ihmisten eroista ja samanlaisuudesta. Luomiseen perustuva elämän lahja tekee kaikista ihmisistä radikaalisti samanlaisia: ihminen on maan tomua, johon Jumala on puhaltanut henkensä. (Gen. 2:7) Myös syntiinlankeemus ja sen seuraukset koskevat kaikkia ihmisiä, joskin vuosisatojen kuluessa on ollut niitäkin, jotka pitävät naista syyllisempänä kuin miestä lankeemukseen ja perustelevat sillä naisen miehelle alistetun aseman.<sup>19</sup>

Uuden testamentin mukaan Jumala on rakastanut maailmaa antamalla ainoan Poikansa, jottei yksikään hukkuisi vaan kaikki pelastuisivat. (Jh. 3:16) Evankeliumi on saarnattava kaikille kansoille, eikä Kristuksessa tehdä eroa etnisiin perustein eikä sukupuolen tai yhteiskuntaluokan pohjalta. (Gal. 3:28) Uudessa testamentissa on kuitenkin myös kirjoituksia, joiden mukaan ihmisten välisillä eroilla on merkitystä ja ne täytyy ottaa huomioon. Juutalaiskristittyjen parissa kootussa Matteuksen evankeliumissa Jeesus vastustaa ajatusta, että hänen sanomansa koskisi myös Israelin kansaan kuulumattomia. (Mt. 15:24-26) Paavali vertaa seurakuntaa ruumiiseen, jossa on erilaisia ja keskenään eriarvoisia jäseniä. Jokainen kuitenkin palvelee kokonaisuuden etua hoitamalla omaa tehtäväänsä ja toimii näin yhteiseksi hyväksi. (Room. 12:4-5) Uuden testa-

16 Lane 2010.

17 Platon, Valtio V 451d-457d; Nicholas D. Smith "Plato and Aristotle on the Nature of Women." *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 21, Nr. 4, 467-478, 1983.

18 <http://filosofia.fi/node/4548> , <http://plato.stanford.edu/entries/stoicism/> .

19 Ks. esim. Tertullianus, *De cultu feminarium* I, 1.

mentin kirjeissä kehoitetaan orjia tyytymään osaansa, (Ef. 6:5-9; Kol. 3:22-23; 1. Tim. 6:1-2a ja Tit. 2:9-10) ja käsketään naisia olemaan miehilleen alamaisia. (Kol. 3:18-19; 1. Piet. 3:1)

Lyhyt katsaus antiikin filosofiaan ja juutalais-kristilliseen ajatteluun auttaa näkemään, että kristinuskon perinteessä ihmisiä pidetään sekä keskenään samantyyppisiksi että erilaisina. Tarvitsemme tarkempia työkaluja voidaksemme selvittää, miten ihmisten väliset erot ja yhtäläisyydet hahmottuvat. Erojen ja samantyyppisyyksien selvittäminen on syvimmiltään moraalista toimintaa, koska siinä annetaan todellisuuden piirteille ja havainnoille niitä arvottavia merkityksiä.

Ihmisten samantyyppisyyttä ja erilaisuutta koskevat vastustukset voidaan ryhmitellä karkeasti kolmeksi ryhmäksi, jotka vastaavat kolmea metaeettistä lähestymistapaa. Luonnostelen seuraavassa kolme tapaa, naturalistisen, essentialistisen ja voluntaristisen mallin ymmärtää ihmisten välisen erojen ja yhtäläisyyksien luonne ja merkitys.

### 3. Naturalistinen, essentialistinen ja voluntaristinen näkemys ihmisten välisistä eroista ja samankaltaisuuksista

Naturalistisen käsityksen mukaan ihmisten tulee toiminnassaan seurata luontoa ja mukautua sen toimintaan.<sup>20</sup> Ihmisten väliset erot perustuvat heidän luonnolliseen erilaisuuteensa.<sup>21</sup> Käsityksen mukaan esimerkiksi varallisuuserojen syyt voidaan pohjimmiltaan jäljittää ihmisten synnynnäisiin älykkyyseroihin. Myös käsitys homoseksuaalisuuden synnyttämästä, terveen ihmisen luonnostaan tuntemasta inhosta ja kammosta heijastaa naturalistista näkemystä. Sen mukaan homoseksuaalisuuden herättämä inho on luon-

nollinen reaktio, jolle ihminen ei voi mitään ja jota ei tarvitse yrittää muuttaa tai hillitä.<sup>22</sup>

Naturalismia on arvosteltu siitä, että se ei ota huomioon olosuhteiden, taustan ja ympäristön vaikutusta ja että se sivuuttaa sosiaalisten seikkojen osuuden erojen luojana.<sup>23</sup> Naturalismia on kritisoitu myös siitä, että se ei tarjoa välineitä arvioida, mitkä erot ovat moraalisesti merkityksellisiä ja mitkä eivät.<sup>24</sup> Poliittisessa keskustelussa naturalistiseen käsitykseen nojautuvia argumentteja on käytetty perusteena sille, miksi ihmisten väliseen eriarvoisuuteen ei voida tehokkaasti vaikuttaa.<sup>25</sup>

Essentialismin<sup>26</sup> mukaan luonto eli vallitsevat asiain-tilat antavat kyllä viitteitä siitä, mitkä ihmisten väliset erot ovat pysyviä ja moraalisesti tärkeitä, mutta eettisen toiminnan kannalta merkityksellisten erojen ja samantyyppisyyksien selvittämiseksi tarvitaan myös luonnosta riippumatonta normia, esimerkiksi filosofista viisautta tai Jumalan ilmoitusta. Essentialismin mukaan tärkeimmät ihmisten väliset eroista ja samantyyppisyyksistä ovat normatiivisia: ihminen ei saa toimia niitä vastaan eikä asettaa niitä kyseenalaiseksi, koska ihmisen syvin luonto ilmenee niissä. Niiden varaan rakentuu se, mikä ja mitä kukin perimmältään on.

Essentialismin mukaan ihmisiä yhdistävät samantyyppisyydet voidaan määrittellä ja niiden avulla voidaan sanoa, mitä todellinen ihmisyyys on. Essentialismin kuuluu yleensä kuitenkin myös käsitys ihmisten normatiivisista eroista: esimerkiksi naiseus ja mieheys ovat essentialistisia, ihmisen olemusta määrittäviä ominaisuuksia. Tämän vuoksi voidaan puhua esimerkiksi oikeasta tavasta elää ihmisyyttä miehenä tai naisena.<sup>27</sup> Essentialismin mukaan voidaan puhua ihmisen olemuksesta tai todellisesta ihmisluonnosta siinä merkityksessä, että se määrittelee, millainen ihminen olisi, jos hän olisi täydesti sitä, mikä ja mitä hänen pitäisi olla.

20 Naturalismi ei ole kovin olennainen käsiteltävän aiheen kannalta, mutta on hyödyllistä luonnehtia sitä lyhyesti.

21 Richard Lynn & Tatu Vanhanen: *IQ and Global Inequality*. Washington Summit Publishers, Augusta GA 2006.

22 <http://enzaferreri.blogspot.fi/2013/10/repulsion-natural-feeling-homosexuality.html#axzz2vqd7SHe2>

23 [http://www.foreignpolicy.com/articles/2012/04/30/dumb\\_and\\_dumber](http://www.foreignpolicy.com/articles/2012/04/30/dumb_and_dumber)

24 Esimerkkinä voidaan käyttää kivunlievitystä. Synnytyskipujen lievittämiseen on suhtauduttu epäillen ja torjuvasti, koska niitä on pidetty luonnollisena osana synnytystä. Luonnollisuusargumenttia ei ole sovellettu muuhun kivunlievitykseen siitä huolimatta, että myös esimerkiksi vammautumisen tai sairauden aiheuttama kipu on elimistön luonnollinen reaktio kudosten vaurioitumiseen ja mikrobin aiheuttamaan vahingoittumiseen.

25 Epstein, Joshua & Axtell, Robert, *Growing Artificial Societies: Social Science from the Bottom-Up*, MIT Press, 1996, 208.

26 Historiallisesti naturalismi ja essentialismi ovat olleet lähellä toisiaan, kun on ajateltu, että asioiden oikea laita voidaan lukea suoraan luonnon toiminnasta.

27 Sukupuolten erilaisuutta korostava komplementarismi edustaa tällaista näkemystä, ks. esim. <http://www.theopedia.com/Complementarism>

Voluntarismien mukaan ihmisluonnosta tai olemuksesta voidaan puhua vain siinä mielessä, että ne ilmaisevat, mitä ihminen haluaa olla tai tuntee itse olevansa. Luonto on monimuotoinen, eikä siihen sisälly mitään oikeaa tapaa toteuttaa ihmisyyttä. Ulkoapäin annettua, jonkin normin määrittävää olemusta ei myöskään ole olemassa, vaan ihminen valitsee itsensä muokkaamalla ruumiinsa, identiteettinsä ja elämänkohtalonsa haluamukseen. Oman itsensä löytäminen ja toteuttaminen ovat ihmisen varsinaisen tehtävä. Näin toteutuvan ihmisluonnon onnistuneisuutta tai hyvyttä

voidaan arvioida sen mukaan, kuinka aidosti, autenttisesti tai todesti se toteuttaa ihmisen omat toiveet ja pyrkimykset.<sup>28</sup>

Kolmesta esittelemästani mallista lähinnä essentialismi ja voluntarismi ovat relevantteja käsillä olevan teeman kannalta. Yksinkertaistaen voidaan sanoa, että ihmisluontoa koskevat, kristinuskon haastavat nykykäsitykset vastaavat voluntaristista ajattelutapaa, kun taas kristillinen perinne on historiallisesti edustanut essentialismia.

Naturalismin, essentialismin ja voluntarismien eroja voidaan valaista oheisen taulukon avulla:

	naturalismi	essentialismi	voluntarismi
ihmisluonto, olemus	luonnollinen olemus on olennon luonnollisten ominaisuuksien summa; olemus toteutuu olennon luontoa noudattamalla	olennon tosiolemus toteutuu annettua normia noudattamalla, norminmukainen olemus toteuttaa myös luonnon syvintä tarkoitusta	yhteistä olemusta ei ole, yksilöllinen olemus toteutuu, kun yksilö toteuttaa mahdollisuutensa täydesti ja itseään tyydyttävällä tavalla
kutsumus	kutsumus on annettu luonnossa ja toteutuu luontoa noudattamalla	kutsumus toteutuu normia noudattamalla, samalla olennon todellinen olemus saa ilmauksensa	yksilöllisesti omaksuttu kutsumus toteutuu, kun yksilö toteuttaa mahdollisuutensa autenttisesti
ihmisten samanlaisuus	pohjautuu luonnolliseen samanlaisuuteen, annettua	pohjautuu samaan normikategoriaan kuulumiseen, määrättyä	oikeuksien sovittua tai kontingenttia
ihmisten erilaisuus	pohjautuu luontojen erilaisuuteen, annettua	eri normikategorioihin kuuluminen luo pysyviä eroja ihmisten välille; olemuksellisia eroja tulee ylläpitää	ihmisten väliset merkitykselliset erot perustuvat erilaiseen itsensä toteuttamiseen
ihmisten onnellisuus	toteutuu (mahdollisesti), kun ihmisluonto ja muu luonto ovat sopusoinnussa	toteutuu, kun ihminen elää olemuksensa mukaisesti normia noudattamalla	toteutuu, kun ihminen saa toteuttaa itseään täysimääräisesti ja autenttisesti
ongelmia	luonnollisen erottaminen sosiaalisesti muototuneesta on vaikeaa tai mahdotonta	ihmisillä on normikategorioihin sopimattomia ominaisuuksia, olemuksen määrittäminen on vahvan sosiaalisen vallankäytön muoto	sivuuuttaa biologisten, psykologisten ja sosiaalisten rajojen olemassaolon, kaikki ei ole valittavissa, vaan ihmisen oleminen on myös annettua

28 Voluntarismiksi nimittämäni näkemys on tulkintaan perustuva karikatyyri, mutta tämäntyyppisiä piirteitä voidaan tunnistaa mm. populaarikulttuurissa; ks. myös Taylor, Charles, *Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, 1992.

## 4. Essentialistinen ajattelutapa kristillisenä selitysmallina

Käsitys jumalalliseen järjestykseen perustuvista, annetuista olemuksista muotoutui yhteiskunnissa, jotka olivat rakenteeltaan hierarkkisia. Apostolien teoissa kuvataan alkuseurakuntaa, jossa kaikki jaetaan ja jossa kaikki osallistuvat evankeliumin levittämiseen. Maalliset erot ovat muuttuneet yhdentekeviksi (Apt. 2:42–47). Kun paruuksia viivästyti ja kirkko vakiintui Rooman valtionuskonnoksi, ajatus ihmisten välisestä tasa-arvosta väistyi ja hierarkkinen hallintomalli vakiintui kirkkoon. Sen tueksi lainattiin antiikin filosofiassa esitetty ajatus olemisen suuresta asteikosta (*scala naturae*), arvoeroihin perustuvasta olemisen hierarkiasta, jossa jokainen luotu toteuttaa omaa tehtävänsä omalla paikallaan. Ihmisellä yhtenä luotuna on oma kohtansa luomakunnan arvoasteikossa, mutta myös ihmisyyhteisön sisällä vallitsee vastaava hierarkia.<sup>29</sup>

Koska arvojärjestyksen ajateltiin olevan jumalallinen ja heijastavan Jumalan luomistahtoa, sitä pidettiin myös luonnollisena. Siitä syystä jokaisen paikka oli määriteltävä jo hänen syntymäperänsä perusteella. Ihmisen oikeudet ja velvollisuudet määräytyivät sen mukaan, mille paikalle hän oli syntynyt. Luonnollinen paikka ilmaisi paitsi ihmisen olemuksen, myös hänen kutsumuksensa. Olemuksen vastaisesta toiminnasta ja oman kutsumuksen täyttämättä jättämisestä voitiin rangaista paitsi sosiaalisesti, myös lain perusteella.<sup>30</sup>

Olevaisen suuri hierarkia määritteli sekä ihmisen taloudellisen että poliittisen aseman ja sosiaaliset vaikutusmahdollisuudet. Hierarkia-ajattelu näkyi myös uskonnollisessa elämässä, jossa sääntökuntien jäsenet ja papisto toteuttivat elämässään teologisia hyveitä, kun taas maallista elämää arjen tehtävissä hoitavat kykenivät parhaimmalla tapauksessa toteuttamaan korkeintaan kardinaalihyveitä.

Filosofiassa olevaisen suuri järjestys on hylätty, ja sen varaan rakentuvat poliittiset ideologiat ovat – ainakin länsimaissa – marginaalisia. Ylläpidetäänkö sitä yhä kirkkojen teologiassa? Onko meidän kristittyinä sitouduttava essentialistiseen näkemykseen ihmisluonnosta, vai tarjoavatko Raamattu ja kristillinen perinne meille muita tapoja ymmärtää ihmisten väliset erot ja samanlaisuudet? Ennen kuin voin vastata näihin kysymyksiin, on syytä tarkastella, miksi essentialismi hylättiin yhteiskunnan rakenteita ja ihmisten asemaa määrittelevänä ajattelutapana. Essentialismin hylkäämiseen johtaneen kehityksen ymmärtämiseksi on syytä tutkia kysymystä, jonka kannalta ihmisten erot ja samanlaisuudet ovat olennaisen tärkeitä.

## 5. Erilaisia vai samanlaisia: kuinka ihmisiä on kohdeltava

Ihmisten väliset erot ja samanlaisuudet ovat merkityksellisiä siksi, että niillä on käytännön vaikutuksia siihen, kuinka ihmiset kohtelevat toisiaan ja millainen heidän asemansa yhteisössä on. Erot ja samanlaisuudet ovat keskeinen asia oikeudenmukaisuuden toteuttamisessa ja oikeudenmukaisuuden toteuttamisen kannalta.

Jo antiikin aikana oikeudenmukaisuuden ydin muotoiltiin kahdeksi periaatteeksi. Oikeudenmukaisuuden muotoperiaatteeksi<sup>31</sup> voidaan kutsua normia, jonka mukaan samanlaisia on kohdeltava samalla tavoin ja erilaisia eri tavoin.<sup>32</sup> Tämän periaatteen soveltamisen edellytys on, että voidaan erottaa sellaiset ihmisten väliset erot, jotka ovat oikeudenmukaisuuden toteuttamisen kannalta merkityksellisiä. Kun ne on saatu selville, tiedetään, mihin ihmisryhmään kutakin yhteisön jäsentä ja hänen tilannettaan on verrattava. Oikeudenmukaisuuden muotoperiaatteen avulla tehtyjä erotteluita voidaan kutsua olemukselliseksi eroiksi.<sup>33</sup> Luonnehdinta on oikeutettu sillä perusteella, että oi-

29 Arthur O. Lovejoy (*The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, 1936 Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1964; lyhyt kuvaus ajattelumallin perusteista ks. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/243044/Great-Chain-of-Being>). Myös hindulaista kastijärjestelmä edustaa essentialismia. Kastien väliseen eriarvoisuuteen ei saa puuttua, koska se ilmentää ikuista moraalijärjestystä, karman lakia. Malli on elänyt myös protestanttisessa järjestyksen teologiassa, ks. Rohls, Jan, *Protestantismus der Neuzeit*. Bd II. Das 20. Jahrhundert, Mohr Siebeck, 1997, 415–420.

30 Krieger, Leonard, "Authority". *Dictionary of the History of Ideas* <http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaBook/tei/DicHist1.xml;chunk.id=dv1-23;toc.depth=1;toc.id=dv1-23;brand=default;query=hierarchy#1>, 147–150.

31 Muotoperiaatteella tarkoitetaan tässä sitä, että oikeudenmukaisuuden muodollinen kriteeri täyttyy, kun normia noudatetaan.

32 *Ethica Nicomachea V*.

33 Tällainen määrittely voi olla hyvin ongelmallista, koska se voi luoda virheellisiä assosiaatioita. Esimerkiksi vammaisuus tai vammaisuus ovat oikeudenmukaisuuden kannalta relevantteja eroja, koska vammaiset voivat tarvita apuvälineitä ja erityiskohtelua, jotta he voisivat osallistua yhteiskuntaan ja sen toimintaan muiden rinnalla.



keudenmukaisuuden kannalta merkityksellisiä voivat olla vain erot, jotka tavoittavat olennaisen ja määrittävät samalla kohteen suhteen muihin, sen kanssa samanlaisiin tai siitä poikkeaviin kohteisiin.

Oikeudenmukaisuuden sisältöperiaatteeksi voidaan kutsua *suum cuique* -nimellä tunnettua normia, jonka mukaan jokaisen on saatava se, mikä hänelle kuuluu.<sup>34</sup> Sääntö määrittelee oikeudenmukaisen kohtelun sisällön ja sen tarkoitus on kiinnittää huomio siihen, millaisen panoksen kukin on antanut yhteisön parhaaksi ja millaista vaivaa hän on joutunut näkemään työskennellessään yhteiseksi hyväksi. Oikeudenmukaisuuden sisältöperiaate kiinnittää huomiota sellaisiin ihmisten välisiin eroihin, jotka ovat merkityksellisiä, kun ihmisiä palkitaan yhteisen hyvän edistämisestä. *Suum cuique* -periaatetta voidaan käyttää myös, kun on määriteltävä, miten yhteisön sääntöjä rikkonutta tai velvollisuutensa laiminlyönyttä yhteisön jäsentä on kohdeltava. Periaatteen voidaan sanoa kohdistavan oikeudenmukaisuuden vaatimuksen ihmisen tapaan toteuttaa kutsumustaan. Se keskittää huomion siihen, kuinka ihminen hoitaa tehtäviään ja velvollisuuksiaan yhteisössä.

Antiikissa muotoillut oikeudenmukaisuusperiaatteet ovat muodollisina normeina yleispäteviä. Niitä on kuitenkin tulkittu hyvin eri tavoin eri aikoina, mikä heijastelee sitä, kuinka käsitys oikeudenmukaisuudesta on vaihdellut ja vaihtelee. Tulkintojen eroja voidaan selittää kahden seikan avulla. Ensiksi tulkinnat poikkeavat toisistaan sen vuoksi, että eri aikoina on ollut erilaisia näkemyksiä siitä, mitkä ihmisten väliset erot ovat oikeudenmukaisuuden kannalta relevantteja ja mitkä taas merkityksettömiä. Toiseksi tulkintojen erilaisuutta voidaan selittää sillä, että vallitsee erilaisia käsityksiä erilaisten tehtävien yhteiskunnallisesta arvosta. Tulkintojen erot heijastelevat näin ollen niiden esittäjien toisistaan poikkeavia käsityksiä ihmislunnosta ja ihmisen kutsumuksesta. Länsimainen poliittinen historia voidaan kuvata keskusteluksi siitä, mitkä ihmisten väliset erot ja samanlaisuudet ovat oikeudenmukaisuuden kannalta merkityksellisiä, mitkä puolestaan merkityksettömiä.

## 6. Kuinka käsityksemme oikeudenmukaisuuden kannalta merkityksellisistä eroista on muuttunut?

Yhteiskunnalliset muutokset alkavat useimmiten tyytymättömyydestä vallitseviin oloihin. Ihmiset tuntevat, että asiat ovat huonosti ja että toimitaan epäoikeudenmukaisesti. Joku tai jotkut kiinnittävät huomion epäkohtiin ja alkavat tehdä työtä muutoksen puolesta. On tavallista, että muutokseen tähtäävä toiminta kohtaa vastustusta, mutta tavoite toteutuu sitten – ehkä pitkän ajan kuluttua – jossakin muodossa. Muutoksen ajaminen edellyttää kykyä nähdä toisin ja sinnikkyyttä tavoitella päämäärää. Tarvitaan ihanteita ja unelmia, mielikuvitusta, jonka varassa voidaan luoda vallitseville oloille vaihtoehtoinen todellisuuden kuvaus. Usein voimakkaita virikkeitä muutoksen puolesta välitetään taiteen, ennen erityisesti kirjallisuuden ja draaman, nykyään paljolti elokuvien avulla. Poimin joitakin esimerkkejä taideteoksista, jotka ovat vaikuttaneet siihen, että käsitys ihmisten välisten erojen merkityksestä ja sitä kautta oikeudenmukaisuudesta on muuttunut.

Ranskalainen Jean-Baptiste Poquelin (1622–1673), joka tunnetaan paremmin hänen teatterissa käyttämällään nimellä *Molière*, on monissa näytelmissään kuvannut ihmisiä, jotka ovat hairautuneet omalta paikaltaan yhteiskunnallisessa hierarkiassa ja alkaneet käyttäytyä asemalleen sopimattomalla tavalla. Komedian *Bourgeois Gentilhomme* vuodelta 1670 kuvaa kangaskauppiaan poikaa, joka pyrkii käyttämään omaisuuttaan saavuttaakseen tasavertaisen aseman kadehtimiensa aatelisten kanssa. Näytelmä *Les Femmes savantes* vuodelta 1672 puolestaan kertoo naisista, jotka käyttävät aikansa opiskellakseen sukupuolelleen sopimattomia asioita sen sijaan, että he keskittyisivät rakkaussasioihin, huolehtimaan kodista ja pitämään huolta miehestään. Molièren näytelmien koomisuus perustui hänen aikanaan pitkälti siihen, että näytelmähenkilöt tekevät itsensä naurunalaisiksi pyrkimällä olemaan jotain muuta kuin he kaikkien todeksi tietämän järjestyksen mukaan ovat ja voivat olla.

Vähän yli sata vuotta Molièren näytelmien jälkeen Pierre Beaumarchais'n komedioissa *Le Barbier de Séville* (1775) ja *La folle journée, ou le Mariage de Figaro* (1784) asetelma on jo toinen. Samoin kuin Molièrellä päähenkilöiden yhteiskunnallinen asema

34 Ks. esim. Valtio V 4.433a.



ja heidän ominaisuutensa ovat ristiriidassa keskenään, mutta toisin kuin Molièrella, palvelija on nyt herraansa älykkäämpi ja taitavampi. Molièren näytelmissä yritykset ylittää omalle alhaiselle yhteiskunnalliselle asemalle tai omalle sukupuolelle määritellyt rajat on hauskuuden lähde. Kun Beaumarchais kääntää asetelman toisin päin ja ylhäinen onkin alhainen ja alhainen ylhäinen, tilanne muuttuu vaaralliseksi: näytelmä osoittaa, että yhteiskuntaa koossa pitävä järjestys ei perustu ihmisten välisille, todellisille eroille vaan valanpitäjän ylläpitämälle käsitykselle yläluokan synnynäisestä jaloudesta. *La folle journée, ou le Mariage de Figaro* -näytelmä kiellettiinkin monin paikoin ja sen on sanottu raivanneen tietä Ranskan suurelle valankumoukselle.<sup>35</sup>

Beaumarchais'n aateliston valta-aseman kyseenalaistaneen näytelmän jälkeen kului lähes sata vuotta ennen kuin *Les Femmes savantes* -komediassa esitetty luonnonjärjestys kyseenalaistettiin poliittisesti merkittävällä tavalla. Henrik Ibsenin *Et dukkehjem* (1879) aiheutti kiivaan keskustelun eurooppalaisen kulttuurin vaikutuspiirissä, ja Suomessa naiskysymyksen johdattivat Minna Canthin näytelmät *Työmiehen vaimo* (1885) ja *Anna-Liisa* (1895). Monet kirjailijat olivat keskustelun ja poliittisen kamppailun eturivissä vuosikymmeniä kestäneessä kiistassa naisen yhteiskunnallisesta asemasta ja oikeuksista.

Harriet Beecher Stoven *Uncle Ben's cabin* (1852), Victor Hugon *Les misérables* (1862) ja Charles Dickensin *Oliver Twist. The Parish Boy's Progress* (1833) edustavat vastaavia, 1800-luvun kiihkeitä keskusteluja, joiden aiheena olivat orjuus, lasten kohtelu ja työväestön asema. Bernardo Bertoluccin *Novecento* (1976) ja eteläafrikkalaisen vapaustaistelija Steve Bikon elämäntarina *Cry Freedom* (Richard Attenborough, 1987) ovat elokuvan muotoon saatettuja oman aikamme esimerkkejä vastaavasta pyrkimyksestä kiinnittää huomio ihmisten erilaisen syntyperän varaan rakentuvaan sosiaaliseen ja taloudelliseen epäoikeudenmukaisuuteen.

Neil Jordanin *The crying game* (1992) ja Antonia Birdin *The Priest* (1994) -elokuviissa erilaisuuden ja samanlaisuuden problematiikka laajenee sukupuolidentiteettiä koskeviin kysymyksiin. Birdin teoksessa

hyväksytyin ja torjutun seksuaalisuuden rajoja valotetaan kuvaamalla isän, äidin ja lapset käsittävissä kristillisessä ydinperheessä esiintyvää alistamista ja väkivaltaa, selibaattilupauksen tehneen papin suhdetta rakastamaansa naiseen ja homoseksuaalisuutensa tiedostavan nuoren papin kamppailua. Jordan käsittelee omassa teoksessaan ihmisten jakamista kahdeksi sukupuoleksi ja sen ihmiselle aiheuttamia ristiriitoja ja kärsimystä. Lukas Moodyssonin *Lilja 4-ever* (2002) yhdistää monta varhemman keskustelun epäoikeudenmukaisuusteemaa, mutta laajentaa samalla puheenvuoronsa koskemaan lasten ja nuorten seksuaalista koskemattomuutta.

Valitsemani teokset ovat välähdyksiä historiallisesta muutoksesta, jonka kuluessa essentialistisen sosiaalisen hierarkian perusteet on asetettu kyseenalaiseksi ja hylätty. Vuosisatojen kuluessa olemme luopuneet pitämästä yhteiskuntaluokkien olemassaoloa ja asemaa jumalallisen järjestyksen ilmauksina. Ihmisten pyrkimystä edistää taloudellista oikeudenmukaisuutta ei enää tulkita kapinaksi Jumalaa vastaan.<sup>36</sup> Myös useimmat kristilliset kirkot ovat – ainakin julistuksessaan – luopuneet tuestaan hierarkkisesti rakentuneelle yhteiskunnalle. Ajatus rotujen eriarvoisuudesta on (lähes kokonaan) hylätty poliittisessa retoriikassa ja kristilliset kirkot ovat tuominneet sen vakavaksi synniksi.<sup>37</sup> Demokratiaa ei pidetä enää jumalattomana hallitusmuotona, eikä ihmisten yhtäläisiä oikeuksia vastusteta sillä perusteella, että ne johtavat yhteiskunnan tuhoon.

Olevaisen hierarkiaan perustuva olemusajattelu on murtunut, ja samalla käsitys kunkin ihmisen luonnollisesta, jumalalliseen järjestykseen perustuvasta paikasta on hylätty. Poliittinen valta ei nykyisen käsityksen mukaan kuulu yksinvaltiaalle hallitsijalle tai ylimystölle, jotka ovat saaneet sen Jumalalta, vaan kansalle, joka hallitsee valitsemiensa edustajien kautta itse itseään. Merkittävät yhteiskunnalliset innovaatiot, joiden pohjana on käsitys kaikkien ihmisten yhtäläisestä arvosta ja sille perustuvista kansalaisoikeuksien ja -vapauksien järjestelmästä, ovat mahdollistaneet ihmisten yksilöllisten ominaisuuksien kehittämisen ja käyttämisen.

35 [http://en.wikipedia.org/wiki/The\\_Marriage\\_of\\_Figaro\\_%28play%29](http://en.wikipedia.org/wiki/The_Marriage_of_Figaro_%28play%29), Ferenc, Fehér, *The French Revolution and the Birth of Modernity*. Berkeley: University of California Press, 1990.

36 Marxin ajatus luokkien välisistä, sovittamattomista ristiriidoista voidaan nähdä essentialistisen ajattelun (ironisena) jälkikaikuna.

37 Rotuerottelu ja -syrjintä olivat 1960-luvun alusta 1980-luvun puoliväliin ekumeenisen liikkeen keskeisiä teemoja. Rasimia ei pidetä ainoastaan eettisenä vaan syvästi teologisena kysymyksenä; ks. Kistner, Wolfram & Becken, Hans-Jürgen & Hofmeyer, J. V., "South Africa" *The Encyclopedia of Christianity*, Volume 5, Eerdmans, 2008, 132-134.

Koulutus on tullut kaikkien ulottuville ja lainsäädännölliset esteet, joilla ihmisiä on estetty kehittämästä itseään ja osallistumasta yhteiskunnan toimintaan syntyperänsä, sukupuolensa, etnisen taustansa, uskontonsa tai seksuaalisen suuntautumisensa vuoksi, on vähitellen purettu. Ihmisarvoon perustuva ihmisten samanlaisuus suojaa ihmisten mahdollisuutta olla erilaisia ja estää eroihin perustuvan syrjinnän.<sup>38</sup> Poliittinen kehitys on mahdollistanut sen, että ihmiset voivat osallistua täysimääräisesti yhteiskunnan toimintaan, mutta myös toteuttaa itselleen tärkeitä yksityisiä hankkeita. Essentialistisesta järjestyksestä näyttää olevan jäljellä vain rippeet, jos niitäkään.

On kuitenkin yksi ero, josta monissa keskustelupuheenvuoroissa pidetään edelleen tiukasti kiinni ja jonka ajatellaan kuvastavan jumalallista järjestystä: sukupuoli. Vaikka ihmisluonnon ei enää katsota määrittävän ihmisen yhteiskunnallista asemaa poliittisena toimijana, on monia, jotka korostavat sukupuolen merkitystä edelleen voimakkaasti sekä ihmisen olemuksen että hänen kutsumuksensa määrittäjänä.<sup>39</sup> Tässä kysymyksessä essentialismin edustajat näyttävät liittyvän samaan rintamaan niiden kanssa, joita he kritisoivat ajallemme tyyppillisestä, länsimaista rappiota ilmentävästä ajattelusta: molempien ryhmien huomio on kiinnittynyt voimakkaasti sukupuoleen ja seksuaalisuuteen.

## 7. Miksi sukupuolella on väliä?

Filosofiassa ja poliittisessa ajattelussa essentialismista on pitänyt luopua, koska sille ei ole empiiristä perustaa. Eri yhteiskuntaluokkiin kuuluvien, eri rotujen ja kansallisuuksien tai miesten ja naisten välillä ei voida

havaita sellaisia kategorisia eroja kuin hierarkkinen malli väittää. Yhteiskunnalliselle eriarvoisuudelle ei ole perusteita. Essentialismi näyttää kuitenkin elävän teologisessa ajattelussa, joka korostaa sukupuolieroa ja tekee siitä jumalallisesti asetetun järjestyksen. Erojen korostaminen ei rajoitu lisääntymistä koskevaan biologiseen eroon vaan käsittää myös psykologiset erot. On kuitenkin kiinnostavaa, että miesten ja naisten välisiä eroja ei yleensä lueta. Olisikin mahdollista esittää kaikkia miehiä ja kaikkia naisia koskevia väitteitä. Eron tekemisellä näyttää tämän vuoksi olevan jokin muu tarkoitus kuin naisten ja miesten ominaisuuksien luonnehtiminen.<sup>40</sup>

Miesten ja naisten olemuksellisia eroja korostettaessa ilmaistaan myös, millaisia omaa olemustaan aidosti toteuttavat ihmiset sukupuolensa edustajina ovat. Naisille ja miehille asetetut vaatimukset poikkeavat toisistaan. Naisia varoitetaan erityisesti kadottamasta aitoa naiseuttaan miesten töihin ja rooleihin eksymällä. Miehiin ei kohdisteta samanlaisia vaatimuksia, mutta heitä paheksutaan sosiaalisesti, jos he esiintyvät naismaisesti.<sup>41</sup> Miesten pukeutuminen on paljon säännellympää kuin naisten, kun taas naisiin kohdistuvat rajoitukset koskevat sosiaalista toimintaa ja käyttäytymistä.<sup>42</sup> Sukupuolieroa korostetaan toisaalta painottamalla miesten ja naisten välisiä eroavuuksia toisaalta vaatimalla, että miehiksi tai naisiksi luokitellut eivät poikkea liikaa miesluonnosta tai naisolemukselta. Homoseksuaalisuus, transseksuaalisuus ja queer-identiteetit eivät sovi näihin rajoihin, siksi ne häiritsevät ja voivat herättää voimakkaita kielteisiä tunteita.

Essentialismin puolesta esitetyt argumentit on usein muotoiltu niin, ettei niitä voida osoittaa vääräksi. Tämä johtuu siitä, että essentialismin mukaan jo pel-

38 Periaate näkyy selvästi monissa ihmis- ja perusoikeusdokumenteissa mutta myös niissä ilmaistuihin periaatteisiin pohjautuvassa lainsäädännössä, ks. esim. Suomen perustuslain 2. luvun perusoikeussäädökset.

39 Ks. esim. <http://orthodoxinfo.com/general/women.aspx>

40 Hienon esimerkin tällaisesta ajattelusta tarjoaa <http://www.kotipetripaavola.com/transsukupuolisuus.html>. Myös komplementariorissa naisten ja miesten väliset erot rajoitetaan koskemaan erilaisia tehtäviä perheessä ja kirkossa, joissa naisten osaksi jää alistuminen miesten päätösvaltaan, sen sijaan yhteiskunnallista toimintaa alamaisuusvaatimus ei – toisin kuin historiallisen tulkinnan mukaan – koske. Epäjohdonmukaisuus ohitetaan usein maininnalla. <http://www.theopedia.com/Complementariorism; on kuitenkin myös niitä, jotka pitävät sukupuolten yhteiskunnallista tasavertaisuutta epäraamatullisina: http://www.catholicplanet.com/women/roles.htm>

41 Conchita Wurstin voitto Eurovision laulukilpailussa sai aikaan pienimuotoisen protestiliikkeen Venäjällä. Vastalauseeksi Wurstin tyyliin miehet ajoivat partansa: <http://www.ibtimes.co.uk/photo-fury-wurst-behaviour-russians-shave-off-beards-conchita-eurovision-win-protest-1448214>. Protestiin osallistuneiden julkaisemissa kuvissa parranajokampanjaa perusteltiin sillä, että parta oli Wurstin esiintymisen jälkeen muuttunut naismaiseksi: <http://www.ibtimes.co.uk/conchita-wurst-russians-shave-off-beards-protest-over-eurovision-song-winner-1448196>.

42 <http://rt.com/news/159380-boys-skirts-france-protest/> / [http://voiceofrussia.com/news/2014\\_05\\_16/Conservatives-in-France-enraged-by-schoolboys-wearing-skirts-campaign-3328/](http://voiceofrussia.com/news/2014_05_16/Conservatives-in-France-enraged-by-schoolboys-wearing-skirts-campaign-3328/): Ranskalaisten kouluopioien tempaus, jossa he puolustivat sukupuolten yhtäläisiä oikeuksia, erityisesti palkkatasa-arvoa, pukeutumalla yhden päivän ajaksi hameeseen, herätti raivokkaita protesteja: "Manif pour Tous described the initiative as "scandalous" and called for the French Education Minister Benoît Hamon to intervene and cancel the event immediately. "It is not a trivial matter," the group's president Ludovine de La Rochère said. "It is a form of cross-dressing and is therefore a denial of the boys' sexual identity," she continued. "It is disrespectful to masculinity and femininity".

kästään olemuksellisen sukupuolieron kyseenalaistaminen osoittaa, että kritiikin esittäjä on vieraantunut omasta todellisesta olemuksestaan. Arvostelijan mielipide on merkki siitä, että hänen ajattelunsa on vääristynyt eikä sitä sen vuoksi tarvitse ottaa huomioon. Sukupuolten olemuksellista ominaisuutta voidaan puolustaa myös kutsumalla sitä salaisuudeksi, joka paljastuu ainoastaan uskossa.<sup>43</sup> Määrittelemällä sukupuoliolemukset uskon salaisuudeksi menetetään samalla mahdollisuus käydä niistä kriittistä keskustelua ja arvioida niitä empiiristen faktojen valossa. Keskustelu ei enää koske määriteltyihin sukupuoliolemuksiin mahdollisesti sisältyviä ongelmia vaan kritiikin esittäjän henkilökohtaisia ominaisuuksia. Johtopäätöksensä esitetään, että olemusajattelussa ei ole mitään vikaa, vaan ongelma on arvostelua esittävässä ihmisessä, joka on vieraantunut omasta luonnostaan.

Essentialismin edustajat voivat esiintyä väärentämättömän kristinuskon puolustajina.<sup>44</sup> Samalla voi jäädä huomaamatta essentialismiin sisältyvä vaara, joka uhkaa hämärtää koko kristinuskon sanoman. Vaatimus elää oman sukupuoliolemuksen mukaisesti muuttuu huomaamatta uudeksi, ehdottomaksi laiksi. Ihmisen on ensin mukauduttava annettua olemusta vastaavaan elämään, vasta sitten hän voi tulla osalliseksi evankeliumista. Sukupuolesta, eikä Jumalan armoteosta Kristuksessa tulee silloin kristillisen uskon kulmakivi ja pelastuksen ehto.

Essentialismista kiinni pitävä teologinen keskustelu ja sukupuolista monimuotoisuutta korostavat puheenvuorot eivät ole toisilleen vieraita, vaan osa samaa keskustelua ja ne edellyttävät toisiaan. Vaihtoehtoja näyttää olevan kaksi: se, että ihminen voi valita kaiken tai se, että kaikki on annettu, eikä mitään voi valita. Vaikka näkökannat sulkevat toisensa pois, ne sijaitsevat molemmat samalla jatkumolla.

Miksi julkinen keskustelu erityisesti kirkossa keskittyy niin paljon seksuaalisuuteen? Sukupuolisuus on keskeinen keskusteluteema kahdesta syystä. Ensiksi se on viimeinen linnake, jossa olemisen suuri järjestys ei vielä ole kokonaan murtunut: sukupuoli on onella

tavalla vakiintunut ja lähes kaikki sosiaalisen kanssakäymisen peittävä kategoria. Vaikka feministinen liike on asettanut sukupuoliroolit kyseenalaiseksi, se on myös vahvistanut sukupuolieroa kiinnittämällä siihen huomiota ja vaatimalla naisille oikeuksia nimenomaan naisina.

Toiseksi sukupuoli on tärkeä asia siksi, että se on keskeinen oman identiteetin ilmentämisen ja ilmaisemisen kanava. Maailmassa, jossa kaikki rajat näyttävät liudentuvan ja menettävän merkityksensä, ihmiselle on tärkeää tietää, kuka on.<sup>45</sup> Identiteettiä määrittävät rajat tuovat turvaa. Myös tästä syystä keskustelu sukupuolesta ja sukupuolisuudesta voi kiihtyä. Toiset pitävät välttämättömänä pitää kiinni tiukoista sukupuolirajoista suojatakseen identiteettiään. Ne puolestaan, jotka eivät tunne sopivansa ulkoapäin määriteltyihin sukupuolikategorioihin, haluavat väljentää sukupuoli-rajat voidakseen ilmentää yksilöllistä identiteettiään.

Sukupuolisuus, sukupuolten asema ja ominaisuudet tai sukupuoli-identiteetti eivät ole kristinuskon ulkopuolelta tulevia, kirkkoon salakuljettuja keskustelunaiheita, vaan osa kirkkojen sisäistä keskustelua. Niistä on keskusteltava, koska on kristittyjä, jotka eivät mahdu ja kieltäytyvät kristittyinä mahtumasta essentialistisiin raameihin.

Sukupuolen keskeisyys identiteetin kannalta näkyy myös siinä, kuinka tunteita herättävää keskustelu on. Vaikka heteroseksuaalisuudesta poikkeavat ihmisryhmät ovat pieniä ja edustavat yhteenlaskettuinkin mitätöntä vähemmistöä, myös enemmistö osallistuu keskusteluun kiihkeästi. Keskustelun kiivaus ja keskusteluun osallistujien lukuisuus kielii siitä, että puheenaihe ei koske niinkään vähemmistöjä kuin enemmistöä, joka puhumalla vähemmistöistä puhuu itsestään, omasta sukupuolisuudestaan ja omasta seksuaali-identiteetistään.

On perusteltua sanoa, että sukupuolisuuden monimuotoisuus ja sitä koskeva keskustelu ei ilmennä jonkin vähemmistön problematiikkaa, vaan kuvastaa meidän aikamme kysymyksiä ja kertoo jotain meistä

43 Ks. esim. <http://orthodoxinfo.com/general/women.aspx> ja Vaahtoranta, Martti, "Miehen ja naiseksi luotu - Ihminen Kolmiyhenteisen Jumalan kuvana. Ideologisen feministiteologian ontologisen omavanhurskauden kritiikki. Sisarenpoika 1/2010, 22-29.

44 <http://www.amazingfacts.org/media-library/book/e/2/t/gods-role-for-women-in-ministry.aspx>

45 Kansallisten vähemmistöjen ominaislaadun korostaminen ja vaatimukset sen turvaamiseksi ovat voimistuneet viime vuosina. EU:ssa erilaiset kansalliset protestipuolueet ovat saaneet paitsi huomiota myös kannatusta. <http://uk.reuters.com/article/2014/05/27/uk-eu-election-summit-idUKKBN0E70Z2N20140527> Venäjällä presidentti Putin on toistuvasti korostanut venäjänkielisten vähemmistöjen oikeuksia valtionrajojen ulkopuolella ja vaatinut niiden suojaamista. [http://www.washingtonpost.com/world/transcript-putin-says-russia-will-protect-the-rights-of-russians-abroad/2014/03/18/432a1e60-ae99-11e3-a49e-76adc9210f19\\_story.html](http://www.washingtonpost.com/world/transcript-putin-says-russia-will-protect-the-rights-of-russians-abroad/2014/03/18/432a1e60-ae99-11e3-a49e-76adc9210f19_story.html) Myös tämä kehitys on osa identiteettipoliittikkaa, jossa oman kansallisen tai etnisen ryhmän erityislaatu ulotetaan kattamaan kaikki sen jäsenet ja samalla korostetaan eroa suhteessa omaan ryhmään kuulumattomiin.

kaikista. Koska vanhat välineet eivät näytä auttavan meitä eteenpäin vaan johtavat hedelmättömiin vastakkainasetteluihin, voisimme yrittää löytää jonkin toisen lähestymistavan.

## 8. Kuinka nykykeskustelua olisi tulkittava?

Historia on paitsi tapahtumien ja tekojen, myös käsitteiden ja käsitteiden innovoimisen historiaa. Vaikeuksiin joutuneita käsityksiä ei pelasteta kulkemalla taaksepäin vaan menemällä eteenpäin. Kristinusko ei ole käsitteellinen järjestelmä, vaan elämää. Teologia käytää ja tarvitsee käsitteitä. Teologian on keskusteltava uskosta käsittein, jotta kristillinen usko ja elämä säilyisivät tuoreina ja merkityksellisinä kunakin aikana. Essentialismin tappiota ei tämän vuoksi ole syytä surra, vaan siitä kannattaa ennemmin päästää irti. Essentialismin sijaan on turvattava evankeliumiin. Kristinuskon voima on usein ilmennyt niin, että se on erilaisissa ympäristöissä yhä uudelleen kyennyt tuoreuttamaan evankeliumin sanoman kunkin ajan kuultavaksi, ja niin voidaan tehdä nytkin.

Mikä on kirkon paikka ihmisluontoa ja kutsumusta koskevassa nykykeskustelussa? Olemmeko sulkeutuneet bunkkeriin, josta yritämme erilaisiin auktoriteetteihin vetoamalla kumota omista käsityksistämme poikkeavia näkemyksiä? Voisimmeko jättää linnoituksen ja olla ihmisten joukossa, kuunnella, osallistua yhteiseen keskusteluun ja pohtia yhdessä muiden kanssa, mitä evankeliumista eläminen ja kristityn kutsumuksen toteuttaminen tarkoittavat nykyaikana?

Olen hylännyt naturalismin ja arvostellut essentialismia mutta myös aiemmin esittelemäni, länsimaiseksi nykymalliksi kuvaamani voluntarismi on virheellinen ajattelutapa. Koska ihminen on maan tomua (Gen. 2:7), meidän olemisellamme on biologiset ja ruumiillisuuteen pohjautuvat psykologiset rajat. Vaikka voimme ylittää luonnolliset rajoitteet ja monin eri tavoin kehittää taitojamme ja kykyjämme yli ”pelkän biologian”, jokaisen elämällä on absoluuttinen raja kuolemassa (Gen. 3:19). Joudumme kaikki hyväksymään sen, että jo vanhemmilta saamamme geeniperimä määrittää meitä monin eri tavoin. Tällä perusteella voidaan sanoa, että ihminen ei voi valita itseään vaan jokaisen elämä pohjautuu siihen, minkä hän on saanut.

Voluntarismi ei ole virheellinen käsitys ainoastaan biologisesti vaan myös sosiaalisesti. Sosiologit ovat osoittaneet, että myös äärimmäinen yksilöllisyys on yhteisön muokkaamaa ja toteutuu yhteisöllisesti, mikä näkyy hyvin erilaisista yksilöllisyyttä korostavista muotivirtauksista.<sup>46</sup> Olemme sosiaalisia olentoja hedelmöitymisen alkuhetkestä, eikä kenestäkään voi tulla ihmistä, ellei ihmisyhteisö ota häntä vastaan, auta, hoivaa, tue ja opasta häntä ihmiseksi. Elämämme on annettua myös sosiaalisesti.

Kristillisen uskon mukaan elämä on lahja. Ajatus rajoista ja ehdottoman valinnanvapauden rajoittumisesta ei ole ristiriidassa elämän lahjaluonteen kanssa. Vain Jumala on rajaton. Meille ihmisille vain sellainen, jolla on rajat, voi olla jotain, minkä voimme inhimillisesti käsittää ja ottaa vastaan. Jokaiselle meistä tulevat meidän omat rajamme vastaan monella tavalla, minkä vuoksi meidän ei pitäisi olla niin huolissamme muiden ihmisten rajattomuudesta tai siitä, että he eivät asetu valmiisiin kategorioihin. Rajojen olemassaolo ei kuitenkaan tarkoita, että kaikkiin rajoihin olisi suostuttava. Ihmisen luovan toiminnan, Jumalan työtoverina olemisen lähtökohta on erilaisten rajojen ylittäminen, mahdottomilta vaikuttavien tavoitteiden asettaminen ja eteenpäin pyrkiminen. Tällaiseen luovan muutoksen tavoittelemiseen perustuu myös kaikki hyvän tekeminen.

Ihmiset ovat keskenään sekä samanlaisia että erilaisia. Monesti keskustelussa ihmisten erilaisuutta pidetään ongelmana, koska erilaisuuden ajatellaan vääjäämättä johtavan erimielisyyteen. Päätely on ristiriidassa luomisteologian kanssa. Genesiksessä kerrotaan, kuinka Jumala loi tyhjistä luovalla sanallaan monimuotoisen maailman, jossa kaikki oli hyvää. (Gen. 1:9, 14, 24, 30) Jeesus ei omassa toiminnassaan kieltänyt sen yhteiskunnan monimuotoisuutta, jonka jäsenenä hän eli. Hän ei mukautunut vallitseviin sopivaisuusääntöihin. Häntä syytettiin siitä, että hän seurusteli publikaanien ja syntisten kanssa ja vietti aikaa syömärien ja viinin juojien parissa. Hän auttoi yhtä hyvin roomalaista sadanpäämiestä kuin kanaaniolaista naista. (Mt. 11:19; Mt. 8: 5–13; Mt. 15:21–28)

Kuinka meille kävisi, jos emme pitäisi aikamme seksuaalista monimuotoisuutta ensisijaisesti ongelmana, vaan merkinä jostain tärkeästä, Jumalan luomien ja lunastettujen lähimmäisten puheenvuorona, joka on otettava vakavasti? Seksuaalinen monimuotoisuus hämmentää. On outoa nähdä parrakas mies naisten

46 Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge University Press, 1991, 53–54.

iltapuvussa ja kahden miehen kiihkeä suudelma. Voimme ajatella, että homoseksuaalisuuden herättämä hämmennys – tai inho – on merkki siitä, että jokin luonnollinen ja siksi ehdoton raja ylittyy. Silloin torjumme lähtökohtaisesti asian käyttämättä mahdollisuutta arvioida havaintomme ja oman reaktiomme merkitystä. Mistä ja mitä hämmennys kertoo?

## 9. Ihmisen kutsumus

Ihmisen kutsumus elää Jumalan yhteydessä ja palvelu lähimmäistään pysyy samana aikojen vaihtelusta riippumatta. Kutsumuksen täyttämiseksi on muotoiltu eri aikoina erilaisia tehtäviä ja järjestyksiä. Varhaisten kristittyjen tapa elää todeksi uskoa oli räikeässä ristiriidassa Rooman valtakunnan sosiaalisen järjestyksen kanssa. Kristityt naiset saattoivat toimia seurakunnan palveluksessa ja levittää evankeliumia. Heille tarjoutui mahdollisuus toteuttaa naimattomana kristityn kutsumusta ja näin rikkoa roomalaisen yhteiskunnan naisiin kohdistama vaatimus avioitua ja synnyttää valtakunnalle lapsia.<sup>47</sup>

Ensimmäisinä kristillisinä vuosisatoina erämaaisät ja -äidit ja kristilliset sääntökunnan loivat uusia sosiaalisia malleja elää kutsumusta ja palvelu. Reformaatio puuttui läntisen sääntökuntalaitoksen ja pappisintituution epäkohtiin korostamalla jokaisen kristityn mahdollisuutta toteuttaa kutsumusta arjen työssä. Perhe-elämä ja avioliitto saivat uudenlaisen hengellisen merkityksen ja niiden arvostus kasvoi. Samalla kuitenkin reformaation kirkoissa menetettiin luostarien ja sääntökuntien tarjoamat mahdollisuudet toteuttaa kutsumusta. Reformaation kirkot kavensivat näin valitettavalla tavalla kristillisen elämäntavan toteuttamisen mahdollisuuksia. Samalla heteroseksuaalisen avioliiton merkitys korostui. Vähitellen isän, äidin ja lasten muodostama ydinperhe alettiin mieltää varsinaiseksi kristilliseksi elämäntavaksi.

Uuden testamentin teksteissä avioliitto ei ole kovin keskeinen asia. Paavalin mielestä se on inhimillisen heikkouden vuoksi annettu myönnytys. Kristityille olisi parempi pysyä naimattomana ja keskittyä kaikella tarmolla Jumalan asiaan. (1. Kor. 7) Avioliiton sijaan Uusi testamentti puhuu perheestä, etenkin Jumalan perheväestä ja siihen kuulumisesta. (1. Jh. 5)

Historian tutkimuksen mutta myös yhteiskuntatieteen tuloksiin tutustuminen on monella tavalla hyödyllistä. On helppo unohtaa monimuotoisuus, jota myös kristillisen kirkon historia ilmentää. Tutkimus muistuttaa, että on monia tapoja toteuttaa kristityn kutsumusta kirkossa, yhteiskunnassa ja perheissä. Kirkot, yhteiskunnat ja perheet voivat poiketa toisistaan mutta täyttää silti tehtävänsä kutsumuksen toteutumisen paikkoina.

Historiassa toteutuneen monimuotoisuuden tarkasteleminen estää lankeamasta kauhistelun ja epätoivon syntiin: itselle vieraita, outoja ja inhottavilta tuntuvia ilmiöitä ei kannata suoralta kädeltä torjua ne tuomitsemalla. Kutsumusten erilaisuus antaa tilaa pohtia hengellisen elämän ja kristillisen palvelun monimuotoisuutta. Meidän olisi syytä antaa tilaa hämmennyksellemme, kuunnella, keskustella ja odottaa.

Meillä on lupa odottaa aivan erityisestä syystä, sillä vielä ei ole käynyt ilmi, mitä meistä tulee. (1. Joh. 3:2) Jumala on antanut lupauksen luoda uudet taivaat ja uuden maan. (Ilm. 21:4) Pelastuksen toivon mukaan aikojen täytyessä maalliset järjestykset, myös avioliitto, raukeavat. Sukupuolisuuskäännekin on ajallinen lahja, eikä se siksi ole osa ihmisen syvintä persoonaa. (Mt. 22:30) Luomisessa meille on annettu mieheyden ja naiseuden ylittävä lahja, kun meidät on luotu Jumalan kuviksi. Uskomme lupauksen mukaan tämä Jumalan kuva täydellistyy pelastuksessa niin, että meistä tulee Kristuksen kaltaisia. (Gal. 5:22; 1. Jh. 3:2) Eskatologinen toivo sisältää luottamuksen siihen, että elämä jo tässä ajassa on kuulumista Jumalan perheväkeen, joka perustuu ihmisten samanlaisuuteen Jumalan lapsina ja toteutuu erilaisissa kutsumuksissa monin rikkain muodoin ihmisten erilaisuuden varassa.

47 Witherington, Ben, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge University Press 1988, 73; Chadwick, Henry, *The Early Church*, Clays Ltd, 1993, 59.

# Sukupuoliproblematiikka kristillisen antropologian kontekstissa

Esitelmä kristillistä antropologiaa ja avioliittoa käsittelevässä konferenssissa 27.2.2016

Sergei Bortnik  
Käännös Tarja Leppäaho

Rakkaat isät, veljet ja sisaret!

Aluksi haluaisin kiittää tämän konferenssin järjestäjiä kutsusta. Toisin kuin muut Venäjän ortodoksikirkon tämänpäiväiset esitelmöijät, minä en ole kirjoittanut paksuja kirjoja ortodoksisesta ihmiskuvasta tai persoonallisuuden teologiasta. Siksi – sen sijaan, että systemaattisesti käsitelisin esitelmäni otsikossa mainittua ongelmaa – tahtoisin pysähtyä tarkastelemaan joitakin sukupuoliproblematiikan periaatteellisia kysymyksiä sellaisina kuin ne ymmärrän. Arvelen, että raskaan konferenssipäivän viimeiselle esitelmälle se sopii hyvin.

Ensinnä kannattaa panna merkille **kontekstien erilaisuus**. Puhuessamme sukupuolesta (gender), länsieurooppalaisessa ja ukrainalais-venäläisessä kontekstissa tämä termi herättää melko erilaisia kysymyksiä. Englanninkielinen sana sukupuoli/*gender* on erityistermi, joka viittaa sukupuolten eroon kulttuurin ja yhteiskunnallisten prosessien yhteydessä. Se ei suoranaisesti liity seksuaalisuuteen sanan biologisessa merkityksessä. Vastaavaa erottelua *gender/sex* ei ole ukrainassa eikä venäjän kielessä. Ei sitä ole esimerkiksi saksan-kaan kielessä, joten termien puuttumisesta sinänsä ei voi tehdä yksiselitteisiä päätelmiä.

Tässä on varmaan paikallaan ottaa esimerkki Ukrainan nykyisestä lainsäädäntökäytännöstä. Viime vuoden marraskuun puolivälissä, ts. kolmisen kuukautta sitten, meillä itse asiassa syntyi konflikti. Erimielisyyden syynä oli se, että maamme lainsäädäntöelin – Ukrainan korkein neuvosto – otti käyttöön joitain uusia käsitteitä. Muun muassa voimassaolevan työlainsäädännön

diskriminointia estäviin pykäliin sisällytettiin käsitteet ”seksuaalinen suuntautuneisuus” ja ”sukupuoli-identiteetti”<sup>1</sup>.

Näiden termien käyttöön ottamista nousivat voimakkaasti vastustamaan Ukrainan kaikki enemmän tai vähemmän uskonnolliset organisaatiot, joita yhdistää ”Ukrainan kirkkojen ja uskonnollisten organisaatioiden neuvosto”. Todettiin muun muassa, että moiset uudet käsitteet edistävät sellaisen moraalittoman käytöksen vakiintumista, joka on ristiriidassa Raamatun käskyjen kanssa ja että ne näin lainsäädännön tasolla vakiinnuttavat ”gender-ideologian”.

Eriyisen aktiivisia vastarinnassaan olivat Ukrainan kreikkalais-katoliset. He viittasivat siihen, että tuollainen ”anti-inhimillinen ja diskriminoiva sukupuoleen liittyvä terminologia” oli jo moneen kertaan tuomittu paavin johtamassa kirkolliskokouksessa ja muissa Katolisen kirkon korkearvoisissa kokouksissa<sup>2</sup>.

Tämän lisäksi otettiin täysin oikeutetusti esille se seikka, että Ukrainan liberaalissa ilmapiirissä suojattomia eivät suinkaan ole sukupuolivähemmistöjen edustajat. Sanottiin, että ”villissä kapitalismissa [joka todellisuudessa on vallalla Ukrainan työelämässä] naisen raskaus voi joskus olla synnä työpäikän menetykseen, eivätkä aggressiivinen business-aika ja matala palkkataso jätä vanhemmille aikaa perhettä ja lapsia varten”<sup>3</sup>.

Tämän ongelman olen itsekin usein nostanut esiin kommentteissani länsimaisille tiedotusvälineille. Olen osoittanut, että meidän oloissamme suojattomampia eivät suinkaan ole seksuaalisten vähemmistöjen edus-

1 Vrt.Cp. <http://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/30982-cerkovni-iyerarxi-piddali-kritici-genderni-popravki-do-trudovogo-kodeksu.html>.

2 Vrt. [http://www.irs.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1627%3A1&catid=62%3Ainterv&Itemid=85&lang=uk](http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1627%3A1&catid=62%3Ainterv&Itemid=85&lang=uk).

3 Ibid.



tajat, joilla ei yleensä ole lapsia. Työsuhteissa useimmiten kärsivät pienten lasten vanhemmat, monilapsisten perheiden vanhemmat ja naiset, jotka ovat valmistautumassa äidiksi tulemiseen<sup>4</sup>.

Tässä Ukrainan lainsäädännön uudistuksia koskevassa esimerkissä haluaisin korostaa sitä, miten siinä asetetaan yhtäläisyysmerkki käsitteiden "seksuaalinen suuntautuneisuus" ja "sukupuoli-identiteetti" (gender-identiteetti) välille. Yleisessä tietoisuudessa esitelmäni alussa mainittuihin englanninkielisiin termeihin *gender* ja *sex* liittyvien ongelmien kaksi kirjoa sulautuvat käytännöllisesti katsoen yhdeksi.

Aivan samoin ne rinnastetaan Venäjän ortodoksisen kirkon edustajien ja katolisen kirkon edustajien hilljattain allekirjoittamassa julistuksessa. Siinä sanotaan seuraavasti: "Olemme pahoillamme siitä, että muita yhteisen elämän muotoja pidetään nykyisin yhtäläisinä tämän [traditionaalisen avioliiton] kanssa ja että raamatullisen perinteen pyhittämät käsitykset isyydestä ja äitiydestä miehen ja naisen aviollisena kutsuksena pyyhkiytyvät pois tietoisuudesta"<sup>5</sup>.

Koska kuulijakuntani tänään on teologeja, voin esittää ortodoksis-protestanttisista keskusteluista havainnollisen esimerkin käsitteiden *gender* ja *sex* erosta, joka usein jää selvästi tiedostamatta. Naispappeuden ottaminen käyttöön kirkoissa on käsitteeseen *gender* liittyvä kysymys, mutta pappeuden avaaminen homoseksuaalisuutta harjoittaville kuuluu biologiseen sukupuoleen eli termiin *sex* liittyvään problematiikkaan. Siinä venäläisessä kirjoittelussa, joka kritisoi "länsimaisia uutuuksia", näiden kysymysten sekoittaminen on tavanomaista, joten ne niputetaan yhteen eikä niiden välillä tehdä mitään eroa.

Kuitenkin tiedetään, että **ortodoksisessa traditiossa on sellainen ilmiö kuin kunnioittava suhtautuminen naisten kirkolliseen palvelustyöhön**. Ennen kaikkea kysymys on "diakonissan" virasta, ts. niistä naisista, jotka avustavat toisten naisten kirkottamisessa ja kastamisessa. Siitä kiistellään, voisivatko nämä naiset toimittaa sakramentteja, ts. jumalanpalvelusta kirkossa. Kiistoista huolimatta kiistämätön tosiasia on se, että naiset osallistuvat alemman papiston tehtävi-

en toimittamiseen alttaripalvelijoina, suntioina, lukijoina ja muutamissa muissa tehtävissä.

Erityisesti voidaan nostaa esiin (nunna)luostarin igumenian asema. Tähän tehtävään valitut naiset käyttävät papin tavoin kaularistijä ja heillä on myös valtuutus siunata kädellä tai ristillä niitä ihmisiä, jotka kysymyksineen tulevat heidän luoksensa. Nämä esimerkit osoittavat, että vaikka terminologiaa käytetäänkin vain harvoin, itse sukupuoliproblematiikka, sikäli kuin se liittyy naisten kutsuun palvella kirkkoa eri tehtävissä, on ortodoksisessa kirkossa aivan tavallinen asia.

Sen vuoksi voi olla samaa mieltä siinä asiassa, että ortodoksisessa teologiassa, joka yleensä argumentoinnissaan vetoaa traditioon ja kirkkoisien mielipiteisiin, **sukupuolikysymys on läsnä, mutta sitä ei ole työstetty riittävästi teoreettiselta kannalta**. Tässä yhteydessä on paikallaan tuoda esiin metropoliitta Kallistos Waren käsitys: "Naispappeudesta ortodokseilla ei ole yhtenevää käsitystä. Suurin osa on sitä mieltä, että se on mahdottomuus. Vähemmistö taas arvelee, että tätä asiaa sietää tutkia tarkemmin"<sup>6</sup>.

Jos onkin mahdollista olla samaa mieltä siinä, että sukupuolikysymystä on meillä tutkittu liian vähän, niin **arjen tasolla** yhteiskuntamme, myös maallinen yhteiskunta, tuntee sukupuoliproblematiikan hyvin. Muistan kuuluisan moskovalaisen esipappi Dmitri Smirnovin sutkauksen lasten kasvatuksesta "homoseksuaalisissa perheissä" Venäjällä. Hän sanoi, että tämä ilmiö on hyvin laajalle levinnyt, mutta selittyi sillä, että monissa perheissä lapset kasvavat ilman isää, heitä kasvattavat...äidit ja isoäidit. Tämän ilmiön juuret ulottuvat toisen maailmansodan jälkeisiin aikoihin, jolloin monet miehet olivat kuolleet ja lasten kasvatuksen kuorma oli enimmäkseen naisten harteilla.

Merkittävästä vinoumasta naisten ja miesten keskinäisen määrän suhteen Venäjän ortodoksisessa kirkossa puhuu myös kuva "valkeista liinoista, jotka pelastivat Venäjän kirkon keskellä ateistista vainoa"<sup>7</sup>. Nimenomaan naiset perinteisesti, apostoli Paavalin sanojen mukaan, peittävät hiuksensa (ks. 1 Kor. 11:7 "Miehen ei pidä peittää päätänsä, koska hän on Jumalan kuva ja heijastaa hänen kunniaansa. Nainen taas heijastaa miehen kunniaa.")

4 Olen tuonut tämän ajatuksen esille mm. kommentseissani Katholische Nachrichtenagentur -uutistoimistolle.

5 Paavi Fransiscuksen ja patriarkka Kirillin yhteinen julistus, 12.02.2016. Kohta 20 - <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html>.

6 Diokleian metropoliitta Kallistos (Ware): «Pidin velvollisuutenani olla eräänlainen lähetyssaarnaaja Oxfordissa» - <http://www.sedmitza.ru/text/860989.html>

7 Vrt, esim.: свящ. Александр Мазырин, проф. Место женщин в Соборе новомучеников и исповедников Российских - [http://pstgu.ru/news/life/history\\_rpc/2013/10/29/48859](http://pstgu.ru/news/life/history_rpc/2013/10/29/48859).



Tuollaisia "valkeita liinoja" olivat yleensä eläkeikäiset naiset, joihin valtio ei voinut tai oikeastaan edes katsonut tarpeelliseksi vaikuttaa, koska se ajatteli, että heidän sukupolvensa kuitenkin kohta kuolee pois. Vuosikymmenten ajan ortodoksisissa seurakunnissa oli ja usein yhä vieläkin on käytännössä paljon enemmän naisia kuin miehiä.

Jos verrataan tilannetta länsieurooppalaisissa ja venäläisissä yhteisöissä, voidaan huomata kahtalainen suhde. Yhtäältä meillä on vain vähän tutkittu sukupuolen teoreettista problematiikkaa ja toisinaan sekoitetaan termit *gender* ja *sex*. Mutta toisaalta on olemassa ennakkotapauksia siitä, miten naiset tulevat mukaan kirkolliseen palveluun; ja niin kirkkoissa kuin maallissakin yhteiskunnassa on naisenemmistö. Tästä voi **nähdä ne todennäköiset seuraukset**, joihin loogisesti päädytään feministiliikkeen voiton myötä - sehän antaa impulsseja taistelulle sukupuolten välisen tasa-arvon edistämiseksi.

Siirtyäksemme käytännön esimerkeistä yleistyksiin sukupuoliproblematiikan kysymykset voidaan melko tarkkaan jakaa kahtia. Ensiksi tulevat mieheyden ja naiseuden keskinäiseen suhteeseen liittyvät kysymykset saman sukupolven sisällä elävien ihmisten välisissä suhteissa. Tässä tapauksessa voidaan käyttää termejä "**mieheys**" ja "**naisuus**" määrittelemään jonkinlainen miehen ja naisen ihanne. Toiseksi tulevat ne kysymykset, jotka liittyvät miehen ja naisen perusolemuksen eri sukupolvien välisissä suhteissa, varsinkin suhtautumisessa lapsiin. Tässä tapauksessa on paikallaan käyttää termejä "**isyys**" ja "**äitiys**".

Tässä on paikallaan palauttaa mieleen tietty pohja, joka antaa mahdollisuuden puhua **Venäjän ortodoksisirkon virallisesta kannasta** sukupuoleen liittyvissä kysymyksissä. Tarkoitan asiakirjaa nimeltä "Venäjän ortodoksisen kirkon sosiaalinen konseptio", erityisesti sen lukua 10 "Henkilökohtaisen, perhe- ja yhteiskuntamoraalin kysymyksiä". Tässä asiakirjassa löytyy viitauksia niin "mieheyteen ja naiseuteen" kuin "isyteen ja äitiyteenkin".

Siinä muun muassa todetaan, että Ortodoksinen kirkko arvostaa naisten yhteiskunnallista roolia ja kannattaa heidän poliittista, kulttuurillista ja sosiaalista tasa-arvoaan miesten kanssa. Samalla Kirkko "vastustaa tendenssiä väheksyä naisen roolia puolisona ja äitinä. Sukupuolten yhtäläinen arvo ei tee tyhjäksi niiden

luonnollista eroa eikä merkitse sitä, että niiden kutsumus olisi sama"<sup>8</sup>.

Hieman myöhemmin asiakirjassa todetaan, että Raamatun sanat naisen alamaisuudesta miehelleen (Ef. 5:22-23; Kol. 3:18) eivät merkitse "miehen despotismia tai vaimon orjuuttamista, vaan johtajuutta vastuussa, huolenpidossa ja rakkaudessa". Edelleen sanotaan, että "keinotekoisien tasapäistämisen" sijaan, sen sijaan, että nainen matkisi miestä ja kilpailisi tämän kanssa, naisen tulee "kehittää Herran hänelle antamia kykyjä, mm. niitä, jotka ovat ominaisia vain hänen perusolemukselleen".

Asiakirjassa myös kielletään se valheellinen tulkinta, että Kristuksessa sukupuolierot häipyisivät - "ei miestä eikä naista, sillä Kristuksessa Jeesuksessa te kaikki olette yksi" (Gal. 3:28). Asiakirjan laatijat korostavat: "Tämä soteriologinen väite ei merkitse erilaisten ihmisten keinotekoista yhdistämistä".

Dokumentissa puhutaan myös isyyden ja äitiyden tärkeydestä, vaikka niitä ei erityisesti erotellakaan. Siinä puhutaan mm. siitä, miten vaarallista on tuhota perinteiset lapsia ja vanhempia yhdistävät siteet. Dokumentti kritisoi tendenssiä "äitiyden ja isyyden sosiaalisen merkityksen mitätöimistä verrattuna ammatilliseen menestymiseen"<sup>9</sup>. Lisäksi painotetaan: "Perheen rooli ihmispersoonan kehittämisessä on poikkeuksellisen suuri, sitä eivät muut yhteiskunnalliset instituutiot voi korvata".

Yllä esitetyt lainaukset puhuvat siitä, että mainituksa Venäjän ortodoksisirkon asiakirjassa on hyvinkin tarkkaan määritelty kirkon kanta sukupuoleen. Sitä voi sanoa tarkkaan punnituksi. Toisaalta ymmärretään, että naisten pitää entistä aktiivisemmin olla mukana yhteiskunnallisissa prosesseissa. Toisaalta huolehditaan naisen kutsumuksen ainutlaatuisuudesta, joka kaikkein selvimmin tulee ilmi äitiydessä. Tämä antaa meille aihetta jatkaa pohdintaamme.

Väittelyjä traditionaalisen sukupuolinäkemyksen puolustajien ja liberaalisti sukupuolikysymyksiin suhtautuvien välillä voidaan käydä monilla tasoilla. On mahdollista tutkia konkreettisia yksittäistapauksia tai voidaan yrittää nousta yleisemmän näkemyksen tasolle. Jatkossa haluaisin noudattaa jälkimmäistä vaihtoehtoa ja esittää joitain seikkoja, jotka liittyvät sukupuoliproblematiikkaan epäsuorasti ja ovat nä-

8 Основы социальной концепции РПЦ, 2000. Глава X,5. Ks. esim. <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>.

9 Ibid. Luku X, 4.

kyymättömiin jäävä perusta sille, mitä voidaan pitää "gender-ideologiana".

On nimittäin niin, että voidaan puhua joistain poikkeamista – koskivatpa ne sitten oman sukupuolidentiteetin ymmärtämistä tai viehtymystä oman sukupuolen edustajiin. Mielestäni voidaan olla täysin yhtä mieltä siitä, että harvinaisina anomalioina tai sairaaloina poikkeamina tämä voidaan tunnustaa perinteisissä Kirkoissakin. Mutta on kyse yksittäisistä tapauksista. Toisaalta voidaan puhua tietyistä ajatusvirtauksesta tai ideologiasta, joka on vastoin perinteistä kristillistä maailmankatsomusta.

Tarkoitan käsitettä, jota joskus nimitetään "epäilyksen filosofiaksi". Se on sellainen maailmankäsitys, jossa kielletään luottamuksen kategoria ja sen sijaan oletetaan, että "koko inhimillinen elämä näyttätyy valtavana mystifikaationa"<sup>10</sup>. Tämän ajatuksen voi siirtää myös seksuaalisuuden alalle. Tällöin syntyy epäilyksiä niistä seksuaali-identiteetin perusaksioomistakin, joiden varassa kristillinen yhteisö on kestänyt vuosikatoja. Joskus tuollainen ajattelun suuntautuneisuus voi johtaa täydelliseen relativismiin, joka nojautuu siihen vakaumukseen, että mikään ei ole annettua. Kaikki kokeilut sukupuolen ja genetiikan alueella ovat mahdollisia yksinkertaisesti siksi, että vain minä itse voin olla oman elämäni ja oman tulevaisuuteni luoja.

Tuollainen vakaumus, joka radikaalisti asettaa epäilyksen alaiseksi rationaalisuuden, on teoreettisesti muotoiltu Euroopassa. Seksuaalisuuden alalla sitä on sovellettu käytäntöön buddhalaista kulttuuria edustavissa maissa Kaakkois-Aasiassa. Siellä, missä ei ole uskoa Luojan järjellisyteen ja hyvytyteen, avautuu laaja kenttä kaikenlaisille kokeiluille. Tiedetään, että siellä, missä sukupuolikysymyksiin ja seksuaalisuuden suhtaudutaan kulutuskulttuurin periaattein, ei enää puhuta kahdesta sukupuolesta vaan maskuliinisten ja feminiinisten tunnusmerkkien sekoittumisesta eri kombinaatioissa.

Vaihtoehtona tuollaiselle ideologialle on se raamatullinen ajatus, että ihmiskunta on olemassa **liitossa hyvän Jumalan kanssa**, ja Hän huolehtii jokaisesta yksittäisestä ihmisestä. Erityisen selvästi tämä ajatus tulee esille vertauksessa eksyneestä lampaasta, jota hyvä Paimen lähtee etsimään jättäen samalla muut

yhdeksänkymmentäyhdeksän (vrt. Matt. 18:10–14 ja Luuk. 15:3–73). Vieraantuneisuuden ja pragmaattisen hyödyn aatteiden sijaan tässä postuloidaan ajatus ihmiselämästä, joka on lahja Toiselta ja arvokas tuon Toisen silmissä.

Vaihtoehtona "epäilyksen filosofialle" voi olla **miehen ja naisen välisten suhteiden sakramentaalisuus**. Pyhässä Raamatussa puhutaan usein siitä, että kahden yhdistäminen yhdeksi perheeksi ei ole vain parinmuodostusta vaan "yhden lihan" luomista (1 Moos. 2:24; Matt. 19:5; Mark. 10:8, 1 Kor. 6:16; Ef. 5:31–32). Erityisen mielenkiintoinen on miehen ja naisen muodostaman kokonaisuuden rinnastaminen Kristuksen ja seurakunnan suhteeseen. Tämä viittaus mystiseen ykseyteen on tärkeä, vaikka otettaisiin huomioon sekin, että apostoli tarkentaa, että lause "tämä salaisuus on suuri" tarkoittaa vain viimeainittujen välistä suhdetta<sup>11</sup>.

Tuollainen yhdistyminen voi olla niin luja, että toisinaan ihmisiä ei Raamatussa lasketa pääluvun mukaan vaan perheittäin. Tämä näkyy esimerkiksi kertomuksissa viiden tuhannen ja neljän tuhannen ruokkimisesta (Matt. 14:13–21 ja Matt. 15: 32–39 ja rinnakkaiskohdat). Näissä kohdissa luku otetaan perheenpäinä olevien miesten mukaan maininnalla "ja lisäksi naisia ja lapsia". Monet näkevät tässä patriarkaalisen yhteisön vaikutusta, mutta minusta tässä on tärkeää, että erillisten yksilöiden sijaan viitataan sosiaaliseen yksikköön, jona toimii perhe.

Naiseuden huomioimista kulttuurissa on moneen kertaan korostettu 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun venäläisessä filosofiassa. Esimerkiksi Vladimir Solovjov (1853–1900) on kuuluisa muustakin kuin noihin aikoihin tyrkytetyn positivismin vastustamisestaan<sup>12</sup>, nimittäin siitä, että hän kiinnitti erityistä huomiota hengellisen merkitykseen ihmiselämässä. Kirjan *Духовные основы жизни* (Elämän hengellinen perusta, 1882–1884) tekijä on kaikkein kuuluisin siitä, että hän kehitti ajatusta Sofiasta kosmisena luovana periaatteena.

Sofiologian ajatuksia kehittivät sittemmin Solovjovin seuraajat Sergei Bulgakov, Pavel Florenski ja Lev Karšavin ym. Niihin kuului sen tunnustaminen, että luotu maailma on sakramentaalinen ja sillä on naisellinen Ju-

10 Vrt. Емельянова М.А., «Философия подозрения» в XX веке: Барт и Бордьер // Научные ведомости Белгородского ГУ. Серия: Философия. Социология. Право. №7, том 57, 2009. С. 153–155.

11 Ks. "Tämä salaisuus on suuri; minä tarkoitan Kristusta ja seurakuntaa." (Ef. 5:32).

12 Ks. hänen varhainen teoksensa «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874).

malan ja ihmiskunnan yhteyttä välittävä perusolemus. Siitä huolimatta, että Venäjän Kirkon suhtautuminen näihin aatteisiin ei ollut yksiselitteinen, niistä tuli aikakautensa suuntaviittoja olosuhteissa, joissa valtaapitävät tyrkyttivät positivismia ja pragmatismia.

Yhtä moniselitteinen on venäläisen ajattelun historiassa Vasili Rozanovin (1856–1919) asema. Hän oli maineeltaan jyrkästi konservatiivinen toimittaja ja *Сумерки просвещения* (Valistuksen iltahämärä) -nimisen kokoomateoksen (1899) kirjoittaja, mutta silti hän oli kuuluisa kiinnostuksestaan sukupuolen metafysiikkaan. Tunnettu on hänen käsityksensä, jonka hän muotoili eräässä kirjeessä: ”Ihmisen sukupuoli ei ole elin tai toiminto, ei lihaa eikä fysiologiaa, vaan hänen perushahmonsansa... Järjelle se on mahdoton määritellä tai käsittää, mutta olemassa se on, ja kaikki olevainen saa alkunsa siitä ja siltä”<sup>13</sup>.

Yksi virstanpylväistä oli hänen työnsä *Семья как религия* (Perhe uskontona, 1901), jossa hän puolusti ajatusta miehen ja naisen ruumiillisen rakkauden kauneudesta ja uskonnollisesta merkittävydestä. Siihen aikaan Ortodoksinen kirkko oli suhteellisen konservatiivinen seksuaalietiikkaa koskevissa kysymyksissä. Sen mielestä oli olemassa ilmiselviä ja kaikkien tuntemia asioita, joista ei kannattanut puhua julkisesti. Sen vuoksi Rozanovin teokset toivat hänelle hänen eläessään melko skandaalinkäryisen maineen.

Mutta oletan, että nykyisin konteksti on radikaalisti muuttunut. Olemme nyt tilanteessa, jossa meille tyrkytetään positivistista maailmankatsomusta. Se kieltää ajatuksen, että ihmisen elämä olisi annettu eikä tunnusta Jumalaa siksi Toiseksi, joka pitää huolta jokaisesta ihmisestä. Tässä tilanteessa Solovjovin, Rozanovin ja heidän kannattajiensa kirjoitukset, joissa käsitellään aatetta sakramentaalisesta naiseudesta ja ruumiillisten seksuaalisten suhteiden positiivista merkitystä ihmiselle, saattavat saada positiivisen vastaanoton.

Voidaan myös mainita ne mielenkiintoiset sukupuolta koskevat aatteet, jotka liittyvät **isyden merkityseen**. Nykyisin kai länsieurooppalainen yhteiskunta usein korostaa äärimmäisen jyrkkää kritiikkiä aggressiivista maskuliinisuutta kohtaan. Joskus ”uniseksin” aatteet siirtyvät pukeutumistyylistä monille muille

elämän alueille. Tähän liittyen voi kertoa esimerkkejä isän merkityksestä lasten kasvatuksessa.

Ensiksi haluaisin mainita Heather Barwickin, joka on kuvannut omaa kasvuprosessiaan. Koko tietoisien elämänsä hän kasvoi lesboperheessä, ja aikuiseksi kasvetuun hän kirjoitti tunnustuksen siitä, miten hän kaipasi isän huomiota. Viime vuonna hän kirjoitti artikkelin nimeltä *Dear Gay Community: Your Kids Are Hurting* ’Rakas gay-yhteisö: lapsenne kärsivät’, joka synnytti myrskyisiä väittelyjä verkossa<sup>14</sup>.

Tuossa artikkelissa hän tunnustaa, että ”Isän poissaolo sai minussa aikaan valtavan tyhjyyden - joka päivä toivoin, että minulla olisi isä. Rakastin äidin partneria, mutta toinen äiti ei koskaan voinut korvata isää, jonka oli menettänyt.” Artikkelissaan hän myös väittää, että ”elämällä samaa sukupuolta olevien vanhempien perheessä on pitkäaikaisia seurauksia” ja että ”paras ja onnistunein perhemuoto on sellainen perhe, jossa lapsia kasvattavat äiti ja isä”. Myönteisenä ajatuksena hän mainitsee ”perinteisen avioliiton ja vanhemmuuden kauneuden ja viisauden”.

Vähemmän näyttävästi, mutta systemaattisemmin isyyden merkityksestä kirjoittaa **Franco Nembrini** kirjassaan *’Isältä pojalle*. Puhetta kasvatuksen riskialttiasta asiasta<sup>15</sup>. Hän sanoo muun muassa, että ”ihminen, toisin kuin eläimet, antaa jälkeläisilleen muutakin kuin fyysisen elämän, nimittäin elämän merkityksen, käsityksen siitä, että elämä on suurta ja hyvää.”

Nembrini väittää, että nimenomaan täydellinen perhe, jossa on isä ja äiti, pystyy antamaan lapselle kokemuksen täydellisestä onnesta: ”Sinäkin olet syntynyt tähän maailmaan, jotta saisit osaksesi luvatus siunaukset”. Hän on myös varma siitä, että ”lapset tulevat maailmaan mukanaan se selvä ja ilmeinen toivomus, että elämä olisi kunnollista, hyvää ja positiivista. Heitä viehättävät esineet, heitä viehättää todellisuus, he tahtovat ottaa siitä selvää, he haluavat rakastaa sitä, he haluavat tuntea, että elämä on hyvää.”

Mainitut esimerkit – Solovjov ja Rozanov, Barwick ja Nembrini näyttäkööt, mikä merkitys on miehisyydellä ja naiseudella nykyisin käytävässä keskustelussa. Näiden esimerkkien tarkastelu voi varmaankin elävöittää kuvia akateemisia väittelyjä sukupuolen ongelmasta.

13 [http://www.krugosvet.ru/enc/kultura\\_i\\_obrazovanie/literatura/ROZANOV\\_VASILI\\_VASILEVICH.html](http://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/literatura/ROZANOV_VASILI_VASILEVICH.html).

14 Heather Barwick, *Dear Gay Community: Your Kids Are Hurting* – <http://thefederalist.com/2015/03/17/dear-gay-community-your-kids-are-hurting/>

15 Franco Nembrini, *Di padre in figlio*. Käännetty italiasta venäjäksi ja julkaistu 2013 – Дух і Літера, Київ / Духовная Библиотека, Москва.

Samalla ne antavat mahdollisuuden huomata, miten ajankohtaisia ovat ne perinteiset näkemykset, jotka ovat kristillisen antropologian pohjalla sukupuoliki-symyksissä.

Esitelmässäni koskettelin esimerkkejä maallisesta ja kirkollisesta lainsäädännöstä; osoitin myös, että Venäjän ja Ukrainan tilanteessa on olemassa kuilu käytännön todellisuuden ja teoreettisten saavutusten välillä. Kaikkein tärkeimpänä pidän "gender-ideologian" ja "epäilyksen filosofian" käsittämistä sekä niiden keinojen etsimistä, joilla vastustaa näitä aatteita.

### 3. LUTHER JA JUUTALAISET

## Luthers Stellung zu den Juden und zum Islam

von Johannes Ehmann

---

### I. Vorbemerkungen

Erste Vorbemerkung: Wer heute – zumal aus Deutschland gebürtig – sich zum Thema Luther und die Juden äußert, bearbeitet kein unbelastetes Thema.<sup>1</sup> Es ist bekannt, dass bei den Nürnberger Prozessen der antisemitische Publizist Julius Streicher – er wurde 1946 wegen Verbrechen gegen die Menschlichkeit hingerichtet – sich in seiner Verteidigung explizit auf Martin Luther und implizit auf dessen Ratschlag von 1543 zur Vertreibung der Juden und die Verbrennung der Synagogen und des Talmud berief: wenn man ihn (Streicher) anklage, dann müsse eigentlich ein ganz anderer auf der Anklagebank sitzen, nämlich Martin Luther, dessen Ratschläge er nur befolgt habe. Offensichtlich erwartete Streicher von diesem Hinweis eine juristische Entlastung. Was Luther einmal gesagt und empfohlen hat zu tun, das kann doch nicht falsch gewesen sein. Nur – so stellen wir die Frage heute: Hat Streicher Luther "zu" richtig oder doch gründlich falsch verstanden?

Nun gibt es (nicht zuletzt auch von jüdischer Seite) eine Fülle an Literatur zu Luthers Stellung zu den Juden, die teils apologetisch, teils erklärend, teils polemisch sich den Motiven Luthers zugewandt hat. Für den deutschen Protestantismus des Jahres 2015 verschärft sich das Problem. Zwei Jahre vor dem Reformationsjubiläum, das sich ja primär am Auftreten Luthers 1517 orientiert, gibt es eine Flut an Publikationen und Medien (mehrere Wanderausstellungen) zum Thema. "Luthers Stellung zu den Juden" wird jetzt nicht nur zur Frage an die deutsche Geschichte,

sondern zum Problem der Legitimität der anstehenden Lutherfeier. Feiert der deutsche Protestantismus 2017 einen Antisemiten?

Die Antwort des Kirchenhistorikers gestaltet sich schwierig, zumal dann, wenn er der These, Luther sei Antisemit gewesen, nicht einfach beipflichten kann und deshalb auch nicht will. Aber dann liegt der Verdacht *apologetischer* Geschichtsschreibung empfindlich nahe. Und ein solcher Verdacht ist – wie sie wissen – ein sich dem Diskurs verschließendes Verdikt. Wer Apologien vorträgt und Apologetik betreibt, ist als Historiker nicht ernst zu nehmen.

Zweite Vorbemerkung: Vergleichbares gilt auch für Luthers Stellung zum Islam. Konnte sich die stark auch im angelsächsischen Raum geführte Diskussion bis vor kurzem eines fast ausschließlich akademischen Interesses erfreuen<sup>2</sup>, so ist durch die muslimische Zuwanderung in Mitteleuropa einerseits und die weltweit relevante Problematik des islamistischen Terrors (IS/ISIS) andererseits eine schwierige Diskussionslage entstanden, die vor allem innenpolitisch für Spannungen sorgt.

Was hat das mit Luther zu tun? Vor allem im gesellschaftspolitisch linken Spektrum wird in den letzten Jahren Luther als der "entdeckt", dem nicht nur die Judenfeindschaft, sondern nun eben auch die Islamophobie des Abendlandes im Wesentlichen zu verdanken sei.<sup>3</sup> Begründet wird dies mit den Türkenchriften Luthers, in denen die Bekämpfung der Türken quasi zum Religionskrieg stilisiert sei. Freilich werden Luthers Schriften selbst nur selten zur Kenntnis ge-

---

1 Die beste Zusammenfassung der forschungsgeschichtlichen Implikate bei seriöser Distanz gibt Michael Beyer, Martin Luther und die Juden; in: Werner Greiling, Armin Kohnle, Uwe Schirmer (Hg.), Negative Implikationen der Reformation? Gesellschaftliche Transformationsprozesse 1470–1620 (Quellen und Forschungen zu Thüringen im Zeitalter der Reformation 4), Köln u.a. 2015, 109–133.

2 Vgl. dazu den Forschungsüberblick in: Johannes Ehmann, Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546) (QFRG 80), Heidelberg / Gütersloh 2008, 2. Aufl. 2015, 20–73.

3 In historischer Perspektive meiner Meinung nach einfach unverständlich und oberflächlich: Achim Bühl, Islamfeindlichkeit in Deutschland, 37–47.

nommen, nicht einmal der doch interessante Aspekt, dass Luther zur Verbrennung jüdischer Schriften aufrief, gleichzeitig aber den Druck des Koran befürwortet und sogar ein Vorwort dazu verfasst.

Ich ziehe daraus zwei methodische Konsequenzen. Die erste: Wie bei der Behandlung von Luthers Stellung zu den Juden möchte ich bezüglich seiner Haltung zu den Türken – womit Muslime und Osmanen gemeint sein können – in Stationen ihrer Entwicklung präsentieren.

Die zweite Konsequenz ist die theologische Frage: Steht hinter Luthers konkreten Ratschlägen zum Umgang mit Juden und Islam ein theologisch kohärentes Denken?

Die dritte Vorbemerkung: Ich habe versucht, eine Differenzierung bereits in der Überschrift zu verankern. So spreche ich von Juden, also von Menschen, die Luther, wenngleich in geringem Maße, auch persönlich kennengelernt hat. Ich spreche aber vom Islam, der Luther nicht in konkreten Menschen begegnet ist, sondern als politische Macht, die durch das Osmanische Reich militärisch präsent ist und die von Luther erst später auf ihre theologischen Grundlagen befragt wird. Doch beginnen wir mit Luthers Stellung zu den Juden.

## II. Luther und die Juden<sup>4</sup>

### 1. *Post non est propter – oder doch?*

Keine Frage: Zur Kontextualität gerade deutscher Theologie gehört das Problem der christlich-jüdischen Beziehungen *nach*, aber eben auch *vor* dem Holocaust.

Gleichwohl gilt: Wenn zwei Ereignisse nacheinander geschehen, dann begründet dies noch keine Kausalität.

Das ist ein historischer Grundsatz. Für die Frage "Luther und Juden", aber bereits auch etwa für die Frage "Johannes Chrysostomus und die Juden"<sup>5</sup> rückt gleichwohl das Problem der Wirkungsgeschichte ins Blickfeld. Zum Kanon der Freunde des jüdisch-christlichen Dialogs gehörte in den 1970er-Jahren Rosemary Ruethers Buch *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*<sup>6</sup>, dem das Verdienst zukam, eine judenfeindliche Strömung in Gesellschaft und Theologie nicht erst in den Kreuzzügen und dann wieder seit 1860 in Europa einer breiten Öffentlichkeit vor Augen zu führen, sondern bereits in der Alten Kirche aufzufinden und durch die Jahrhunderte zu verfolgen.

Die historische Forschung hat im *mainstream* freilich eine Differenzierung<sup>7</sup> vorgenommen, auch wenn die Begrifflichkeit nicht immer klar und vor allem nicht immer rezipiert ist: Dem theologischen *Antijudaismus* in der Entflechtungsphase von Judentum und Christentum in der Spätantike folgt die auch soziologisch bestimmbare Judenverfolgung im Mittelalter als Ausprägung einer kollektiven *Judenfeindschaft*, die wiederum seit Entwicklung des Rassegedankens den klassischen *Antisemitismus* kennzeichnet. Bei Adolf Stöcker (1835–1909), dem "christlich-sozialen" und nach Luther meist genannten Theologen in Sachen christlicher Antisemitismus, kommen alle drei Strömungen vor, freilich noch nicht (das wäre die spätere Eskalation) die Bedrohung von Leib und Leben (übrigens auch bei Hermann Treitschke [1834–1896] nicht, der 1879 den Berliner Antisemitismusstreit auslöste und den in Streichers Organ "Der Stürmer" so "beliebten" Satz: *Die Juden sind unser Unglück* prägte).

Die Erhellung der Wirkungsgeschichte *Luthers* in Bezug auf antisemitische Maßnahmen muss – angesichts des Einspruchs von Johannes Wallmann in der FAZ<sup>8</sup> – als noch nicht erfüllte Aufgabe angesehen werden, solange noch keine Einzelstudien zu den deutschen Territorien vorliegen. Die besondere Aufgabe ist frei-

4 Ich verweise wieder auf den Aufsatz von Beyer; mittlerweile klassisch zum Thema sind (u. a.): Thomas Kaufmann, *Luthers „Judenschriften“*. Ein Beitrag zu ihrer Kontextualisierung, Tübingen 2014, und Peter von der Osten-Sacken, *Martin Luther und die Juden*. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub“ (1530/31), Stuttgart 2002. Osten-Sacken würdigt in seiner Monographie auch den wichtigsten jüdischen Beitrag zum Thema: Reinhold Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden*, Berlin 1911 (ND Aalen 1973).

5 Vgl. etwa Adolf Martin Ritter, *Erwägungen zum Antisemitismus in der Alten Kirche*. Johannes Chrysostomos, Acht Reden wider die Juden; in: ders., *Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche*, Göttingen 1993, 13–30.

6 Titel der amerikanischen Ausgabe: *Faith and Fratricide. Theological Roots of Antisemitism*, New York 1974; deutsch (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 7) München 1978.

7 Vgl. Gottfried Seebaß, *Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus*; in: *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*. Eine Vortragsreihe. Hrsg. von Rolf Rendtorff und Ekkehard Stegemann (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 10), München 1980, 9–25.

8 Auf die deutsche, in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung ausgetragene Debatte kann hier nicht eingegangen werden. Hinweise auf die einzelnen Beiträge liefert wieder Beyer, 110, Anm. 4.



lich die Frage, ob und inwieweit Luthers Theologie wesentlich "antijüdisch" ist, und was darunter jeweils zu verstehen ist. Sind christliche Überzeugungsgewissheiten, die in Spannung zu jüdischem Verständnis stehen, per se antijüdisch, antijudaistisch und latent antisemitisch? Das ist wohl die Kernfrage. Sie ist kaum zu beantworten durch *political correctness* oder einen unbestimmten Toleranzbegriff.

## 2. Grundverständnisse in Phasen (historisch)

Wenn ich nun versuche, erneut Luthers Positionen zu beschreiben, dann tue ich dies allein aus Zeitgründen nicht unter Benennung aller einschlägigen Zitate, die Ihnen vielfach auch ungefähr bekannt sein dürften. Wichtiger erscheint mir, die diversen Bausteine zu benennen.

### 2.1. Verheißung und Erfüllung

*Verheißung und Erfüllung* sind zeitlebens Luthers hermeneutische Kernkategorien zur Verhältnisbestimmung von AT und NT, nicht primär Gesetz und Evangelium. Die historische und theologische Basis des frühen Luther ist die freundliche Einzeichnung jüdischer Existenz in die Geschichte der Verheißung, welche die *Christen durch ihr Verhalten gegenüber den Juden unglaublich* gemacht haben. Es gibt für Israel ein *spatium gratiae*. Diese neue Perspektive wurde von Zeitgenossen als Überraschung empfunden, gerade auch von Juden.

Ich trete freilich der Meinung entgegen, dass wir es in den 1520er-Jahren mit einem eben jungen und freundlichen Luther zu tun hätten, der eine theologische Hochschätzung des Judentums formuliert habe. Das ist nicht der Fall.

Luthers Grundkategorien verändern sich nicht. Was sich verändert ist der apokalyptische Zug der Theologie Luthers am Ende der Welt und am Ende seines Lebens.

Gerne nehme ich zum Beleg der frühen Auffassung *nicht* die immer wieder herangezogene Schrift: *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* (1523)<sup>9</sup> in Anspruch, in der nur in einer Passage von der schlechten Behandlung die Rede ist, sondern die Auslegung des

*Magnifikat* von 1521<sup>10</sup>, in der schon die Auffassung zu erkennen ist, die 1523 wiederholt wird. Der springende Punkt ist die bis Mitte der 20er Jahre offene Tür für die Juden.

Bereits hier sind die wesentlichen Aussagen zu finden: Luther legt aus, was er unter "Same Abrahams" versteht. Es bedeutet Träger der Verheißung, das sind die Juden – bis Christus.

*Daß sie (Maria) aber spricht "seinen Samen in Ewigkeit" (bedeutet:); die Ewigkeit soll so verstanden werden, daß solche Gnade währet in Abrahams Geblüte (welches da sind die Juden [!]) von der Zeit an durch alle Zeit ... Denn obwohl der große Haufe verstockt ist, sind dennoch allzeit solche, wie wenig ihrer sei, die zu Christo sich bekehren und an ihn glauben ... Drum sollten wir die Juden nicht so unfreundlich behandeln, denn es sind noch Christen unter ihnen zukünftig und werdens täglich. Dazu haben sie allein und nicht wir Heiden [!] solche Zusagung, daß allezeit in Abrahams Samen sollen Christen sein, die den gebenedeiten Samen erkennen. Unser Ding steht auf lauter Gnade ohne Zusagen Gottes ... Wenn wir christlich lebten und sie mit Güte zu Christo brächten, das wäre wohl die rechte Weise. Wer wollt Christ werden, wenn er siehet Christen so unchristlich mit Menschen umgehen? ... man sage ihnen die Wahrheit; wollen sie nicht, laß sie fahren. Wie viele sind Christen, die Christum nicht achten, hören seine Worte auch nicht, ärger denn Heiden und Juden ...*

Luthers Grundunterscheidung ist also nicht: gute Christen – böse Juden; sondern Christusgläubige und Ungläubige, seien es Juden oder Heiden, oder auch sogenannte Christen.

### 2.2. Solidarität mit den Juden?

Diese Freundlichkeit Luthers dürfte den "Ombudsman" der Juden im Reich, Josel von Rosheim dazu bewegen haben, Luther um Fürsprache beim sächsischen Kurfürsten zu bitten, was den Durchzug von Juden durch Kursachsen betraf. Luther lehnte dies ab. D. h. das *spatium gratiae* Gottes für die Juden entband *keine* Solidarität mit Menschen. Wichtig ist hier Luthers Begründung. Wir sind im Jahr 1537.

*"Mein lieber Jesel! Ich wolt wohl gerne gegen(über) meinem gnädigsten Herrn für euch handeln, beide*

9 Vgl. WA 11, 314–336.

10 Vgl. WA 7, 544–604; hier 600f.



mit Worten und Schriften, wie denn auch mein Schrift [Dass Christus ein geborener Jude sei] der ganzen Jüdischkeit gar viel gedienet hat [!]. Aber dieweil die Euren solchs meines Dienstes so schändlich mißbrauchen und solche Ding fürnehmen, die uns Christen von ihnen nicht zu leiden sind, haben sie selbst damit mir genommen alle Förderung, die ich sonst hätte bei Fürsten und Herrn können tun. Denn mein Herz ja gewesen ist, und noch [!], daß man die Juden sollt freundlich halten, der Meinung, ob sie Gott dermaleins wollt gnädiglich ansehen und ihrem Messia bringen, und nicht der Meinung, daß sie sollten durch mein Gunst und Förderung in ihrem Irrtum gestärkt und ärger werden...“<sup>11</sup>

D. h.: Luthers Freundlichkeit ist von den Juden missverstanden worden; sie scheint nur der weiteren Verstockung zu dienen – so war’s nicht gemeint.

Der Brief ist aber von weiterer Bedeutung, denn er bildet ein Scharnier in Luthers Denken, wenn er fortfährt. Die Juden haben ihn geärgert. Er will ein Buch schreiben. Er hat Rabbinen gelesen, in denen Jesus nur als gehenkter Jude (Tola) erscheint. Das aber ist für Luther Blasphemie! Sie sollen doch nur das AT richtig lesen. Nur der Glaube an Christus kann retten. Diese zwei Punkte müssen wir festhalten: Luthers Freundlichkeit steht jetzt das "entdeckte Judentum" (das ist übrigens der Titel einer 1700/1711 erschienen antijüdischen Schrift von Johann Andreas Eisenmenger aus Heidelberg) gegenüber. Die Juden haben Luthers Einladung zum Glauben nicht angenommen. Schlimmer: Sie sind Blasphemiker.

Und: Die Verheißung Christi findet sich im AT, dessen Verheißung liegt am Tage und ist jedermann verständlich – *objektiv*. Wer das nicht erkennen will ist verstockt.

### 2.3. Juden und Mission als Anstoß

Hinter dem Ärger Luthers steht wahrscheinlich die Kunde von den sog. *Sabbathern*, gegen die Luther 1538 schreibt.<sup>12</sup> Luther sah also seine Freundlichkeit missbraucht, wenn jetzt die Juden anfangen zu missionieren. Ich möchte das nur kurz benennen, weil hier vieles auch historisch unscharf ist. Zum einen ist unklar, ob tatsächlich Juden missioniert haben, oder ob die Sabbather eine christlich-endzeitliche Bewegung

in Mähren darstellen, die die Haltung des Sabbaths einfordert. Luther sieht sich also in einer ungewohnten Lage, ähnlich der des Johannes Chrysostomus oder auch des Paulus des Galaterbriefs, gegen (wie er meint) jüdische Abwerbung oder "Judaisierung" des christlichen Glaubens schreiben zu müssen. In Luthers Augen: Während ich den Juden freundlich Hinweise auf das Heil in Christus geben, verscherzen Christen das Heil durch Erfüllung des jüdischen Zeremonialgesetzes. Das kann nicht sein!

Der Fortgang Luthers ist hier schon angelegt. Die Anmaßung der Juden, Mission zu treiben – ob nun historisch zutreffend oder nicht – entbindet die Dynamik Luthers zu den sog. Judenschriften. Es geht generell um Zurückweisung ihres Anspruchs, speziell um den Beweis der Messianität und Rettung Jesu vor der jüdischen Polemik. 1537 ist also schon der große Doppelpunkt der 40er Jahre gesetzt.

### 2.4. Schriftauslegung

Die selten herangezogene Schrift: *Von den letzten Worten Davids* (1543) zeigt dies in aller Umfassendheit, Umständlichkeit und Unerbittlichkeit. Man kann alle exegetischen Schriften Luthers zum AT heranziehen und wird dies finden: die klare Überzeugung, dass nicht nur die Messianität Jesu nach dem AT objektiv und eindeutig ist und auch exegetisch die Trinitätslehre bereits im AT nicht nur angelegt, sondern explizit vorhanden ist. Das hat er natürlich nicht erfunden, sondern ist Tradition. Aber die Stringenz des Schriftbeweises erfährt eine besondere Gewichtung. D.h. im AT spricht der trinitarische Gott; d.h. übrigens auch: für Luther steht nie in Zweifel, dass im AT *und NT* der trinitarische Gott als Gott Israels spricht.

Ebenso kann und muss als Fortsetzung des Briefs an Josel dann die Tradition der Entdeckung der manifesten, notorischen und intendierten Gotteslästerung der Juden in rabbinischer Literatur benannt werden. Auch das ist für Luther objektiv. Er nennt 1543 dann explizit in der Schrift *Vom Schem Hamphoras*<sup>13</sup> die Panthera-Tradition: Jesus der Hurensohn, außerehelich von einem römischen Soldaten gezeugt.

Heute relativiert historische-kritische Exegese diese Objektivität. Aber so vollzieht sich die Exegese des

11 WABR 8, Nr. 3157.

12 Vgl. WA 50, 312–337.

13 Vgl. WA 53, 579–648.

16. Jahrhunderts natürlich nicht. Wenn die Juden Christus lästern, nicht nur moralisch, sondern heilsgeschichtlich – Christus ist für Luther geboren aus dem H. Geist und aus der *sempervirgo* Maria – dann tun sie etwas, was jeden Christen nach Reichsrecht auf den Richtplatz bringt. Von der Leugnung der Trinität ganz zu schweigen. Und dies ist für Luther schuldhaft, weil den Juden bewusst. So gelangt Luther zu seinen schlimmen Ratschlägen: kein Eintreten für "bürgerliche" Rechte – das finden wir ohnehin nur in Ansätzen bei Johannes Reuchlin –, Unterbindung der Gotteslästerung durch Zerstörung der Traditionen: Bücher verbrennen, Synagogen als Lehrorte der Blasphemie zerstören, Zwangsintegration mit Handarbeit, sonst Vertreibung – ich erspare uns allen das wörtliche Zitat.

Ein Gemeinwesen, das Gotteslästerung duldet oder stillschweigend fördert ist nach damaligem Verständnis dem Untergang ausgeliefert. Dass aber Zerstörung und Vertreibung unter dem Begriff der "scharfen Barmherzigkeit" geschieht, muss uns heute zynisch vorkommen.

Nur nebenbei und doch ganz ins Zentrum gehörig: Diese Intention unterscheidet sich grundlegend von der Praxis des NS-Staates, das Problem ist die suggestive semantische Kraft der Ratschläge Luthers innerhalb der Verteidigung Julius Streichers in Nürnberg. Dennoch muss man klar sagen: Eine Vertreibung der Juden ist an sich schon himmelschreiendes Unrecht; aber wäre es seit 1933 zu einer Vertreibung gekommen, dann wären wir heute vielleicht sogar erleichtert angesichts der Unterbindung der jüdischen Auswanderung durch den NS-Staat und den vollzogenen Massenmord. Dass ich hier recht verstanden werde: Ich nenne Vertreibung nicht ein erträgliches Übel gegenüber dem schlimmeren des Genozids, sondern betone die Unterschiedlichkeit der Intentionen.

## 2.5. Kulminierung

Zunächst – das erscheint quasi gegenläufig – ist unter Kulminierung nicht zu verstehen, dass Luther von Jahr zu Jahr übler spräche. Im Gegenteil. Neben schärfster Polemik können durchaus auch Textstellen benannt werden, in denen Luther werbender und tatsächlich freundlicher sprechen kann. Sogar in den übelsten Judenschriften gibt es Passagen der "freundlichen Einladung" zum Glauben an Christus, ähnlich den Schriften der 1520er Jahre.

Doch ist die Tendenz Luthers klar: Die theologische Verwerfung, die Schuld der Juden an ihrem Schicksal ist mit Händen zu greifen. Sie haben nicht erkannt, was zu ihrem Heil hätte dienen sollen und richten ihre eigene Gerechtigkeit auf. Hier ist wieder die Schrift *Vom Schem Hamphoras* (1543) einschlägig, in der Luther jüdische Traditionen heranzieht und ad absurdum führt. Auch wird Bezug genommen auf das entehrende Bild der "Judensau", wie es sich ja an der Wittenberger Stadtkirche findet. Dem kann ich hier nicht nachgehen. Zumindest nennen möchte ich Ihnen aber eine andere Schrift, eine Predigt vom Oktober 1544, deren Exordium, wir gerne zur Kirchweih zitieren. Sie kennen das: *Dass in dieser Kirche nichts anderes geschehe, als dass Gott mit uns rede durch sein Wort und wir mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang.*<sup>14</sup> Das klingt sehr schön, aber es folgt eine der antijüdischsten Predigten Luthers.

## 2.6. Malefiz

Als letzten Punkt in diesem Durchgang nenne ich den Malefiz der Juden. Es ist Ihnen sicher bekannt, dass der junge humanistisch geprägte Luther im sog. Pfefferkornschen Streit in Köln um die Verbrennung der Judenbücher auf Seiten der Humanisten stand. Damals noch konnte er auch noch die Gräueltendenzen über die Juden verachten (Hostienfrevlel, Kindermord usw).

Am Lebensende Luthers häufen sich wieder die Hinweise auf gänzliche Irrationalität im Blick auf die Juden. Dazu gehört die ärztliche Kunst der Juden, die einen auch so sterben lassen kann, dass man keinen Kunstfehler vermutet (also Heimtücke) vorgetragen in der *Vermahnung gegen die Juden* vom Januar 1546. Dazu gehört der "jüdische" Wucher. Und dazu gehört die Verstockung im Missverständnis des AT. Jetzt verdichten sich Luthers Aussagen zu einer Verschwörungstheorie, die sie mit Tataren und Roma (als nichtsesshafte) in den Bereich der türkischen Spionage rückt.

Bei Luthers letzter Reise nach Mansfeld, wo er die Ausweisung der Juden, die noch unter dem Schutz der Grafenmutter stehen, betreiben will, spürt er auf dem Wagen einen kalten Zug von der Seite, aus der Richtung eines jüdischen Dorfes, wie er in grausigem Humor an seine Frau Katharina schreibt: *Du (Katharina) hättest das bestimmt auf die Juden geschoben.*<sup>15</sup>

14 Vgl. WA 49, 588.

15 Paraphrase nach WA.B 11, NR. 4195.

Martin und seine Katharina scheinen also eine Art Schadenszauber oder eben Wirkung der Juden nicht auszuschließen. Und Luther stirbt sogar an der Erkältung, die er sich zugezogen hat.

Summe: Unter Beibehaltung der theologischen Grundüberzeugungen verändert sich der Handlungsrahmen. Das Corpus Christianum verträgt keine Gotteslästerung. Zugleich kommt eine geradezu metaphysische Angst vor dem Fremden und auch Misstrauen gegenüber getauften Juden zur Geltung. List, Magie, Malefiz der Juden bringt Luther nun zum Ausdruck. Eine Folge seiner letzten Reise ist tatsächlich eine Vertreibung der Juden aus dem Mansfeldischen. Es ist mir dabei wichtig, zu betonen, dass Luther in den 40er-Jahren auch gegenüber den Türken (und Ketzern) die Grenze seiner Systematik überschreitet, obwohl er sie theologisch beibehält. Dazu kommen wir später.

### 3. Perspektiven zur Wirkungsgeschichte

In diesem dritten und letzten Abschnitt des Ersten Teils, komme ich teils auf das eingangs Genannte zurück.

#### 3.1. Geschichte und Wirkungsgeschichte

Geschichte und Wirkungsgeschichte werden zu wenig unterschieden. Das Problem der Rezeption der Judenfeindschaft Luthers ist, dass gerade in der Entlarvungsrhetorik vieler Zeit-genossen die Berücksichtigung jeglicher Kontextualität entfällt. Im Umgang mit der Bibel haben wir das gelernt, beim Umgang mit Luther offenbar nicht. Luther hat *scheinbar* dasselbe gesagt wie später Julius Streicher, also hat Julius Streicher *offenbar* das gesagt und nur wiederholt, was Luther einst gesagt und gemeint hat. So einfach ist das – ich meine: zu einfach.

#### 3.2. Theologischer Antijudaismus und antijüdische Aktion

Ein paar *historische Hinweise* zur Verstrickung möchte ich aber doch geben:

Da ist der klare historische Zusammenhang des Ratschlags Luthers zur Vertreibung der Juden im Mansfeldischen. Allerdings erst nach konkretem Eingreifen Luthers und nicht schon 1543. Aber das ist nicht weg zu interpretieren.

Ambivalent wird das Bild schon bei Gnesioluthernern Magdeburgs (und anderswo), die beklagen, dass die Obrigkeiten Luthers Rat zum Umgang mit den Juden *nicht* folgen.<sup>16</sup> Das ist ein Hinweis auf eine theologische Teilrezeption Luthers und klar erkennbare *weltliche Nichtrezeption* durch die Obrigkeit im frühen konfessionellen Zeitalter.

*Der theologische Antijudaismus führt also nicht blind zur antijüdischen Aktion, die man einem frühen Antisemitismus zurechnen könnte.*

Sicher sind bis zum Beginn des 30jährigen Krieges Luthers späte Judenschriften bekannt und werden gelesen. Was die Zeit der Orthodoxie und Späorthodoxie angeht, bin ich ganz zurückhaltend: In den mir bekannten theologischen Kompendien zwischen 1650 bis ca. 1715 tauchen die Juden insbesondere im Zusammenhang der Vorabschattung der Sakramente auf. D. h. es müsste weiter geforscht werden zu den Judenkatechismen und v. a. Predigten.

Der forschungsgeschichtlich und methodisch schwierige Punkt ist der, ob es gelingt, eine Beziehung von Antijudaismus und sozialer Judenfeindschaft inkl. Verfolgung oder Vertreibung herzustellen, die tatsächlich der Rezeption Luthers verpflichtet ist.

Was weiter fehlt, ist die direkte Bezugnahme auf Luther in den Kirchenordnungen. Die frühen KO, die ich gesichtet habe, kennen keine antijüdischen Maßnahmen. -

Auf das Motiv der Freundlichkeit gegenüber den Juden im Pietismus hat wieder Johannes Wallmann hingewiesen.<sup>17</sup> Auch diese Freundlichkeit ist getragen von einem Werben zum christlichen Glauben und insofern ambivalent. Dasselbe finden wir in der Erweckung des 19. Jahrhunderts, in der die Jüdischkeit mancher Erwecker hervorgehoben wird, auch dort ambivalent als Zeugen Christi aus dem alten Bundesvolk und doch zugleich heilsgeschichtlich rückständige.

16 Vgl. Thomas Kaufmann, Die theologische Bewertung des Judentums im Protestantismus des späten 16. Jahrhunderts; in: ARG 91 (2000), 191-237; ders., Das Ende der Reformation. Magdeburgs „Herrgotts Kanzlei“ (1548-1551/2), Tübingen 2003 (BHTh 123), 470.

17 Vgl. ders., Der alte und der neue Bund. Zur Haltung des Pietismus gegenüber den Juden; in: Geschichte des Pietismus Band 4, hg. von Hartmut Lehmann, Göttingen 2004, 143-165 (Lit.).

Aber zurück zur Jetztzeit: Ich kenne keinen journalistischen Beitrag zu Luther, der nicht ohne den Begriff Antisemitismus auskommt. Das ist erklärlich, wenn man Leute fesseln will; aber er ist suggestiv und verlagert unzulässig die Beweislasten. Damit verbunden ist die für die Frage der Wirkungsgeschichte wesentliche Problematik, ob nicht am Anfang eine Klärung der Terminologie notwendig ist: antijüdisch, antijudaistisch, judenfeindlich, antisemitisch. Denn wenn wir das alles durcheinander mengen, brauchen wir historisch nicht weiterzuarbeiten.

Nach meinem ganz unzulänglichen Versuch, das Phänomen Luther und die Juden zu beschreiben, versuche ich ein persönliches Resümee: Dabei geht es mir gerade nicht darum, den bösen Luther gut zu machen, sondern die Probleme so zu benennen, dass sie theologisch bearbeitbar sind. Präziser heißt das: Es geht nicht um unsere Gunst gegenüber den Juden, eben das wäre anmaßend von christlicher Seite, sondern es geht um die Gunst Gottes gegenüber Israel und der Kirche, die eine Missgunst der Kirche gegenüber Israel ausschließen muss. Es geht nicht um vermeintlich bessere Ethik bei Verzicht auf Lehre, sondern um bessere Lehre als Grundlage unseres Handelns. Ich schließe diesen Abschnitt in vier Sätzen:

1. Der Glaube an Jesus Christus, die in ihm geschehene und mitgeteilte Rechtfertigung und die darin gründende Hoffnung für Welt und eine Ethik aus dankbarem Dienst sind für mich die Essentiale des christlichen Glaubens, die Luther entfaltet hat.
2. Wir müssen diese so buchstabieren, dass Luther gewürdigt, aber nicht verherrlicht wird.
3. Eine Trennung zwischen Lehre und Praxis darf nicht stattfinden, wohl aber muss und darf Unterscheidung sein, dass wir ggf. mit Luther auch gegen Luther streiten können und müssen.
4. Theologische Differenz darf gesellschaftliche Solidarität nicht ausschließen.

### III. Luther, Türken und Islam

Wir können Luthers Stellung zu den Juden begreifen als Theologisches Urteil der Verwerfung und radikaler Integrationsverweigerung im *Corpus Christianum*. Das

wäre aus heutiger Sicht ein innergesellschaftliches, innenpolitisches Problem.

Ganz anders ist die Ausgangslage bezüglich der Türken. Hier haben wir es mit einem außenpolitischen Problem zu tun, das allerdings erheblich auf die Innenpolitik des Reiches und die Reformationsgeschichte zurückwirkt<sup>18</sup> - die osmanische Bedrohung im 16. Jahrhundert.

Scheinbar widerspreche ich mir, wenn ich zunächst aber doch einen *theologischen* Zugang beschreibe.

## 1. Phasen<sup>19</sup>

### 1.1. "Hält's der Luther mit dem Türken?" - Bußverständnis und Kreuzzugs idee

Der Islam ist zunächst für Luther gar kein selbständiges Thema, sondern entwickelt aus seiner Kritik der Papstkirche bzw. aus deren Gegenkritik an Luthers Bußtheologie. *Wer gegen den Türken streitet, der streitet gegen Gott*. So hatte Luther tatsächlich gesagt und mit diesem missverständlichen Satz Empörung bei der päpstlichen Kurie ausgelöst. Anlass war aber gar nicht die Frage militärischen Widerstandes gegen die Türken, sondern die mittelalterliche Idee des religiös-verdienstlichen Kreuzzuges gegen die Ungläubigen, wie sie seit dem Fall Konstantinopels (1453) wieder auflebte und erst jüngst von Papst Leo X. wieder bestärkt worden war. Luthers Gegenthese lautete nun: Kein Krieg gegen Ungläubige kann Gott gnädig stimmen, sondern nur Buße vor Gott. Schon in dieser frühen Phase selbständiger Überlegungen Luthers um 1517/18 - d.h. im Umfeld der 95 Thesen - ist diese Erkenntnis gewonnen und wird Luther bei aller folgenden Polemik nicht verlassen. Die kriegerische Auseinandersetzung der Religionen untereinander ist *kein* gottgefälliges Werk. Dies bedeutete keineswegs - wie der Papst meinte - eine Hochschätzung Luthers des Islam oder - wie manche im Reich meinten - einen Verrat am Widerstand gegen die Türken, sondern eine Absage an das päpstliche Bußverständnis. Luthers Stellung ist schon früh rechtfertigungstheologisch ausgeprägt und gegen den Verdienst-Gedanken (*meritum*) gerichtet. Freilich hat Luther nach mancherlei Missverständnissen alsbald klären müssen, wie er es

18 Insb. auf die Bündnispolitik in ihrer Verflechtung mit Glaubens- bzw.- Bekenntnisfrage. Vgl. dazu Gerhard Müller, Bündnis und bekenntnis. Zum Verhältnis von Glaube und Politik im deutschen Luthertum des 16. Jahrhunderts; in: Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch, hg. von Martin Brecht und Reinhard Schwarz, Stuttgart 1980, 23-43.

19 Ich erlaube mir hier den Verzicht auf die Fülle von Einzelnachweisen; alles nach Ehmann, Luther, Türken und Islam

denn mit dem Türken halte, und wie die Auseinandersetzung denn richtiger aussehen müsse oder könne.

## 1.2. Luthers Obrigkeitslehre

Eine Klärung hat der Reformator vorgelegt. Lange vor den eigentlichen sogenannten Türkenchriften und Türkenpredigten, ist Luthers Stellungnahme von der theologischen Entscheidung her schon zu Beginn der 20er-Jahre abgeschlossen. Es gilt also grundsätzlich: Luther erklärt seine *Theologie* und erläutert *darin* seine Stellung zu den Türken. Deshalb geraten die Türken sooft in rhetorische Nachbarschaft zu Papisten, Juden, Schwärmern und wie die Gegner Luthers in der Polemik immer heißen.

Erst seit 1529 werden die Türken und der Islam eigenständiges Thema seiner Schriften. Skizzieren wir kurz die Tendenzen von Luthers Obrigkeits- und Ständelehre. Mit seiner Obrigkeitslehre hat Luther Kirche und Welt unter dem einen Regiment des einen Gottes stehend entwickelt und zugleich auch die Unterschiedlichkeit dieses einen Regiments hinsichtlich Kirche und Obrigkeit ("Staat" modern gesprochen) hingewiesen.

Gott regiert die Kirche durch das Evangelium, wengleich die Christen immer noch der Predigt des Gesetzes bedürfen.

Und Gott regiert die Welt durch das Gesetz – hier vor allem als Naturgesetz verstanden – und mit dem Schwert. Die Welt lässt sich mit dem Evangelium nicht regieren.

Entscheidend ist der Zielpunkt des Ganzen. Mit seiner Lehre, wenn man so will, mit seiner Sozialethik, unterstellt Luther die *Welt* ebenso Gott / wie die *Kirche* Gott unterstellt ist. Aber er befreit zugleich die Welt von klerikaler Bevormundung. Luther war seinerzeit konfrontiert mit den religiös vorgetragenen weltlichen Machtansprüchen des Papstes, der als Stellvertreter Christi auch über dem Kaiser zu stehen beanspruchte. Luthers Gegenthese lautete: Die Herrschaft des Evangeliums kennt keine Macht, nur die Vollmacht des Wortes: *Non vi sed verbo*; das ist die eine Seite; die andere lautet: Ein Christ kann sich vor der Verantwortung im weltlichen Bereich nicht qua Christentum oder gläubiger Weltverneinung drücken: Er muss schwören (als Bürger der Welt), obwohl er als Christ nicht schwören soll, und er muss (als Bürger der Welt) in den Krieg ziehen, obwohl er nicht töten soll, und er muss (als Bürger der Welt) urteilen und richten, auch wenn er dies nicht tun soll nach der Bergpredigt – und

muss es doch tun zur Vermeidung des Chaos in der Welt, d. h. zum Erhalt weltlicher Ordnung. Für sich leidet der Christ alles; für seine Schutzbefohlenen in der Welt (Familie und Gesellschaft) sucht er Recht und Ordnung, auch unter Androhung und Ausübung von Gewalt.

Im weltlichen Dienst also und nicht nur im geistlichen tut der Christ den Willen Gottes. Luther unterscheidet also Kirche und Welt, um beide sofort wieder aufeinander zu beziehen. Aber es darf keine Vermischung eintreten.

Es darf keine geistliche Macht weltliche Macht suchen oder das eigene mit weltlichen Machtmitteln durchsetzen. Das sieht Luther beim Papst gegeben.

Und es darf keine weltliche Macht versuchen, Gottes Willen für die eigene weltliche Macht in Anspruch zu nehmen. Eben dies sieht Luther beim türkischen Sultan gegeben. Er will nicht nur mehr Macht und Gewalt, wie alle schlimmen Fürsten. Er will auch mit Gewalt seine Religion, also den Islam, ausbreiten. So der Vorwurf Luthers.

Hier müssen wir ganz genau hinschauen. Denn Luther kann die Türkei als politisches Gemeinwesen sogar loben. Es gibt dort – meint Luther – gute Gesetze gegen Kleiderluxus und für Reinlichkeit und scharfes Recht gegen Verbrecher. Luther schwankt hier in seinem Urteil nicht, sondern bringt etwas sehr Modernes zum Ausdruck. Ein Staatsmann, ein Politiker muss kein Christ sein und kann doch recht oder gut handeln – vor den Menschen. Gott hat allen Menschen das Naturgesetz ins Herz geschrieben, dass sie wissen, dass man nicht töten soll, nicht rauben und nicht die Ehe brechen. Aber eben dies tut – wie Luther nun an anderer Stelle sagt – der Türke und er tut dies auf Geheiß seines Koran. Denn der Koran – so meint Luther – gebiete die Tötung im Religionskrieg, er gebiete den Raub und das Beutemachen (gemeint sind Teilungsvorschriften im Krieg) und er zerstöre die Ehe und damit den gesamten Hausstand durch die polygamen Vorstellungen im Islam. (Auch das klingt leider aktuell.)

Damit sind wir aber schon zu weit vorausgeeilt. Was zunächst festzuhalten ist, ist folgendes:

Von Luthers Obrigkeitsschrift 1523 führt ein direkter Weg zu seiner Erörterung der Frage, *Ob Kriegsleut in seligem Stand sein können* (1525). Am Ende dieser Schrift gibt er zu erkennen, dass eine friedensethische Schrift hinsichtlich der Türken noch aussteht. Zwei Dinge werden hier deutlich: Zum einen hat Luther erkannt, dass er die Frage nach militärischem



Widerstand gegen die Türken klären muss, da seine theologische Absage an den Kreuzzugsgedanken das Missverständnis nähren konnte, er habe (defätistisch) militärischen Widerstand abgelehnt. Zum andern wird die Legitimität des Türkenkriegs unter Aufnahme der Lehre vom gerechten Krieg und nicht als Religionskrieg herausgestellt. D.h. die Unterscheidung der Obrigkeitslehre wird beibehalten. Die Verantwortlichkeit der Christen als *Bürger* unterstrichen; *darin* liegt die Gottgefälligkeit des Türkenkriegs – *nicht* in der Bekämpfung der Andersgläubigen. Das ist die Situation vom Frühjahr 1529, in der Luthers erste Türkenschrift *Vom Krieg wider die Türken* erscheint. Zwar klingen auch hier theologische Motive an, wenn Luther den Koran als Dokument einer Kriegsideologie versteht, aber den Islam selbst erörtert Luther nicht. Nach wie vor steht die Erörterung im Licht der Obrigkeitslehre. Luther will jetzt "die Gewissen trösten" (also Angst nehmen) und "die Faust ermahnen" (also den Widerstandswillen stärken). Theologischer Grund alles Handelns bleibt die Buße, nicht die religiöse Verdienstlichkeit.

### 1.3. Der Kampf gegen den Islam

Eine Verschärfung des Tons tritt im Herbst desselben Jahres ein: In der *Heerpredigt wider die Türken* setzt sich eine apokalyptisch getönte Rhetorik durch, welche Papst und Türken als endzeitliche Feinde der Kirche entlarvt. Jetzt zieht Luther auch Schriften der zeitgenössischen "Türkenkunde" heran, welche freilich Türken und Islam nicht unterscheiden. Nachweisbar wird jetzt der Wille Luthers, auch die Religion, d.h. die Lehre des Islam zu untersuchen. Fassbar wird dies in der Rezeption (in) der Heerpredigt, dann (1530) Neuausgabe des *Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia turcorum* durch Luther, eine Schrift Georgs von Ungarn aus dem Jahr 1481.

Aus Zeitgründen kann ich Luthers Position bis 1543 nur summarisch skizzieren:

Für Luther ist der primäre Zugang jetzt ein neuer, der aber den bisherigen ergänzt, nicht ersetzt: Er fragt nun nach dem Glauben Mohammeds, d.h. er fragt nach islamischer Lehre, nach der Theologie. Ausgehend vom Begriff des Propheten fragt er nach der neuen Lehre, die ein Prophet vorträgt und nach der notwendigen Beglaubigung dieser neuen Lehre durch Zeichen (vgl. Dtn 18). Sozusagen mit der Bibel in der Hand und mit den islamkundlichen Kenntnissen seiner Zeit befragt Luther den Islam und kommt, wen wundert's, zu einem ungnädigen Urteil, das nun aber religionskundlich keinesfalls ganz abwegig ist:

- Der Islam leugnet die Dreieinigkeit Gottes, weil diese der Einheit Gottes widerspreche.
- Der Islam leugnet die Gottessohnschaft Christi, weil er einem falschen, physischen Sohnesbegriff verfallen sei und Maria offenbar für eine Göttin halte.
- Der Islam leugnet den Sühnetod Jesu und redet stattdessen von einer Art Schein-Kreuzigung und stellt damit Gottes Heilswillen in Frage.
- Der Islam verkündet sich selbst als eine Judentum und Christentum überbietende endgültige Offenbarung – u. a. mit dem Vorwurf, Juden und Christen hätten die Bibel verfälscht, die doch offenbar vom Kommen Mohammeds spreche. Dahinter steht offenbar das Missverständnis des Parakleten (Tröster) im Johannesevangelium als Paraklytos (Gesegneter), der Mohammed (*muhamad*) gleichgesetzt wurde.

Aber woher weiß Luther eigentlich etwas vom Islam? Es ist nicht zu unterschätzen, dass Luther zeitlebens versucht hat, mehr über den Islam zu erfahren. Kriegsbereichte, Abenteuer geschichten, Gräuelmärchen gab es genug. Aber nun wirklich etwas Authentisches?

Luther hat sich zunächst wie erwähnt der Schrift Georgs von Ungarns bedient. Er hat darüber hinaus aber auch die Schrift zur Kenntnis genommen, der man heute wohl die größte Bedeutung unter den einschlägigen Traktaten zubilligen würde, nämlich die Siebung bzw. Sichtung des Koran, die *Cribratio Alcorani* des Nikolaus von Kues von 1460/61. Die genannten Schriften muten uns heute auch und wieder polemisch oder einfach unverständlich an; sie sind aber der Versuch, Echtes über die Türken in Erfahrung zu bringen. Wir sollten dazu wissen, dass die eigentlich wesentliche islamische Literatur Arabisch verfasst war und bis ins hohe Mittelalter kaum jemand in der Lage war, den Koran angemessen ins Lateinische zu übersetzen, geschweige denn die Traditionsliteratur der vielen islamischen Rechtsschulen zu überliefern. Eine Brückenfunktion bildeten oftmals polyglotte Juden, denen man aber auch mit Misstrauen gegenüberstand, da sie ja oftmals die gleichen Anfragen an das Christentum herantrugen wie Muslime. Herausragend sind deshalb zwei ganz unterschiedliche Leistungen Luthers, die m. E. zur religiösen Bildungsgeschichte des Abendlands zu zählen sind. Das eine ist die Übersetzung der *Confutatio Alcorani* (1300) ins Deutsche und die Befürwortung des Basler lateinischen Korandrucks (beide 1543).

Widmen wir uns zunächst der *Confutatio Alcorani* des Dominikanermönchs Ricoldus de Montecrucis

aus Florenz. Was sollte Martin Luther, der Reformator und Feind scholastischer Theologie und kritisch gegenüber ihrer aristotelischen Grundlegung mit einer solchen Schrift anfangen? Immerhin war zu Luthers Zeiten die *Confutatio* beinahe 250 Jahre alt. Luther selbst war skeptisch. Er hatte die Schrift mehrmals gelesen und zunächst selbst gedacht, sie sei zu islamkritisch (!) und wolle den Islam gegenüber der Papstkirche in ein zu schlechtes Bild rücken. Luther dachte hier also in Ansätzen motivgeschichtlich-kritisch.

In den 1540er Jahren kommt Luther nun freilich zu dem Ergebnis, dass die *Confutatio* des Ricoldus islamkundlich gesehen wohl doch authentisch sei und ein zutreffendes Bild des Islam liefere.

Und Martin Luther übersetzt nun diese scholastische Islamkritik. Er übersetzt aus dem Lateinischen ins Deutsche. Und er übersetzt zugleich aus dem "Scholastischen" ins "Reformatorische". Luther bleibt dem Islambild des Dominikanermönchs Ricoldus verhaftet und schafft als Übersetzung zugleich eine neue reformatorische Schrift, die *Verlegung des Alkoran* (1543) (Widerlegung des Koran) – ein überaus spannender Vorgang, denn es gelingt Luther, mit vielen Auslassungen einerseits und Ergänzungen andererseits aus der minutiösen Belehrung nach damaligem Wissenschaftsverständnis eine Trostschrift für die Gemeinde zu verfassen: Die evangelische Gemeinde, sie ist angefochten durch den militärischen Erfolg der Türken, durch deren Brandschatzung, Vergewaltigung, sie steht zugleich unter dem Druck katholischer Obrigkeiten und muss doch ihre Untertanenpflicht im Kampf gegen die Türken leisten. Aber es gibt sogar Menschen, die sich nach der Herrschaft der Türken sehnen und nach ihrem Glauben, der Gotteslohn, Geld und Frauen verspricht (leider auch aktuell).

Aber auch das ist nur die eine Seite: Luther erkennt zunehmend in der Front gegen den Islam auch wieder die Front des Papstes. Ja, der Papst ist schlimmer als Mohammed und der Türke. Denn der Papst mordet den inneren Menschen, der Türke nur den äußeren. "Türkisch" wird jetzt zum Stereotyp tyrannischer und hedonistischer Religiosität bei Türken und (!) Christen. Luther veranschaulicht dies drastisch im Bild von zwei Heeren, die gegeneinander ziehen:

"Wenn nu solche zwey Türcken heer gegen einander zögen, Eines, das Mahmetisch [muslimisch] heisst, das ander, das sich Christlich heisst, Lieber, gib unserm herrn Gott guten Rat ..., Welchen Türcken (!) er solle helfen und glück geben. Ich fur [als] der geringsten ratgeber einer wolt jm raten, Er solle den Mahmetischen Türcken glück geben wider die Christlichen Türcken ... Ursache [meines Rates] ist die, Das die Mehmetischen Türcken Haben Gottes Wort nicht, noch prediger derselben, sind grobe unfletige Sew [Säue], wissen nicht, was sie leben oder gleuben. Hetten sie aber prediger Göttlichs worts, möchten sie vielleicht, Ja doch etliche, aus Sewen Menschen werden. Aber unser Christliche Türken haben Gottes wort und prediger, Wollens gleich wol nicht hören. Und werden aus Menschen eitel sewe, Schenden dazu den Namen Christi, das [indem sie] sich Christen rühmen und doch erger Türcken sind denn jene, die sich Mahmetisch und nicht Christlich rühmen."<sup>20</sup>

Dem Islam wird das aus heutiger Sicht sicher nicht gerecht. Wichtig aber ist der Bußhorizont. Es kann aber nur denen in der Christenheit das Gericht zum Heil gepredigt werden, die das Wort Gottes und die rechten Prediger dazu haben.

In unerbittlicher Zeit kann Luther sich unerbittlich äußern. Im selben Zeitraum (1543) hat Luther sein Lied gedichtet: Erhalt uns Herr bei deinem Wort / und steu'r des Papst und Türken Mord, / die Jesum Christum, deinen Sohn, / wollen stürzen von seinem Thron.<sup>21</sup> – ein Gedicht für Kinder (!), ein Lied, genauer ein Gebet, das den Kindern deutlich machen sollte, auf wessen Seite sie gehören, wenn das Reich durch das Gericht Gottes ganz im Kampf gegen die Türken unterliegen sollte – oder nach einem Sieg über die Türken der Papst die Evangelischen verfolgen würde.

Am Ende seiner *Verlegung des Alcoran* schreibt Luther: "ich halt den Mahmet (Mohammed) nicht für den Endechrist (Antichrist), Er machts zu grob und hat einen kendlichen (leicht erkennbaren) schwartzen Teuffel, der weder Glauben noch vernunft betriegen kan, Und ist wie ein Heide, der von aussen die Christenheit verfolget, wie die Römer und andere Heiden gethan haben. Denn wie kan der einen Christen betriegen, der die heilige Schrifft, beide New und Alt testament verwirfft, Die Tauffe, Sacramant, Schlüssel[amt] oder vergebung der sünden, Vater unser,

20 WA 53, 391.

21 Vgl. Markus Jenny, Luthers geistliche Lieder und Gesänge, Köln / Wien 1985 (AWA 4), 118; 304f. Die noch heute gern gesungene Textfassung des Liedes geht auf Nürnberger Arbeiten nach 1548 (Interim) zurück.



Glauben, Zehen gebot, Auch den Ehestand für nichts hielt, Und eitel Mord und unzücht leret? Aber der Papst ist bey uns der rechte Endechrist, der hat den hohen, subtilen, schönen, gleissenden Teuffel, Der sitzt inwendig in der Christenheit...<sup>22</sup>

Drei Dinge werden hier deutlich: (1) Die wahre Gefahr für die Kirche geht vom Papst aus, nicht vom Islam. (2) Die Lehre des Islam widerspricht gänzlich der christlichen Botschaft, dennoch bleibt die türkische Gefahr eine äußere, es sei denn: Christen orientieren sich an einer solch diesseitig orientierten Religion. Und (3): Mohammed machts "zu grob". Der Koran ist für Luther entsprechen ein leicht durchschaubares Buch.

Aus dieser Sicht des Koran entspringt Luthers Befürwortung des Korandrucks 1543 – zeitlich parallel zur Befürwortung der Verbrennung des Talmud. D.h. der Talmud ist gefährlich, der Koran nicht, weil auch nur dem gesunden Menschenverstand nicht einsichtig. Worum geht es? Als in Basel ohne die Genehmigung des Rates, die lateinische Übersetzung des Robert von Ketton nachgedruckt und der Drucker deshalb sogleich verhaftet wurde, setzte sich Luther für diesen ein und sorgte sogar für ein Vorwort zu dieser Neuausgabe. Luther war der Meinung, jeder vernünftige Mensch könne nach Lektüre des Werkes dieses nur mit Entrüstung oder Spott quittieren, weswegen der Nachdruck zu billigen sei. Dies mögen keine guten Gründe für einen Korandruck sein, dennoch gehört der Basler Korandruck von 1543 auch zur Geschichte der sich langsam im Abendland entwickelnden Islamkunde. Apologetische Polemik ist also das eine, das andere ist Freiheit und Mut zur Gewinnung eines zutreffenden Islambildes.

## 2. Ergebnis dieses Abschnitts

Zweifellos hat Luther ein authentisches Islambild seiner Zeit nicht gewinnen können. Viel zu stark war er abhängig von den Quellen, die er kritisch eben doch noch nicht lesen konnte. Aber zugleich ist der Wille unverkennbar, den interreligiösen Streit nicht mit schmutzigen Waffen zu kämpfen. Dass seine Polemik gegen den Islam nur zu oft dann doch oft den Bereich des Derben überschreitet und auch das Obszöne kennt, ist vielleicht nicht zu entschuldigen, gleichwohl aber erklärbar. War Luther doch der Meinung, aufgrund echter Korankenntnis den Islam zu kennen und

als eine Religion von Lüstlingen und imperialistischen Totschlägern entlarven zu können.

Trotz dieser schlimmen, sicher auch zuweilen hysterischen Zeiten ist Luther jedoch bezüglich christlichen Handelns weder einem kampflosen Defätismus verfallen noch hat er theologisch den "Kreuzzug" gegen den Islam auch nur von ferne wieder erwogen. Seligkeit im Widerstand gegen Islam und Türken war auch ihm gewiss; nicht aber aufgrund religiöser Verdienste in Kreuzzügen, sondern aufgrund des unspektakulären Gehorsams der ihrer Obrigkeit folgenden Soldaten.

## IV. Versuch eines Gesamtfazits

1. Wir dürfen und müssen davon ausgehen, dass Luther seine Urteile dem entnommen hat, was er als Quintessenz der Heiligen Schrift vernahm: Inkarnation und Kreuzestod zur Rechtfertigung des Menschen. Daran misst er sämtliche religiösen Phänomene vom Katholizismus über das Schwärmerium bis hin zu Judentum und Islam.
2. Die scheinbare unterschiedliche Haltung gegenüber jüdischer und islamischer Religion gründen in einer kohärenten Theologie.
3. Die Unterschiedlichkeit liegt bez. des Islam in der Wahrnehmung einer fremden Religion, im Grunde einer militanten Ideologie, was den Islam betrifft. Deshalb bleibt – trotz aller Anfechtung durch den Erfolg der türkischen Heere – der Islam eine äußere Bedrohung, die sich im Grunde selbst entlarvt.
4. Das Judentum ist keine fremde Religion; dennoch bleiben die Juden selbst innerhalb des Corpus Christianum Fremde – ein bedrückendes Ergebnis.
5. Die Unerbittlichkeit der Haltung Luthers gegenüber den Juden gründet in der *Nähe* von Juden und Christen. Juden – *so fremd* sie Luther als Menschen bleiben – werden im Grunde zu dem, was sie schon (abgesehen vom heiligen Rest) in der prophetischen Verkündigung waren: verstockte, die nicht erkennen, was Gott eigentlich von ihnen will, und was in Christus zur Vollendung gekommen ist.

---

22 WA 53, 394f.

6. Beide Haltungen teilen wir heute nicht mehr. Religionswissenschaft/Theologie können das nachbiblische Judentum adäquater erfassen und auch den Islam religiös würdigen.
7. Der sensible Punkt bleibt: Luther ist es im Grunde nicht gelungen, die Unterscheidung von Kirche und Gesellschaft *konsequent* zur Anwendung zu bringen. Falsche Lehre galt trotz seiner Zwei-Reiche-Lehre als Bedrohung des weltlichen Territoriums.
8. Dass die Reformation das Ende des Corpus Christianum einläutet, war Luther selbst noch nicht bewusst, wiewohl die Dynamik dazu auch auf Luther zurückgeht.
9. Heute erblicken wir darin eine Hoffnung, Religionsfreiheit als gesellschaftliches Gut zu begreifen; d.h. eine religionsplurale Gesellschaft auch theologisch zu schätzen und zu schützen. Die Doktrin der Menschenrechte kennt den Schutz eben auch *der andern*.
10. Das impliziert letztlich zweierlei: einerseits, dem "christlichen Staat" der Vergangenheit nicht nachzutruern, andererseits, einer religiösen Staatsdoktrin mit Skepsis zu begegnen. Das erste betrifft eher die Juden, das zweite eher den Islam.

*Das Gespräch mit Luther bleibt somit schwierig und belastend, und doch auch nötig.*

# Tiivistelmä suomeksi professori Ehmannin artikkelista

*Tomi Karttunen*

Peruserottelu, jonka Luther professori, kirkkohistorioitsija Johannes Ehmannin (Heidelberg) mukaan tekee, ei ole "hyvien kristittyjen" ja "pahojen juutalaisten" välillä vaan niiden välillä, jotka uskovat Kristukseen ja niiden välillä, jotka eivät usko, olivatpa juutalaisia tai pakanaita tai "niin sanottuja kristittyjä". Luther ei koskaan epäillyt sitä, että sekä Vanhassa että Uudessa testamentissa puhuu kolmiyhteinen Israelin Jumala. Lutherin aikaan uskottiin, että jos yhteisö sallii jumalanpilkan tai edes hiljaisesti edistää sitä, se on tuomittu. Lutherin teologiset perusajatuksukset suhteessa juutalaisuuteen säilyivät samoina nuoruudesta viimeisiin vuosiin asti, vaikka käytännön asennoituminen juutalaiseen muuttuikin vuoden 1537 jälkeen huomattavasti. Historiallisesti ajatellen näyttää siltä, että yleisesti ottaen ei tehdä riittävästi eroa historiallisen Lutherin ja vaikutushistorian välillä. Ehmann toteaaakin, että olemme oppineet käsittelemään Raamattua historiallisesti tarkemmin, mutta emme ole oppineet käsittelemään Lutheria historiallisesti. On hyvä havaita, että teologinen antijuutalaisuus ei johtanut 1500-luvulla sokeasti antijuutalaiseen toimintaan, joita voisi kuvata varhaiseksi antisemitismiksi. Ruhtinaat eivät seuranneet Lutherin kehotusta eivätkä karkottaneet juutalaisia.

Ehmannin mukaan Luther korosti kristinuskon olemuksen olevan uskossa Jeesukseen Kristukseen, vanhurskauttamisessa hänen kauttaan sekä toivossa, joka perustuu tähän uskoon ja lähimmäisen palvelemisen etiikassa kiitollisuudesta. Lutherille tulee tehdä oikeutta sortumatta kritiikittömään ihailuun. Ehmann korostaa myös eron tekemistä opin ja etiikan välillä, vaikka niitä ei tulekaan erottaa toisistaan. Meidän tulee kyetä argumentoimaan Lutheria vastaan Lutherin kanssa. Teologisten erojen ei tarvitse estää sosiaalista solidaarisuutta.

Lutherin suhde islamiin on oma kiintoisa lukunsa. Laatihan reformaattori mm. suosituksen Koraanin saksannoksen painamisesta samaan aikaan kun hän kehotti polttamaan juutalaisten Talmudit. Hän pyrki myös perehtymään islamiin aikansa antamin mahdollisuuksin. Luther korosti ristiretkimentaliteettia kritisoiden, että ei sota ei-uskovia vastaan miellytä Jumalaa vaan ainoastaan katumus Jumalan itsensä edessä.

Vuodesta 1529 lähtien turkkilaisista ja islamista tuli itsenäinen teema hänen teologiassaan. Kaiken kaikkiaan hän joka tapauksessa tulkitsee kaikkia uskonnollisia ilmiöitä Kristus-uskosta, ihmiseksi tulosta ja ristiinnaulitsemisesta käsin: katolisista entusiasteihin, juutalaisista islamiin. Koraanin tuntemuksensa pohjalta Luther katsoi olevansa pätevä esittämään arvioita myös islamista uskontona, vaikka ei luonnollisesti ollutkaan syvällisesti perehtynyt islamiin harjoitettuna uskontona. Erotuksena juutalaisuuteen Luther siis tarkastelee islamia vieraana uskontona ja ulkoisena uhkana ottomaanivallan hyökkäysten myötä. Lutherin armottomuus juutalaisia kohtaan perustuu läheisyyteen kristittyjen ja juutalaisten välillä.

Nykyisin uskonnon tutkimus ja teologit voivat tarkastella Raamatun jälkeistä juutalaisuutta asianmukaisemmin ja tunnustaa islamin uskonnollisesti. Uskonnonvapauden ajatuksesta seuraa Ehmannin mukaan se, että ei pitäisi haikailla menneisyyden "kristillistä valtiota" ja että uskonnollista valtio-oppia tulisi tarkastella kriittisesti.

# Martin Lutherista Dietrich Bonhoefferiin: Kristinuskon ja luterilaisen teologian juutalainen tausta

Tomi Karttunen

## 1. Luther raamattuteologisena ankkurina ja varoittavana esimerkkinä

Martti Luther ja luterilainen uskonpuhdistus tunnetusti nostivat Raamatun valokeilaan kristillisen uskon ylimpänä ohjeena. Kaanon kaanonissa on ”se mikä ajaa Kristusta”. Luther itse toimi Vanhan testamentin professorina ja käytti runsaasti energiaa koko Raamatun kääntämiseen, niin että natsit moittivatkin häntä Vanhan testamentin saksantamisesta. Luterilaisuudessa korostetaan edelleen *sola scriptura* -periaatetta, vaikka ekumeenisissa keskusteluissa on päästy sopuun ajatuksesta, jonka mukaan ”yksin Raamattu ei ole koskaan yksin” eli *sola scriptura numquam sola*.<sup>1</sup> Roomalaiskatolisessa kirkossa puolestaan on palattu Vatikaanin II konsiliin myötä jo kirkkoisä Ireneuksen edustamaan yksilähdeteoriaan, jonka mukaan Raamattu on lähteiden lähde. *Verbum Dei* -konstituutio toteaa pyhästä Raamatusta ”pyhän teologian sieluna”:

24. Pyhä teologia pohjautuu Jumalan kirjoitettuun sanan, joka yhdessä pyhän tradition kanssa on sen pysyvä perustus. Siitä se myös mitä voimakkaimmin vahvistuu ja jatkuvasti nuortuu tutkiessaan uskon valossa kaikkea totuutta, jonka Kristuksen salaisuus sisäänsä kätkee. Pyhä Raamattu sisältää Jumalan sanan ja, koska se on inspiroitu, se todella on Jumalan sana. Sen vuoksi on Raamatun tutkimuksen oltava ikään kuin pyhän teologian sielu.

Juutalais-kristilliseen traditioon ankkuroituvan pyhän kirjan kansana on erityisesti luterilaisille, mutta myös kristityille laajemmin surun, häpeän ja parannuksenteon asia Martti Lutherin kirjoitus *Juutalaisista ja heidän valheistaan* vuodelta 1543 ja sen käyttö modernin antisemitismin ideologisten perustelujen vahvistajana. Lutherin työtoveri Melancthon oli sen innokkain levittäjä aikanaan. Lutherin hengenheimolaisia löytyy niin varhaiskirkon polemiikista kuin reformaation jäl-

keisestä teologiasta niin protestanttisesta, katolisesta kuin ortodoksisesta leiristä. Tämä ei ole kuitenkaan puolustus, vaan pikemminkin lisää raskauttavaa todistemateriaalia. Rehellisyyden nimissä on todettava, että on myös kovasanaista juutalaista polemiikkaa, mutta konstantinolaisen käänteän jälkeen kristinuskon asema kehittyi ylivoimaiseksi. Toinen maailmansota sitten muutti suunnan kohti dialogia ja yhteistyötä.

Usein käytetään erottelua ”antijuutalainen” ja ”antisemitistinen” kuvaamaan eroa uskonnolliseen vaakaumukseen tai teologiaan ja ”rotuun” pohjaavan juutalaisvastaisuuden välillä. Luther ei ollut modernin rotuopin mielessä antisemiitti, mutta varsinkin pahamaineinen myöhäiskauden teos on selkeän antijuutalainen ja on eittämättä edistänyt myös antisemitismiä, vaikka suoraa vaikutushistorian linjaa ei voikaan vetää 1500-luvulta 1900-luvun tapahtumiin.<sup>2</sup> Luterilainen maailmanliitto syystä irtisanoutui Lutherin juutalaisvastaisista kirjoituksista vuoden 1984 Budapestin yleiskokouksessa. Ei ole syytä sortua pois selittävään apologettisuuteen, mutta ei ole syytä heittää myöskään lasta pesuveden mukana pois.

Lutherin virheitä ei ole syytä peitellä, mutta ei tule myöskään jättää kertomatta hänen varhaisiin näkemyksiinsä liittyviä myönteisiä mahdollisuuksia myös suhteessa juutalaisuuteen. Natsivastaisena luterilaisena profiloitunut Dietrich Bonhoeffer (1906–45) aloitti kesällä 1933 ilmestyneen kirjoituksensa *Kirkko juutalaiskysymyksen edessä* (1933) kahdella Lutherisitaatilla, jotka kuvaavat evankeliumin asian primarisuutta suhteessa myös juutalaisiin. Ensimmäinen on kirjoituksesta ”Varoitus juutalaisista” (WA 51, 195, 25–27), joka on kirjoitettu ”Juutalaisista ja heidän valheistaan” jälkeen:

Luther 1946: 'Vielä me haluamme harjoittaa heille kristillistä oppia ja heiltä pyytää, että he kääntyvät ottamaan Herran vastaan, jota heidän tulisi oikeudenmukaisesti

1 *Sola scriptura* -periaatteen merkityksestä tänään ks. esimerkiksi Juntunen 2004, 32–52.

2 Kaufmann 2013, 4. Keskustelusta ks. myös esim. [https://en.wikipedia.org/wiki/Martin\\_Luther\\_and\\_antisemitism](https://en.wikipedia.org/wiki/Martin_Luther_and_antisemitism).

kunnioittaa meidän edessämme.” ... ’Missä he kääntyvät, jättävät koronkiskontansa ja ottavat Kristuksen vastaan, haluamme mielellämme pitää heitä veljinä.’<sup>3</sup>

Toinen lainaus on nuoren Lutherin kirjoituksesta *Että Jeesus oli syntyjään juutalainen* (WA 11, 315, 19–24 ja 336, 24–29):

Luther 1523: ’Jos apostolit, jotka myös olivat juutalaisia, olisivat toimineet meidän pakanoiden kanssa, kuten me pakanat juutalaisten kanssa, ei pakanoiden joukosta olisi koskaan tullut yhtään kristittyä. Jos he ovat toimineet meidän pakanoiden kanssa näin veljellisesti, niin pitää meidän vastaavasti toimia veljellisesti juutalaisten kanssa, jos haluamme rehellisesti kääntyä. Sillä me emme ole myöskään itse kaikki sisällä, saati sitten yläpuolella. ...’Mutta nyt me harjoitamme heitä kohtaan väkivaltaa ... Mitä hyvää me sillä saamme aikaan? Kun heitä kielletään asumasta meidän keskellämme, työstä, liiketoiminnasta ja muusta ihmisyyhteystestä, niin että heidät ajetaan koronkiskontaan, miten tämä parantaa asiaintilaa?’<sup>4</sup>

Bonhoeffer halusi selvästi sanoa, että Lutherin ydinviesti ei ollut vihamielinen ja väkivaltaan yllyttävä. Hän piti ovea auki vielä vuoden 1546 kirjoituksessaan. Juutalaisten murhaamista Luther ei osannut kuvitella. Vuonna 1523 hän näyttää olleen suorastaan edistysmielinen ja korostaneen apostolien ja Jeesuksen juutalaisia juuria, veljellistä menettelyä ja samalle tasolle asettumista parannusta kaipaavina ja keskenäisinä syntisinä kuten me itsekkin. Bonhoefferin kirjoituksen ydin oli kritiikki sitä kohtaan, että kristityiksi kastettujen juutalaisten sulkeminen kirkon viroista rodullisiin perustein arjalaislain myötä uhkasi viedä pohjan pois koko kirkon uskottavuudelta ja identiteetiltä. Hän kirjoittaa:

The Aryan Paragraph in the form contained in the first program of the ‘German Christians’, is a ‘status confessionis’ for the Church. ...The exclusion of the Jewish Christians from our communion of worship would mean. The excluding Church is erecting a racial law as a prerequisite of Christian communion. But in doing so, it loses Christ himself, who is the goal of even this human, purely temporal law. ... A Christian Church cannot exclude from its communion a member on whom the sacrament of baptism has been bestowed, without degrading bap-

tism to a purely formal rite to which the Christian communion that administers it is indifferent.’<sup>5</sup>

Bonhoeffer siis halusi osoittaa rotuun perustuvan ja kasteen merkityksen ohittavan lain vevän teologisen pohjan pois evankeliumilta, uskolta ja sakramenteilta ja että myös Luther oli – vieläpä veljellisesti – pyrkinyt saamaan juutalaiset ottamaan vastaan Kristuksen. Myös yleisemmin on tulkittu, että Luther oli aikalaissiinsa nähden 1520-luvulla erityisen juutalaisystävällinen, kuten kirjoitus *Että Jeesus oli syntyjään juutalainen* osoittaa. Historioitsija Thomas Kaufmann on todennut, että kukaan 1500-luvulla julkaissut kirjoittaja ei esittänyt vaikuttavammin vaatimusta juutalaisten suvaitsemisesta sekä luvan antamisesta heille työskennellä ja olla inhimillisessä yhteydessä toisten kanssa. Taustalla oli evankeliumin julistamiseen ja sen voittokulkuun uskomisen euforia, joka sulki myös juutalaiset syleilyynsä. Sama Luther vaati vanhoilla päivillään juutalaisten pois ajamista pontevammin kuin kukaan aikalainen. Taustalla oli euforisen näyn katkeran toteutumatta jäämisen aikaansaama dramaattinen itsekorjaus, kun juutalaiset eivät kääntyneetkään odotusten mukaisesti.<sup>6</sup> Käännöksi kohti negatiivista suhtautumista juutalaisiin on ajoitettu vuoteen 1537. Taustalla vaikutti etenkin huhu joidenkin kristittyjen kääntymisestä juutalaisuuteen.<sup>7</sup>

Bonhoefferin oma toiminta niin kastettujen juutalaisten kuin juutalaisten puolesta yleensäkin versoi paitsi valikoimattoman lähimmäisenrakkauden ajatuksesta, niin myös kristittyjen universaalista yhteydestä, jossa Kristuksen ruumiin yhden jäsenen kärsiessä kärsivät muutkin sekä hengellisestä yhteydestä ei vain kirkon isiin vaan Jeesukseen Kristukseen juutalaisena ja sitä kautta Israelin kansaan. Tässä valossa on nähtävä myös se, että hän pyrkii tuomaan tilanteeseen liittyen parhaan esiin Lutherin perinnöstä, jonka parhaista perinteistä Bonhoeffer muutenkin pyrki ammentamaan ja uudistamaan kirkkoa. On kuitenkin oikeutetusti kysyttävä, ottiko hän etenkin varhaistuotannossaan riittävän vakavasti kristillisen antijudaismin painolastin. Myöhäistuotannossa sävy oli jo selvemmin toinen. Joka tapauksessa Bonhoeffer tarjosi ja tarjoaa aineksia luterilaisen ja yleensä kristillisen teologian itsetutkitteluun ja juutalaisen taustan rakentavaan huomioon

3 DBW 12, 349.

4 DBW 12, 349.

5 DBW 12, 360.

6 Kaufmann 2013, 6, 14.

7 Younan 2012, 59; Weymann 2013, 11–12.

ottamiseen teologiassa, julistuksessa ja käytännön toiminnassa. Tämän perusteista lähemmin seuraavassa.

## 2. Raamatun kaanonin elintärkeä merkitys kristilliselle teologialle ja uskolle

Hylkäämme harhaopin, joka rikkoo pyhän Raamatun ykseyden hylkäämällä Vanhan testamentin ja jopa korvaa sen ei-kristillisillä alkuperäkertomuksilla toisen kansan pakanalliselta varhaisajalta. Sillä koko pyhän Raamatun ykseys ja sen ainoa ykseys on Kristus.<sup>8</sup>

Tämä teksti on peräisin niin kutsutun Bethelin tunnustuksen elokuun 1933 versiosta, jonka yhtenä kirjoittajana Dietrich Bonhoeffer (1906–45) toimi. Tunnustus muotoiltiin tilanteessa, jossa kansallissosialistit olivat ottaneet vallan ja muotoilleet niin kutsutut arjalaisparagrafit, jotka uhkasivat sulkea ei-arjalaiset ihmiset pois julkisista viroista. Tunnustukseen tehtiin tämän jälkeen kuitenkin sellaisia muutoksia, jotka vesittivät sen sanomaa sillä tavoin, että Bonhoeffer ei viimein allekirjoittanut sitä. Tämä yllä lainattu osa tunnustuksen esiversiosta on suoraan peräisin Bonhoefferiltä. Potsdamin yliopiston professori Admiel Kosman arvioi Bethelin tunnustuksen elokuun version tekstin olevan ”yksi tärkeimmistä dokumenteista kristinuskon ja juutalaisuuden kompleksisessa suhteessa”.<sup>9</sup>

Bonhoeffer näyttää tässä kannanotossa noudattavan varsin klassista kristillistä Raamatun kristologista tulkintaa.<sup>10</sup> Varhaiskirkossa antignostilaiset isät, kuten Irenaeus, puolustivat Raamatun ykseyttä ja samalla trinitaarista apostolista pelastususkkoa gnostikoita vastaan, jotka halusivat erottaa toisistaan alemman luojajumalan ja Jeesuksen Kristuksen Jumalan. Manikeolainen opettaja Markion argumentoi tunnetusti, että paha luojajumala oli vastuullinen heprealaisesta Raamatusta ja hyvä Jumala humaanista Uudesta tes-

tamentista. Markion tuomittiin harhaopettajaksi, mutta hänen ajatuksensa eivät kadonneet. Niin kutsutut ”saksalaiset kristityt” omaksuivat Markionin opin ja halusivat heittää pois Vanhan testamentin ja Uuden testamentin vanhatestamentilliseksi arvioidun aineksen. Saksalaiset kristityt argumentoivat myös eksegeettisesti ja hyödynsivät esimerkiksi liberaaliprotestanttisen dogmihistorioitsijan Adolf von Harnackin, Bonhoefferin opettajan, argumentteja. Harnack katsoi, että vaikka kirkko olikin tehnyt oikean ratkaisun pitäessään Markionin oppia harhaoppina, aika oli nyt kypsä juutalaisuuden ja kristinuskon erolle.<sup>11</sup>

Tämä merkitsi myös kriittistä rajankäyntiä ajan eksegetiikan kanssa – unohtamatta tunnustusta sen uusimmille saavutuksille. Bonhoeffer näki jo nuoruudentyössään ”Historiallisesta ja pneumaattisesta raamatuntulkinnasta” (1927) Albert Schweitzerin ja Franz Overbeckin kritiikin osoittaneen Jeesus-tutkimuksen ensimmäisen aallon ja Uuden testamentin johdantooppien heikkouden. Tämä tarjosi eksegeettisesti perustellun argumentin uudelle raamatuteologisesti orientoituvalla työskentelyllä ajatellen esimerkiksi Raamatun kaanonin teologista ymmärtämistä. Pohjimmiltaan oli kyse historian ja hengen tai kirjaimen ja hengen, Raamatun ja ilmoituksen, ihmisen sanan ja Jumalan sanan välisestä suhteesta. Filosofis-metodologisesti Bonhoeffer näki 1700–1800-luvun historiallisen kritiikin yleisperiaatteiden nojanneen luonnontieteellis-mekanistiseen maailmankuvaan ja käyttäneen lähinnä luonnontieteellisiä tiedon metodeja. Kaikki dogmaattiset sidonnaisuudet tuli sulkea pois. ”Tietävä subjekti” ja ”tiedetty objekti” tuli erottaa, jotta tiedosta saataisiin yleispeitevä. Hän havaitsi historiallisen raamatuntutkimuksen samalla sivuuttavan uuden psykologisen tutkimuksen tulokset ymmärtämisen luonteesta, jotka edistivät merkittävästi historiallista tietämystä. Kun historiallinen työ näytti päättyvän pienimpienkin tekstiyksikköjen purkamisen jälkeen, kaanonin käsitteestä tuli merkityksetön ja Raamatun sisältö näytti tyhjenevän aikalaishistoriaan.<sup>12</sup>

8 DBW 12, 367: „Wir werfen die Irrlehre, die die Einheit der Heiligen Schrift zerreißt, indem sie das Alte Testament verwirft oder gar durch nichtchristliche Urkunden aus der heidnischen Frühzeit eines anderen Volkes ersetzt. Denn die Einheit der ganzen Heiligen Schrift und ihre Einheit allein ist Christus.“

9 Haaretz 3.9.2010.

10 Ks. Kuske 1971, 111–132. Kuske toteaa (132): „Bonhoeffers christologische Konzeption – Menschgewordener, Gekreuzigter und Auferstandener – erweist sich als fruchtbar für ein Verstehen des Alten Testaments von Jesus Christus her.“ Bonhoefferin käsitystä Raamatusta kokonaisuutena Kuske kuvaa käyttäen apuna hnen kirjettn R. Schleicherille: „Die ganze Bibel will also der Ort sein, in dem Gott sich von uns finden lassen will ... Es mag sein, daß das eine sehr primitive Sache ist. Aber Du glaubst gar nicht, wie froh man ist, wenn man von den Holzwegen so mancher Theologie wieder zurückgefunden hat zu diesen primitiven Sachen“ (GS III, 28, 30).

11 Harnackia arvioi samoin kuin Kosman esimerkiksi Kuske 1971, 14–15. Kuske 1971, 111 mukaan Bonhoeffer mm. G. v. Radin, H.W. Wolffin ja W. Zimmerlin tapaan piti molempia testamentteja samanarvoisina ja että sekä Vanha että Uusi testamentti todistavat Jeesuksesta Kristuksesta.

12 DBW 9, 306–307.

Bonhoeffer itse pyrki osoittamaan tarpeen pitää historiallinen ja "pneumaattinen" raamatuntulkinta yhdessä:

Kaiken pneumatiikan ensimmäinen peruslause on, että Raamattu ei ole vain sana Jumalasta, vaan Jumalan sana itse, so. jotenkin on tähän liitettävä ilmoituksen ratkaiseva käsite; kun ilmoitus löydetään, tapahtuu merkittävää: ihminen asettaa tämän voimaan itselleen, menneestä tulee nykyisyyttä tai pikemminkin, ihminen tunnustaa Jumalan sanan samanaikaisuuden ja ylijällisyyden.<sup>13</sup>

Bonhoeffer pitää virheenä etsiä Raamatun ulkopuolelta kriteeriä sen totuuden osoittamiselle – oli se sitten hengellinen elämys tai sanainspiraatio-oppi tai mielivaltaisesti käytetty allegorinen tai tytopologinen metodi, psykologinen vaikutus tai kirkko instituutioon. Raamattu itsekin voi muodostua välineeksi esineellistää ilmoitus, joten Bonhoeffer painottaa: "...Ei Raamattua koeta ilmoituksena, vaan asia, josta on kyse". Raamatun ymmärtämiseen Jumalan sanaksi tarvitaan Henkeä, joka puolestaan saadaan vain Raamatusta. Liikutaan siis kehässä. Jos Raamatusta puhuu todella Jumala, vain Jumala voi sen kuulla. "Henki sanasta ja sana Hengestä." Tietämisen objektin tulee luoda subjektiin orgaaneja tietämisen mahdollistamiseksi. Toisin sanoen objektista täytyy tulla subjekti: Jumalasta tulee Pyhä Henki. Lukija "inspiroituu" ja tapahtuu illuminaatio. Bonhoeffer viittaa Augustinuksen sanaan: "Et etsisi minua, jos et olisi jo löytänyt minua". Vain tällöin voidaan puhua "yksiselitteisen kirjaimellisesta" Raamatun ymmärtämisestä Lutherin tarkoittamassa mielessä, jolloin Raamattu selittää itse itseään: *scriptura sacra est sui ipsius interpres*. Vain sisältä päin voidaan nähdä ja ymmärtää.<sup>14</sup>

Bonhoeffer ei ole kuitenkaan biblisti vaan alleviivaa, että Raamattu on olemukseltaan "kirkon kirja" ja että luterilainen kirkko on sidottu Raamattuun ja tunnustukseen sekä Augustanan XXVIII artiklan mukaisesti piispan viran jumalalliseen oikeuteen saarnata evankeliumia, mikä pitää sisällään oppi- ja kirkkokurin.<sup>15</sup>

Sana-käsitettä analysoimalla Bonhoeffer pyrkii löytämään yhteisen pohjan historialliselle ja dogmaattiselle

metodille raamattuhermeneutiikassa. "Sana" on hänen mukaansa yhtäältä valmiiksi olemassa oleva ja sulkeutunut, toiselta puolen avoin ja elävä.<sup>16</sup> Jokainen sana ei tuo iankaikkisuutta keskellemme vaan ainoastaan se, joka sellaiseksi todistetaan iankaikkisuudesta käsin. Hän tekeekin erottelun jokaisella sanalla olevan "asiasuhteen" ja "henkisuhteen" välillä.<sup>17</sup>

Asiasuhde on sanan merkityksen ymmärtämisen edellytys ja yhteistä niin historiallis-psykologiselle kuin pneumaattiselle ymmärtämiselle. Raamatun pneumaattinen ymmärtäminen puolestaan avautuu Bonhoefferin mukaan siitä, että Jeesus Kristus kuvataan Raamatusta "Sanaksi". Tätä lähtökohtaa hän tarkastelee kaksiluonto-opin valossa. Jeesus on historiallinen ihminen, Kristus ikuisuudesta Jumalan Hengestä syntynyt, "aina elävä, läsnäoleva, mutta tullakseen ymmärretyksi Henkenä, hänen pitää tulla näkyviin kirjaimessa." Jeesus on "yksi Jumalan lukemattomista mahdollisuuksista, Kristus Henki itse". Kun Kristus ymmärretään Jeesuksesta käsin, menneestä tulee nykyisyyttä. Kyse ei ole yksittäisestä opista eikä ihmisestä vaan kokonaisuudesta yksittäisen kautta. Näin jokaisesta sanasta käsin voidaan tarttua koko Kristukseen; jokaisesta sanasta tulee loputtoman syvä, Jumalan sanaa. Näin avautuvan ilmoituksen perusta on usko kolmiyhteiseen Jumalaan ja hänen toimintaansa. "Mutta ei liha eikä veri ilmoita ihmistä Kristusta Jumalan Pojaksi vaan Isän Henki Pyhän Hengen kautta."<sup>18</sup>

Raamattu on Bonhoefferin mukaan ymmärrettävä niiden kirjoittamaksi, joille Henki on ilmoittanut, että historiallisessa Jeesuksen persoonassa, keskellä tavanomaista elämää ilmoitus oli löydettävissä. Jumalan puhe välittyy ihmisten kautta, mutta emme kuule ihmisiä vaan Jumalaa, joka itse kuulee meissä. Silti sana paradoksaalisesti pysyy ihmisen sanana. Sen välittämiseen eteenpäin tarvitaan julistusta ja kirjallista kuvausta. Jokainen Hengen avaama sana, joka välittää kirjallisesti ymmärryksen tosiasioista on "Jeesuksen Kristuksen persoonan ruumiillinen kuva", joka on tiettyssä historiallisissa kuorissa ja "ajaa Kristusta" tavalla, jossa hän itse on läsnä todellisesti, "kuten katolisilla

13 DBW 9, 308.

14 DBW 9, 312-313.

15 DBW 14, 705-706. DBW 3, 22: "Theologische Auslegung nimmt die Bibel als das Buch der Kirche und legt es also solches aus. Ihre Methode ist diese ihre Voraussetzung, ist fortwährendes Zurücklaufen vom Text (der mit allen Methoden philologischer und historischer Forschung zu ermitteln ist) zu dieser Voraussetzung. Das ist die Sachlichkeit der Methode der theologischen Auslegung."

16 Kirjassaan *Akt und Sein* (1930) Bonhoeffer kehitti tätä tematiikkaa eteenpäin ja liitti sen kirkon yhteisön ja persoonan tai historiallisen ja nykyhetken väliseen dialektiikkaan sekä "toisia varten olemiseen". Ks. enemmän Karttunen 2004.

17 DBW 9, 315-316.

18 DBW 9, 315-316.



messu-uhri<sup>19</sup>. Toisin sanoen Bonhoefferin sanakäsitys on – Lutheria seuraten – vahvan sakramentaalinen.

Tämä ei tarkoita historiallisen raamatuntutkimuksen tulosten hylkäämistä suoralta kädeltä. Hengelliselle raamatuntulkinnalle on silti kestävä tontti olla riippuvainen raamatuntulkinnan metodeista ja vaihtuvista tuloksista.<sup>20</sup> Usko ei halua eikä voi pyrkiä eroon uskosta lihaksi tulleeeseen Sanaan. Kuitenkin paluu esimoderniin aikaan ei Bonhoefferin mukaan ole mahdollista eikä historioitsijan totuudellisuuden taju salli vieraiden metodien holhousta: "...historiallisen [tutkimuksen] ajanjakson taakse ei kukaan meistä voi enää palata." Niinpä pneumaattisen ja historiallisen metodin tulee kulkea rinnakkain. Tällöin vastakkainasettelu pneumaattisen tulkinnan kanssa näyttää historiallisen metodin rajat. Pitkään liberaali dogmatiikka poimi Bonhoefferin mukaan sen, mitä historialliselta kritiikiltä jäi tähteeksi. Tuon tien ongelmat olivat esimerkiksi Schweitzer ja Overbeck osoittaneet.<sup>21</sup> Perussyy Bonhoefferin orientaatioon ei kuitenkaan ole ongelmissa vaan positiivisissa tuloksissa. Molempien tulkintamenetelmien tavoitteena on lukea ihmisen sanaa asianmukaisesti esimerkiksi tekstikritiikin välinein. Tekstiä tulkitaan sitten sisällöllisesti. Kestävät tulokset tekstin välittymisestä tulee ottaa huomioon, mutta syntyhistoria ei vielä sano itse asiasta mitään. Niinpä metodit voi ja tulee Bonhoefferin mukaan yhdistää. Tekstin sisältöä tulkittaessa tulee ottaa huomioon myös tekstin välittymisen kulttuurinen luonne.<sup>22</sup>

Näyttää siltä, että Bonhoefferille on äärimmäisen tärkeä se kristillisen tradition valtauoman oppi, että Raamattu tulee teologisesti ajatellen nähdä kanonise-  
na ykseytenä. Kristillisestä näkökulmasta jo Vanhassa testamentissa Jumala on kolmiyhteinen: Isä, Poika ja Pyhä Henki. Vain siten Jumala voidaan nähdä Luojaksi, Lunastajaksi ja Pyhittäjäksi ja ymmärtää ihmisen olevan ruumiillis-sielullinen kokonaisuus. Pyhän Kolminaisuuden persoonat läpäisevät toisensa (*circumin-*

*cessio*) tai, kuten Augustinuksen jälkeinen keskiajan teologia muotoili: Kolminaisuuden työt ulospäin ovat jakamattomat (*opera Trinitatis ad extra indivisa sunt*). Siksi kristitty voi lukea Vanhaa testamenttia Jumalan sanana itselleen. Vain siksi oikeastaan myös raamatullinen rukouselämä kristillisessä jumalanpalveluselämässä on mahdollista, koska Psalmien kirja on jumalanpalvelusrukouksen peruskirja. Kun myös Vanha testamentti ymmärretään Jumalan sanaksi, voidaan viime kädessä rakentaa ja ylläpitää läheistä suhdetta juutalaisten ja kristittyjen välillä – Messias-uskon erosta huolimatta.

Raamatun ja Kristus-keskeisyyden korostaminen kuuluvat siten erottamattomasti yhteen. Raamattua tulee tulkita Raamatulla, niin että Kristus-sanoma on päällimmäisenä, niin että samalla voidaan ottaa tosissaan Raamatun kokonaissanoman toiseus ja "vieraus":

Hylkäämme kaikki yritykset erottaa Jumalan sana ja ihmisenä oman järjen tai oman hurskaan kokemuksen mielivaltaisilla perusteilla. Lutherin lause, että pyhä Raamattu on Jumalan sana silloin, kun se ajaa Kristusta, ei anna tilaa mielivaltaiselle valinnalle Raamatun käytössä. Koko Raamattu, kuten se on kaanonissa koottu yhteen, ajaa Kristusta. Mutta Pyhä Henki ilmoittaa meille Kristuksen Raamatusta, missä ja milloin hän halua. Pyhä Henki, joka puhuu pyhän Raamatun sanan kautta meille, on aina koko Raamatun henki eikä sitä voida siksi koskaan vaihtaa hurskaaseen kokemukseen, joka valitsee Raamatusta oman mielihalunsa mukaan. Pikemminkin on syytä ajaa Raamatun Herra, Kristus, siellä Raamatusta vastaan, missä Raamattu on vaarassa tulla ajatuksi Kristusta vastaan. Mutta tämä vapaus pyhää Raamatusta vastaan syntyy ainoastaan taipumisesta koko Raamatun sanan alle. Tämä nöyrä taipuminen on ilmaus tiedosta, että Jumalan sana ei ole koskaan minun vallassani, vaan Jumalasta käsin sillä on valta minuun, että Jumalan sana

19 DBW 9, 315–317.

20 Vrt. samansuuntaisesti esim. Veijola 1998, 24–25: "Raamatun tekstien ajankohtainen merkitys ei ole identtinen niiden historiallisen merkityksen kanssa" ja "Kirkon uskoa ei voida sitoa siihen, mitä tieteen piirissä kulloinkin tapahtuu." ja Smit 2015.

21 Myös esimerkiksi Veijola 1998, 9 viittaa Overbeckin johtopäätökseen, ettemme voi kirjoittaa Uuden testamentin johdanto-oppia, koska "varhaiskristillisuus elää meille vielä kirjoissa, mutta sellaisissa kirjoissa, joiden kirjoittajista me emme tiedä oikeastaan mitään."

22 DBW 9, 317–318.

on yhä uudelleen minulle vieras sana. (Vrt. Vorrede zum Jakobusbrief. 1522.)<sup>23</sup>

Bonhoefferin mukaan on siis kiellettyä erottaa mielivaltaisen subjektivistisesti Jumalan sanan ja ihmissan välillä Raamatussa. Hän näyttää käyttävän myös tässä hänelle muutenkin tärkeää kristologisen dogmin, Khalkedonin paradoksin logiikkaa. Kaanon kaanonissa on hänellekin "was Christum treibet", mutta tämä lause ei sulje pois sitä, että Raamattu on kokonaisuudessaan Jumalan sanaa. "Henki ilmoittaa meille Kristuksen Raamatussa, missä ja milloin hän haluaa" – tämä ei anna sijaa mielivaltaiselle uskonnolliselle individualismille. Atomismi merkitsee heresiaa, ja siksi Bonhoeffer korostaa: "Pikemminkin on syytä ajaa Raamatun Herra, Kristus, siellä Raamattua vastaan, missä Raamattu on vaarassa tulla ajetuksi Kristusta vastaan." Kokonaisuushan on enemmän kuin osiensa summa.

Johtopäätöksenä tästä voisi todeta, että vapaus Raamatun tulkinnassa tarkoittaa vapautta, joka on sidottu kaanoniin ja jonka viimeisenä kriteerinä on "was Christum treibet". Moneus ja ykseys kuuluvat siis polyfonisesti yhteen, mutta äänet, jotka rikkovat suhteen toisiin aksentteihin, eivät ole raamatullisia.

Määritellään aikansa historiallis-kriittisen eksegeetikän rajoja Bonhoeffer näyttää ennakoineen viimeaikaista keskustelua kaanonin merkityksestä raamatututkimukselle. Esimerkiksi roomalaiskatolisessa tutkimuksessa kaanonin merkityksen painottaminen näyttää olevan nouseva trendi. Näin on osin myös protestanttisissa raamatututkimuksissa. Tämä johtuu osaltaan kirjallisuustieteen menetelmien omaksumisesta eksegeetikassa. Esimerkiksi Suomessa tämän kaanonin merkityksen uudelleen löytämisen pionee-reihin kuului Timo Veijola.<sup>24</sup> Historiallisen Jeesuksen etsinnän ensimmäisen aallon jälkeen Bonhoeffer ei edennyt samaan suuntaan kuin Rudolf Bultmann,

Gunther Bornkamm tai Erns Käsemann reduktionistisessa Jeesuksen "yhden yksittäisen sanoman" etsimisessä ja Raamatun todistuksen erilaisten näkökulmien tulkitsemisessä "kaaoksena" tai "hämmäntävänä epäjärjestyksenä". Sen sijaan hän edusti "kolmatta aaltoa" pyrkiessään löytämään ja artikuloimaan raamatullisen todistuksen koherenttisuutta ja hylätessään vallitsevan historiallisen skeptismin ja reduktionismin, kun hän käsitteli Jeesuksen elämää ja julistusta.<sup>25</sup>

Voidaan jopa sanoa, että Bonhoeffer ennakoii historiallisen Jeesuksen etsinnän "neljättä aaltoa", kun hän painottaa korkeaa kristologiaa, joka antaa ykseyttä eri raamatullisille viitteille ja näkökulmille, jotka liittyvät Jeesukseen. Lisäksi hän pyrkii asettamaan Jeesuksen Vanhan testamentin ja juutalaisuuden maailmaan. Kuten Josef Ratzinger, hän esittää, että historiallis-kriittinen ja systemaattinen käsitteellinen lähestymistapa tulee yhdistää uudella tavalla. Kuten Michael Welker johtopäätöksessään vetää yhteen, tästä avautuu sekä uusia historiallisia että uusia teologisia näkökulmia.<sup>26</sup>

Timo Veijola näki Markionin asettaneen kirkon kahden haasteen eteen: 1) miten samanaikaisesti kriittinen ja lojaali suhde pyhään traditioon on mahdollinen ja 2) että kristityille tuli Vanhan ja Uuden testamentin yhdistävän kaanonin myötä välttämättömäksi käydä dialogia muiden uskontojen kanssa. Veijola kysyi: "Olisiko niin, että vasta nyt, kaksi tuhatta vuotta myöhemmin, alamme nähdä näiden vaatimusten luonteen ja niiden sisältämät mahdollisuudet?"<sup>27</sup> Keskeinen esimerkki Raamatun polyfonisesta ykseydestä Bonhoefferin tarkoittamassa mielessä on intertestamentaarinen "musiikki", joka kulminoituu kuningas Daavidin ja Psalmien kirjaan.

23 DBW 12, 368: „Wir verwerfen jeden Versuch, nach willkürlichen Gründen der eigenen Vernunft oder des eigenen frommen Erlebens Gottes Wort und Menschenwort in der Heiligen Schrift zu sondern. Luthers Satz, dass die Heilige Schrift Gottes Wort sei, wo sie Christum treibet, gibt keineswegs einem willkürlichen Wählen in der Schrift Raum. Die ganze Schrift, wie sie im Kanon zusammengefaßt ist, treibt Christum. Aber der heilige Geist offenbart uns Christus in der Schrift, wo und wann er will. Der heilige Geist, der durch ein Wort der heiligen Schrift zu uns spricht, ist immer der Geist der ganzen heiligen Schrift und kann darum nie mit dem frommen Erleben, das aus der Schrift nach eigenem Gefallen auswählt, verwechselt werden. Vielmehr geht es darum, den Herrn der Schrift, Christus, dort gegen die Schrift zu treiben, wo die Schrift in der Gefahr ist, gegen Christus getrieben zu werden. Aber diese Freiheit gegen die heilige Schrift entsteht allein durch die Beugung unter das ganze Schriftwort. Diese demütige Beugung ist der Ausdruck der Erkenntnis, dass Gottes Wort nie in meiner Gewalt steht, sondern von Gott her Gewalt über mich bekommt, dass Gottes Wort immer wieder für mich das fremde Wort ist. (Vgl. Vorrede zum Jakobusbrief. 1522.)“

24 Veijola 2004, 53–71. Kaanonin uudelleen löytämisestä merkityksellisenä kirjallisena ja eksegeettisenä ilmiönä ks. esimerkiksi Smit 2015,2. Ks. myös Peter-Ben Smit: From Canonical Criticism to Ecumenical Exegesis (Brill, 2015).

25 Welker 2013, 70–71.

26 Welker 2013, 74–81.

27 Veijola 2004, 66

### 3. Vanha testamentti Uuden testamentin taustana ja uudistumisen resurssina

#### 3.1. Daavid Kristuksen ennakkokuvana

Daavidin tähti oli natsi-Saksassa tunnetusti saanut brutaalin polttomerkin roolin. Saattaa hyvinkin olla, että tämä tosiasia vaikutti siihen, että Bonhoeffer näyttää raamatuntulkinnassaan painottavan Daavidin roolia avainhenkilönä Vanhan ja Uuden testamentin väliselle yhteydelle – kristologisesta keskusmotiivista käsin: Kristus on ”Daavidin poika ja sukua lihan mukaan ja lupauksen mukaan (Room. 1[:3] Matt. 1[:1] Joh. 7:42; 2. Tim. 2:8; Matt. 22:42)”. Bonhoeffer huomasi luonnollisesti, että Joosef ei ollut Jeesuksen biologinen isä. Hänen mukaansa sukutaulut (Matt. 1 ja Luuk. 3) korostavatkin näin ollen ”Poikuuden lupausluonnetta”. Hän haluaa välttää teologian vääran historisoinnin ja biologisoinnin, mutta samanaikaisesti hän haluaa juuri tätä kautta alleviivata Daavidin Poikuuden historiallista luonnetta ja siten välttää abstraktin spiritualisoinnin. Jumalan tahto ihmiskuntaa kohtaan ja luodun uudeksi luominen toteutuu Jeesuksessa Kristuksessa. Bonhoeffer kirjoittaa:

Jumala on antanut Daavidin ruumiilliselle siemenelle lupauksen, mutta jottei liha etsisi siinä omaa kunniaansa, vaan lupauksen antajan armoa ylistettäisiin ainoana, osoittautuu Jumalan uskollisuus juuri hänen lihalliselle siemenelle antamassaan lupauksessa siinä, että Jeesuksen ruumiillisten isien sarja katkeaa Joosefin myötä ja Jeesusta julistetaan tahrattomana lupauksen Poikana.<sup>28</sup>

Kristus on Daavidin kupeiden hedelmä lupauksen, profeettallisen uskon kautta Pyhässä Hengessä: ”Hänenä, jossa Kristus jo on, on hän samalla profeetta ja todistaja”. Kristus on Bonhoefferin mukaan siis lupauksen kautta reaalisesti läsnä oleva Daavidissa. Daavid

on lupauksen kautta ”Kristuksen ja ylösnousemuksen todistaja” (Apt. 2:31). Daavid on *sui generis*, koska hän ”kantaa Kristusta kupeillaan”. Sitä kautta Bonhoeffer tulee tulokseen: ”Kristus oli todella, lihan ja lupauksen kautta Daavidissa – ja Daavid oli hänen todistajansa.”<sup>29</sup>

Mutta ”...ei vain persoonassaan, vaan myös virassaan Kristus on Uuden testamentin todistuksen mukaan Daavidin perillinen”. Bonhoeffer lainaa Luuk. 1:32,69; 2 Sam. 7[:13] ja Jes. 55:3 argumentoidakseen sen puolesta, että Daavidin valtaistuimella ja valtakunta kuuluvat ikuiselle valtaistuimelle ja Jumalan ikuiselle uskollisuudelle Kristuksessa. Siksi kansa huusi Jeesuksen ratsastaessa Jerusalemiin: ”Kiitetty olkoon isämme Daavidin valtakunta, joka tulee Herran nimesä”. Bonhoeffer tekee johtopäätöksen: ”Daavidissa on Kristuksen virka ja valtakunta ennakolta kuvattu”.<sup>30</sup>

On siis tärkeää nähdä Daavidin ja Kristuksen suhde Jumalan pelastusilmoituksen konkreettisesta tiestä käsin ymmärtääkseen Bonhoefferin Raamatun kristologisen tulkinnan logiikan. Bonhoeffer kirjoittaa:

Näin tulee ymmärrettäväksi, että Uusi testamentti kuulee Daavidin psalmien sanat Kristuksen sanoina: Hebr 2:12 (Ps 22[:23]; Hebr. 10:ssä (Ps. 40:7 [-9]) on jopa, että Kristus on tässä psalmissa tullut maailmaan. Kristus oli reaalisesti Daavidin sanoissa läsnä, kuten myös Jeesus vahvistaa Vanhan testamentin todistuksen, että Daavid puhui Hengessä (Matt. 22:43; 2. Sam 23:2). ... Kristus nimeää itsensä suvun juureksi, Daavidin sukua olevaksi (Ilm. 22:16; 5:5). Hän on ennen Daavidia, hän kantaa Daavidia ja hän itse on Daavidin sukua.<sup>31</sup>

Bonhoeffer lähtee siitä, että VT:n profeetat ja Uuden testamentin päälinja pitävät yhdenmukaisesti Daavidia messiaanisenä hahmona. Kristillisen teologian näkökulmasta tämä on ymmärrettävissä siten, että Daavid on Messiaan ”esikuva ja varjo”. Inkarnaation vuoksi ja inkarnaatiosta käsin Daavid on messiaaninen kuningas.<sup>32</sup> Kuningas Daavidin tie ei ollut epäonnistu-

28 DBW 14, 879: „Gott hat dem fleischlichen Samen Davids die Verheißung gegeben, aber damit nicht da Fleisch sich daraus eigenen Ruhm bereite, sondern die Gnade des Verheißenden allein gepriesen werde, bekundet sich die Treue Gottes gerade seiner dem fleischlichen Samen gegebenen Verheißung darin, dass die Kette der leiblichen Väter Jesu mit Joseph abbricht und Jesus als der Sohn der unbefleckten Verheißung verkündet wird.“

29 DBW 14, 879.

30 DBW 14, 880.

31 DBW 14, 880: „So versteht es sich, dass das Neue Testament die Worte der Psalmen Davids als Christusworte hört: Hebr 2,12 (Ps 22[:23]. Hebr 10,5 (Ps 40,7 ff[-9]) heißt es sogar, dass Christus in diesem Psalm in die Welt gekommen sei. Christus war real in den Worten Davids präsent, wie ja auch Jesus das Zeugnis des Alten Testaments bestätigt, David habe im Geist gesprochen (Mt 22,43. 2. Sam 23,2). ... Christus nennt sich selbst die Wurzel des Geschlechts, den Stamm David (Offbg 22,16 5,5). Er ist vor David, er trägt David und er ist selbst der Stamm Davids.“

32 DBW 14, 881.

nut, vaan valmisti tien Jumalan ainosyntyiselle Pojal-  
le. Henkilökohtaisesti Daavid oli Kristukseen sidottu  
profeettana ja todistajana. Vaikka tämä näkökulma ei  
ole juutalaisen tulkinnan kanssa yhtenevä, on intentio  
konstruktiiivinen ja alleviivaa kristittyjen läheisyyttä  
Israelin kansaan Daavidin ja Kristuksen persoonien  
kautta. Tämä suhde on Bonhoefferille vahva esimerki  
"sanatodistusta" tukevasta "kuvatodistuksesta". Se  
tuo uuden ja täydentävän näkökulman, kun on mää-  
rä... paljastaa Vanhan testamentin ja Uuden testamen-  
tin suhde.<sup>33</sup>

Vaikka aiemmin olikin tuonut esiin allegorisen ja ty-  
pologisen menetelmän vaarat, Bonhoeffer oli näin  
sittemmin oppinut käyttämään hyödyksi typologista  
metodia ja eksplikoi lähtökohdan juuret kristologi-  
sesti. Daavid on Vanhassa testamentissa Kristuksen  
keskeinen todistaja hänen "typoksenaan". Lutherin  
esittämästä kritiikistä huolimatta Bonhoeffer oli va-  
kuuttunut, että ei vain sananmukainen Raamatun  
tekstin tulkinta ole mahdollinen tulkintatapa vaan  
myös allegorinen, symbolinen tai typologinen tul-  
kinta, kunhan vain todistetaan Kristuksesta. Ratkai-  
sevaa on sisältö. Käyttähän Lutherkin esimerkiksi  
Psalmien selityksessä allegoriaa. Bonhoeffer korostaa,  
että lähtökohdaksi tulee ottaa teksti itse ja Uuden  
testamentin itsensä käyttämät allegoriat. Kyse ei saa  
olla väärästä todistelusta vaan Raamatun Kristus-to-  
distuksen tuomisesta esiin mahdollisimman hyvin.<sup>34</sup>  
Tähtäyspisteessä on hengellinen ja teologinen tulkinta  
tavalla, joka ottaa huomioon tekstin itsensä tarjoamat  
mahdollisuudet ja pitää Raamattua hengellisen elämän  
peruskirjana. Historiallista tulkintaa ei pidä sivuuttaa,  
mutta se ei saa olla erillään uskon sisällöstä, "dogmaat-  
tisesta metodista".

Toeksessaan *Das Gebetbuch der Bibel* (1940) Bon-  
hoeffer avaa näitä ajatuksia lisää, kun hän analysoi  
Psalmien teologiaa ja hengellistä käyttöä. Daavid on  
edelleen avainhahmo. Bonhoeffer toteaa, että ajalta  
ennen Israelin kuninkaan voittoa ei vielä ole psalme-  
ja: "Vasta messiaaniseksi kuninkaaksi kutsuttu, jonka  
sukua luvattu kuninkaan Jeesuksen Kristuksen pitäisi

olla, rukoili lauluja, jotka otettiin myöhemmin pyhän  
Raamatun kaanoniin.<sup>35</sup> Suhde Daavidiin, Vanhan  
testamentin maailmaan ja juutalaiseen kansaan Kris-  
tuksen kautta ei ole vain hengellinen ja teologinen nä-  
kökulma asiaan, vaan lähtökohdalla on Bonhoefferille  
hyvin konkreettista merkitystä motivaation antajana  
yhteisen ihmisyytemme suojelemisessa ja viimeisten  
johtopäätösten tekemisessä yhteenkuuluvaisuudes-  
tamme. Bonhoeffer teki tämän kirjallisesti ja luovalla  
tavalla postuumissa teoksissaan *Ethik ja Widerstand  
und Ergebung*.

### 3.2. Vanhan ja Uuden testamentin yhteenkuuluvaisuus – siunauksen ja ristin välissä

Berliinissä 16. ja 17. lokakuuta 1941 alkaneiden juu-  
talaisten joukkopakkosiirtojen kontekstissa, josta  
Friedrich Justus Perels raportoi Bonhoefferin kanssa  
sotilastiedustelupalvelu Abwehrille, Dietrich Bonhoeffer  
kirjoitti käsikirjoituksessaan teokseen *Ethik*: "Juu-  
talaisten karkottamisen länsimaista täytyy tuoda mu-  
kanaan Kristuksen karkottamisen, sillä Jeesus Kristus  
oli juutalainen."<sup>36</sup> Bonhoeffer alleviivaa siis kristittyjen  
ja juutalaisten pysyvää yhteenkuuluvuutta Kristuksen  
kautta. Bonhoeffer haluaa mahdollisimman voimak-  
kaasti ilmaista, miten epäkristillistä ja miten kaikkia  
ihmisiä vastaan kohdistunutta natsien ihmisviha ja ni-  
hilismi oli. Koska kansallissosialismi oli yksi modernin  
ajan ideologioista, yhdistää Bonhoeffer tilanteen aate-  
historialliseen analyysiinsa aggressiivisesta länsimai-  
sesta jumalattomuudesta. Hän kirjoittaa:

Ranskan vallankumous on luonut länsimaiden uuden  
henkisen ykseyden. Se muodostuu ihmisen vapauttami-  
sesta rationa, massana, kansana. ... Ihmisen vapauttami-  
nen absoluuttisena ideaalina johtaa ihmisen itsetuhoon.  
Tien lopussa, jolle astuttiin Ranskan vallankumouksen  
myötä, on nihilismi. ... länsimainen jumalattomuus. ... oli-  
pa se nationalistista, sosialistista, rationalistista tai mys-  
tistä vastoin Raamatun elävää Jumalaa, vastoin Kristus-  
ta. Sen Jumala on uusi ihminen, olkoon 'uuden ihmisen  
tehdas' bolshevistinen tai kristillinen.<sup>37</sup>

33 DBW 14, 882.

34 DBW 14, 416.

35 DBW 5, 110.

36 DBW 6, 95.

37 DBW 6, 112-113: „Die Französische Revolution hat die neue geistige Einheit des Abendlandes geschaffen. Sie besteht in der Befreiung des Menschen als ratio, als Masse, als Volk. ... Die Befreiung des Menschen als absolutes Ideal führt zur Selbstzerstörung des Menschen. Am Ende des Weges, der mit der französischen Revolution beschritten wurde, steht der Nihilismus. ... die abendländische Gottlosigkeit. ... ob sie nun nationalistisch, sozialistisch, rationalistisch oder mystisch seien gegen den lebendigen Gott der Bibel, gegen Christus. Ihr Gott ist der neue Mensch, ob die ‚Fabrik des neuen Menschen‘ bolschewistisch oder christlich ist.“

Bonhoeffer näkee siis ongelman ytimenä ihmisen absoluuttisen idealisoinnin, joka on johtanut nihilismiin ja tullut kansallissosialismissa mitä selkeimmin ilmi. Siksi hän haluaa löytää samanaikaisesti jumala- ja ihmiskeskeisen suuntautumisvaihtoehdon Kristuksen kautta. Se tarkoittaa, että myös kirkon täytyy katua löytääkseen todellisen uudistumisen, reformaation Jumalan sanan kautta Kristuksessa. Bonhoeffer kirjoittaa: "Kirkko tunnustaa olevansa syyllinen ... Jeesuksen Kristuksen heikoimpien ja aseettomimpien veljien elämään... se tunnustaa siten luopumuksensa Kristuksesta".<sup>38</sup>

Uudistumisen punainen lanka on raamatullis-kristologinen, Kristuksen kirkon historian huomioon ottava aina Israelin isien uskoon asti:

Historiallinen Jeesus Kristus on meidän historiamme jatkuvuus. Mutta koska Jeesus Kristus oli israelilaisjuutalaisen kansan luvattu Messias, siksi isiemme sarja jatkuu Jeesuksen Kristuksen ilmestymisen taakse Israelin kansaan.<sup>39</sup>

Bonhoeffer siis näkee pysyvää teologista merkitystä kohtalonyhteydellä Israelin kansaan, eikä vain luomis- tai lakiteologisesti. Hän muotoilee: "Länsimaiden historia on Jumalan tahdon mukaan Israelin kansan kanssa erottamattomasti sidoksissa, ei vain syntyhistorialtaan vaan aidon loppumattoman kohtaamisen kautta. Juutalainen pitää Kristus-kysymyksen avoimena. Hän on merkki vapaasta armovalinnasta ja Jumalan hylkäävästä vihasta."<sup>40</sup> Juutalainen kansa siis näyttää olemassaolonsa kautta evankeliumin juuren ja ytimen Jumalan armona Kristuksessa. Pidätyksensä jälkeen maaliskuussa 1943 Dietrich Bonhoeffer kirjoitti Tegelein vankilasta 18. lokakuuta 1943: "...olen lukenut Vanhan testamentin 2 ½ kertaa ja oppinut paljon...."<sup>41</sup> Hän alkoi yhä syvemmin nähdä, mitä sidos juutalaisuuteen

Raamatun kautta merkitsee myös kristinuskon asianmukaiselle ymmärtämiselle. Myöhemmin Bonhoeffer osoittaa kirjeessään vankilasta arvostavansa Vanhaa testamenttia korkealle:

Havaitsen muuten yhä enemmän, miten vanhatestamentillisesti ajattelen ja koen. Niinpä olen viime kuukausina myös lukenut paljon enemmän Vanhaa testamenttia kuin Uutta testamenttia. Vain kun tuntee Jumalan nimen lausumattomuuden, saa myös kerran sanoa Jeesuksen Kristuksen nimen. Vain kun rakastaa elämää ja maata niin, että sen myötä kaikki näyttää katoavan ja loppuvan, saa uskoa kuolleiden ylösnousemukseen ja uuteen maailmaan. Vain kun antaa Jumalan lain olla voimassa yläpuolellaan, saa kaikesta myös kerran puhua armosta, ja vain kun Jumalan viha ja kosto vihollisilleen saavat jäädä voimaan voimassa olevina todellisuuksina, voi anteeksiantamuksesta ja vihollisrakkaudesta jokin koskettaa sydäntämme. Joka haluaa olla ja kokea liian pian ja liian suoraan uusitamentillisesti, ei ole mielestäni kristitty.<sup>42</sup> ...Tämänpuoleista ei saa ennen aikojaan kumota. Siten UT ja VT pysyvät sidoksissa toisiinsa. Lunastusmyytit syntyvät inhimillisistä rajakokemuksista. Kristus sitä vastoin asettaa ihmisen elämänsä keskukseen.<sup>43</sup>

Kristillinen usko ei tarkoita pakoa vaan näyttää, kuten Bonhoeffer haluaa painottaa, elämän moniulotteisuuden ja tien sisäiseen vapauteen minän orjuudesta, tien elämän keskukseen Kristuksen ihmiseksi tulon, ristin ja ylösnousemuksen kautta. Tämän kokonaisvaltaisen todellisuuskäsityksen taustalla on fundamentaalisesti myös Vanha testamentti ja luomisuusko. Vain luomisen ja lunastuksen yhteenkuuluvaisuuden kautta voidaan ymmärtää niin luomisen merkitys kuin lunastuksen merkitys "myös maan päällä niin kuin taivaassa". Siksi toisen maailmansodan jälkeisessä teologiassa haluttiin uudelleen tuoda esiin kristillisen uskon trinitaarinen

38 DBW 6, 130-131: „Die Kirche bekennt, an dem Zusammenbruch der elterlicher Autorität schuldig zu sein. ... schuldig an der Zerstörung unzähliger Familien, an dem Verrat der Kinder an ihren Vätern, an der Selbstvergötterung der Jugend und damit an ihrer Preisgabe an den Abfall von Christus. ... So ist sie schuldig geworden am Leben der Schwächsten und Wehrlosesten Brüder Jesu Christi. ... Die Kirche bekennt sich schuldig aller 10 Gebote, sie bekennt darin ihren Abfall von Christus.“

39 DBW 6, 95: „Der geschichtliche Jesus Christus ist die Kontinuität unserer Geschichte. Weil aber Jesus Christus der verheißene Messias des israelitisch-jüdischen Volkes war, darum geht die Reihe unserer Väter hinter die Erscheinung Jesu Christi zurück in das Volk Israel.“

40 DBW 6, 95.

41 DBW 8, 188.

42 DBW 8, 226: „Ich spüre übrigens immer mehr, wie alttestamentlich ich denke und empfinde; so habe ich in den vergangenen Monaten auch viel mehr Altes Testament als Neues Testament gelesen. Nur wenn man die Unaussprechlichkeit des Namens Gottes kennt, darf man auch einmal den Namen Jesus Christus aussprechen; nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben; nur wenn man das Gesetz Gottes über sich gelten läßt, darf man wohl auch einmal von Gnade sprechen, und nur wenn der Zorn und die Rache Gottes über seine Feinde als gültige Wirklichkeiten stehen bleiben, kann von Vergebung und von Feindesliebe etwas unser Herz berühren. Wer zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein und empfinden will, ist m.E. kein Christ.“

43 DBW 8, 501.

pohja ja avata myös tämän perustan lähtökohdat Raamatussa, jo Vanhassa testamentissa.

Bonhoefferin pohdinnat Raamatun kaanonin ykseydestä kulminoituvat ajatuksessa Vanhan ja Uuden testamentin läheisestä suhteesta, joka tulee ilmeiseksi teologisten käsitteiden ”siunaus” ja ”risti” käytössä. Hän kirjoittaa:

Teologinen välikäsite VT:ssa Jumalan ja ihmisen onnen jne. välillä, jos voin nähdä, on siunauksen käsite. ...Muuten myös VT:ssa siunatun tulee kärsiä paljon (Abraham, Isaak, Jacob, Joseph), mutta milloinkaan tämä ei johda (kuten ei UT:ssakaan) siihen, että onni ja kärsimys, tai siunaus ja risti, asetetaan toisensa poissulkeviksi vastakohtiksi. VT:n ja UT:n ero lienee tässä mielessä vain siinä, että VT:ssa siunaus sisältää myös ristin; UT:ssa risti sisältää myös siunauksen.<sup>44</sup>

Bonhoefferin voidaan nähdä seuraavan Lutheria ristinteologisessa peruslähtökohdassa. Jumalan ja Kristuksen edessä syntinen ihminen tehdään ei-miksikään, niin että hänestä voi tulla uusi luomus uskossa. Jumalan luomisen tapahan on tyhjästä luominen (*creatio ex nihilo*), mutta myös toisia varten olemaan luominen, ajatus Jumalan lahjoittavasta rakkaudesta. Luominen ja Lunastus ovat saman Jumalan työtä eikä näitä tule erottaa toisistaan, vaikka ero tuleeikin tehdä. Tätä lähtökohtaa tulkiten Bonhoeffer korosti teologiassaan, luterilaisen reaalipreesens-opin pohjalta, että Jumala ei ole ”vapaa meistä” vaan ”vapaa meitä varten” ja että kristillinen elämä on osan ottamista Jeesuksen Kristuksen proeksistenttiseen olemiseen ”ihmisenä toisia varten”. Se taas liittyy myös Lutherin teologiassa keskeiseen ajatukseen kultaisen säännön etiikasta, joka pitää yhdessä lain taulut: suhteen Jumalaan ja suhteen lähimmäiseen, vertikaalisen ja horisontaalisen. Jumalan toiminnan ja elämän reaalista historiallista luonetta sekä elämän moniulotteisuutta ei pidä kadottaa näköpiiristä.

Kun Vanhaa testamenttia pidetään fundamentaalisen tärkeänä Jumalan ilmoituksen ymmärtämisessä sen sijaan, että Markionin jalanjalkia seuraten hylättäisiin koko Vanha testamentti, dialogille juutalaisuuden kanssa yhteisestä perustasta on kiinteä pohja. Rakkaudessaan Vanhaa testamenttia kohtaan Dietrich

Bonhoeffer kuuluu hyvin perustein niiden joukkoon, jotka innoittivat raamattutieteen ja Jeesus-tutkimuksen uudelleen orientoitumista ottamaan huomioon enemmän myös kristinuskon juutalaista taustaa. Notger Slenczkan kiistaa herättänyt teesi Vanhan testamentin asemasta ”apokryfisenä” ”esikristillisen kokemusmaailman” edustajana on viimeistään osoittanut, miten ajankohtaisen tärkeä tämä tematiikka on edelleen.

Esimerkiksi Vanhan testamentin emeritusprofessori Frank Crüßemann on Bonhoefferin innoittamana tuonut Slenczkan provosoimaan keskusteluun kolme teesiä kirjoituksessaan *Schöpfung und Erlösung zusammen. Abschied vom Alten Testament – oder seine endliche Ankunft im Christentum?* Hän toteaa ensiksi, että 1) Vanhaa testamenttia tulee opettaa ja siitä saarnata kristillisestä näkökulmasta, koska perustavat raamatulliset lausumat luomisesta ja ihmisestä perustuvat siihen. Toiseksi 2) todistus Jeesuksesta Kristuksesta edellyttää molempia testamentteja. Crüßemann toteaa Bonhoefferiä kommentoiden ja hänen tulkintaansa yhtyen: ”Mitä intensiivisemmin ja keskitetymin puhutaan Jeesuksesta Kristuksena, sitä tiiviimmäksi tulee vanhatestamentillinen kieli. Uusitamentillinen kristologia on pitkälti sitaattia.” Kolmanneksi 3) Vanhaa testamenttia tulee käyttää kristillisessä teologiassa, koska Jumalan liitto Israelin kanssa kuuluu uskoon Jeesukseen Kristukseen.<sup>45</sup>

Nyt ymmärretään aiempaa paremmin, että myös Jeesusta ymmärretään ihmisenä ja julistajana asianmukaisemmin, kun ei suljeta silmiä hänen juutalaiselta kontekstiltään ja taustaltaan. Kuten jo Martin Kuske on todennut väitöskirjassaan *Das Alte Testament als Buch von Christus. Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments* (1971) Bonhoefferistä: ”Hänen lausumansa Vanhasta testamentista WE:ssa [vankilakirjeet] johtavat vakuuttavasti arvioon: voidakseen tuntea Kristuksen tarvitaan välttämättä Vanhaa testamenttia.”<sup>46</sup>

44 DBW 8, 548: „Der theologische Zwischenbegriff im AT zwischen Gott und dem Glück etc. des Menschen ist, soweit ich sehe, der des Segens. ... Übrigens muß ja auch im AT. der Gesegnete viel leiden (Abraham, Isaak, Jacob, Joseph), aber nirgends führt dies (ebensowenig wie im N.T.) dazu, Glück und Leiden, bzw. Segen und Kreuz in einen ausschließlichen Gegensatz zueinander zu bringen. Der Unterschied zwischen AT und NT. liegt wohl in dieser Hinsicht nur darin, daß im AT. der Segen auch das Kreuz, im NT das Kreuz auch den Segen in sich schließt.“

45 Crüßemann 2015, 50–52.

46 Kuske 1971, 110, alaviite 362. Vrt. Klappert 1982, 91.



## 4. Bonhoefferin korrektiivi: Uuden testamentin lukeminen Vanhasta testamentista käsin

Mikä on siis Bonhoefferin tuoma korrektiivi Martti Lutherin käsityksiin nähden? Siihen voidaan vastata esimerkiksi kommentoimalla Thomas Kaufmannin tulkintaa, jonka mukaan on kolme teologista motiivia, jotka muovaavat Lutherin suhdetta juutalaisiin: 1) Hän ei nähnyt juutalaisuudessa legitiimiä Vanhan testamentin tulkintaa, 2) Hän oli skeptinen juutalaisten "ulkoista kastetta" kohtaan ja nosti kääntymisten uskonnollista vaatimustasoa, 3) Lutherin syvä pettymys missionaaristen toiveidensa täyttymisestä, mikä osaltaan purkautui myös juutalaisia kohtaan. Lisäksi Kaufmann nostaa esiin Lutherin entusiasmin Kristuskeskeisen vanhurskauttamisopin julistamisen ja Raamatun kristologisen tulkinnan suhteen ja näkee vanhurskauttamisuskon varjopuoleksi Lutherin kuvan juutalaisista.<sup>47</sup>

Bonhoeffer sitä vastoin pyrki

1) ottamaan todesta myös Raamatun kaanonin syntyhistorian ja kytkemään myös Kristuksen lunastuskuoleman tulkinnan elimellisesti osaksi vanhatestamentillista ajatusmaailmaa asettamalla lähtökohdaksi Israelin lunastamisen Egyptistä, jotta se voisi "elää Jumalan kansana maan päällä Jumalan edessä". Hän kirjoittaa Widerstand und Ergebung-teoksessa:

Kristillinen ylösnousemustoivo eroaa mytologisesta siinä, että se asettaa ihmisen aivan uudella tavalla, ja VT:in verrattuna vielä terävämmiin, elämään ja osoittaa paikan maan päällä. ...Kristitty ei voi, kuten lunastusmyyttien uskovat, paeta maallisia tehtäviään ja vaikeuksiaan viimeiseen pakopaikkaan ikuisuuteen, vaan hänen täytyy elää maallinen elämä Kristuksen tavoin loppuun ("Jumalani, miksi hylkäsit minut?"), ja vain kun hän tekee niin, on Ristiinnaulittu ja Ylösnoussut hänen kanssaan ja hän on Kristuksen kanssa ristiinnaulittu ja ylösnoussut. ...Joka haluaa olla ja kokea liian pian ja liian suoraan uusitamentillisesti, ei ole mielestäni kristitty.<sup>48</sup> Sekä jo hieman aiemmin: ...Jumala on keskellä elämäämme tuonpuoleinen. Kirkko ei ole siellä, missä inhimilliset kyvyt loppuvat, rajoilla, vaan keskellä kylää. Se on vanhatestamentillista, ja tässä mielessä luemme UT:a vielä aivan liian vähän Vanhasta käsin.<sup>49</sup>

2) Toiseksi Bonhoeffer otti äärimmäisen vakavasti sen, että kristityksi kastettujen juutalaisten kastetta vähäteltiin arjalaisparagrafien nojalla ja totesi: "A Christian Church cannot exclude from its communion a member on whom the sacrament of baptism has been bestowed, without degrading baptism to a purely formal rite to which the Christian communion that administers it is indifferent."

3) Kolmanneksi Bonhoeffer myönsi kirkon syyllisyyden "Jeesuksen Kristuksen heikoimpien ja aseettomimpien veljien elämään...luopuneensa siten Kristuksesta." Hän tarkoitti kaikesta päättäen erityisesti syyllisyyttä juutalaisten joukkotuhoon. Pohtiessaan, mitä kirkon ja kristittyjen elämä voi ja tulee olla tämän syyllisyyden varjossa hän julisti:

Kirkkomme, joka on taistellut näinä vuosina vain oman säilymisensä puolesta, ikään kuin se olisi itse tarkoitus, ei ole valmis kantamaan sovittavaa ja lunastavaa sanaa ihmisille ja maailmalle. Siksi aiemmista sanoista pitää tulla voimattomia ja mykkiä, ja meidän kristillisyytemme on tänään vain kahta rukousta ja oikein tekemistä ihmisten keskellä. Kaiken ajattelun, puheen ja organisoinnin kristinuskossa tulee syntyä uudelleen tästä rukouksesta ja tästä tekemisestä. ...se päivä tulee -, jolloin taas ihmisiä kutsutaan puhumaan Jumalan sanaa niin, että maailma siitä muuttuu ja uudistuu... uuden vanhurskauden ja totuuden kieli, kieli, joka julistaa Jumalan rauhaa ihmisten kanssa ja hänen valtakuntansa lähestymistä. ...Siihen asti kristittyjen asia on hiljainen ja salattu. Mutta on ihmisiä, jotka rukoilevat ja tekevät oikein ja odottavat Jumalan aikaa.

Kirkkojen uudistumisprosessi on yhä kesken postsekulaarin ja jälkikristillisen kulttuurin keskellä. Se tulee näkyväksi vaikkapa eurooppalaisten kirkkojen pyrkimyksessä etsiä omaa missionaarisuuttaan, katolisen kirkon "uuden evankelioinnin" visiossa tai Kirkkojen Maailmanneuvoston "oikeudenmukaisuuden ja rauhankin pyhiinvaelluksessa" – nohtamatta reformaation 500-vuotismerkkivuotta ja sen pyrkimystä olla globaali, ekumeeninen ja kirkkoja uudistukseen kutsuva merkkipaalu. Bonhoeffer voi olla ja on tässä innoittamassa edelleen. Hän, joka esimerkiksi kardinaali Walter Kasperin mukaan näki ensimmäisten joukossa kirkon tilanteen jälkikonstantinolisessa kontekstissa.

47 Kaufmann 2013, 12–13.

48 DBW 8, 500–501;

49 DBW 8, 408.



Osana luterilaista ja ekumeenista vastausta Kaufmannin viittaamiin vanhurskauttamisoppiin liittyviin pohdintoihin voi pitää kritiikkiä ”puhtaan forenssista” vanhurskauttamisoppia kohtaan. Kyse ei ole vain vanhurskaaksi julistamisesta vaan myös vanhurskaaksi tekemisestä ”uskossa läsnäolevan Kristuksen” kautta, kuten etenkin Tuomo Mannermaan ja hänen oppilaidensa nimeen liitetystä Luther-tutkimuksessa on korostettu. Sen kautta näyttäisi voivan lähestyä luontevammin myös kristinuskon juutalaiskristillisiä juuria kuin forenssisesta painotuksesta käsin – jota tosin sitäkin voidaan tulkita enemmän tai vähemmän efektiivisesti. Raamatun kokonaisuuden ja sen osien erityislaadun huomioon ottaminen voi tarkoittaa paitsi molempien testamenttien myös vaikkapa Paavalin kirjeiden ja Jaakobin kirjeen pitämistä yhdessä, mihin Lutherin teologian summaus ”usko ja rakkaus kuuluvat yhteen Kristuksessa” voi antaa eväitä. Näin voitaisiin yhdessä Bonhoefferin kanssa lukea Lutheria Lutheria vastaan, jotta ydin kirkastuu.<sup>50</sup>

Bonhoeffer näki uskon osallisuutena Kristuksen olemiseen ”ihmisenä toisia varten”. Kirkko on kirkko vain, kun se on ”kirkko toisia varten”. Luther puolestaan tähdensi, että Jumala on luonut kaiken olemaan ”toisiaan varten”, koska Jumalan olemus on lahjoittava rakkaus. Tämä lähtökohta sulkee pois toisen mitätöimisen ja kutsuu asettumaan toisen asemaan – nykyaikaisin sanankääntein olemaan uskollinen omalle identiteetille ja siitä kumpuavalle todistukselle, mutta antamaan myös tilaa toiselle – positiivisen uskonnonvapauden hengessä.

## Lähteet:

### BONHOEFFER, DIETRICH

1987 DBW 5 (=Dietrich Bonhoeffer's Werke) Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel (alkuperäisteos 1940). Toimittaneet Gerhard Ludwig Müller und Albrecht Schönherr. Chr. Kaiser Verlag München.

1992 DBW 6 Ethik. Toimittaneet Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil ja Clifford Green. Chr. Kaiser Verlag München.

1996 DBW 14 Illegale Theologenausbildung Finkenwalde 1935–1937. Toimittaneet Otto Dudzus ja Jürgen Henkys yhteistyössä Sabine Bobert-Stützelin, Dirk Schulzin ja Ilse Tödtin kanssa. Chr. Kaiser Verlag München.

1997 DBW 12 Berlin 1932–1933. Toimittaneet Carsten Nicolaisen ja Ernst-Albert Scharffenorth. Chr. Kaiser Verlag München.

---

50 Vrt. Younan 2012, 68: "While other religions generally disagree with the Christian understanding of the Gospel, there tends to be a lot of agreement about God's expectations for human life on this earth and about our responsibilities for meeting them. Lutherans must be concerned with human actions in the world. Lutheranism cannot adopt Luther's own criticism that non-Christian religions are much too concerned with human actions in the world."

## Kirjallisuus:

BETHGE, EBERHART

2001 Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie.1. painos 1967. 7., korjattu painos. Gütersloh.

CRÜSSEMANN, FRANK

2015 Schöpfung und Erlösung zusammen. Abschied vom Alten Testament – oder seine endliche Ankunft im Christentum? – Zeitzeichen 8/2015, 50–52.

JUNTUNEN, SAMMELI

2004 Mitä on sola scriptura -periaate tänään? Teoksessa Raamattu ja kirkon usko tänään. Toim. Maarit Hytönen. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 87. S. 32–52.

KAUFMANN, THOMAS

2013 Luther und die Juden. <http://www.akademie-nordkirche.de/assets/Akademie/Jahresordner-2014/PDFs-Erinnerungskultur/Luther-die-Kirche-die-Juden.pdf>

KLAPPERT, BERTOLD

1982 Weg und Wende Dietrich Bonhoeffers in der Israelfrage – Bonhoeffer und die theologischen Grundentscheidungen des Rheinischen Synodalbeschlusses 1980. Teoksessa: Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität. Internationales Bonhoeffer Forum (IBF). Forschung und Praxis 4. Toimittaneet Wolfgang Huber ja Ilse Tödt. Chr. Kaiser. S. 77–135.

KUSKE, MARTIN

1971 Das Alte Testament als Buch von Christus. Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments. (Samalla: väitöskirja Rostock 1967). Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

LAATO, ANTTI

2012 Kristuksen kirkko Jerusalemin temppelin varjosta maailmanlaajuisiksi kirkoksi – Reseptio 1/2012, s. 36–63.

SMIT, PETER-BEN

2015 Authority in the New Testament and the New Testament's Authority. Unpublished paper at the conference The Authority of the Churches in a Pluralist Europe September 8th 2015.

VEIJOLA, TIMO

1998 Teksti, tie ja usko. Epäajanmukaisia eksegeettisiä tutkielmia ajankohtaisista aiheista. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 69.

2004 Kaanonin synty ja teologinen merkitys. Teoksessa Raamattu ja kirkon usko tänään. Synodaalikirja 2004. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 87. Toim. Maarit Hytönen. Kirkon tutkimuskeskus Tampere. S. 53–71.

WEYMANN, VOLKER

2013 Luthers Schriften über die Juden. Theologische und politische Herausforderungen. Texte aus der VELKD Nr. 168.

YOUNAN, MUNIB

2012 Reforming Luther. Toward a Prophetic Interfaith Dialogue for Life among Christians, Jews, and Muslims. Teoksessa Our Shared Witness. A Voice for Justice and Reconciliation. Lutheran University Press. Minneapolis, Minnesota. S. 57–70.

## Miksi Luther suuttui?

Kirjoitus perustuu Åbo Akademiassa 9.10.2015 pidettyyn esitelmään

Jarmo Juntumaa

Kirjoitukseni tarkoitus ei ole selvittää Lutherin vaikutusta myöhempien vuosisatojen antisemitismin kehitykseen, eikä edes etsiä todisteita väitteelle, oliko Luther antisemitisti vai ei. Tämäkin, amerikkalaisen Luther-tutkijan ja kirkkohistorian professorin, emeritus, *Eric W. Gritsch*'n väite on kiinnostava, sillä hänen neljä vuotta sitten ilmestyneen kirjansa mukaan Lutherista tuli antisemitisti. Tutkimuksensa tuloksen hän määrittelee jo kirjalleen antamassaan nimessä: *Martin Luther's Antisemitism. Against His Better Judgment*. Itse pidän näin pitkälle vietyä johtopäätöstä paitsi kyseenalaisena myös epäoikeudenmukaisena Lutheria kohtaan. Tässä kirjoituksessa pyrin avaamaan näköalaa Lutherin juutalaiskirjoituksista hänen elämänsä kokonaisprosessin näkökulmasta.

Tarkastelen erityisesti niitä tekijöitä, jotka saivat Lutherin asettumaan juutalaisia vastaan. Lähestyn aihepiiriäni seuraavasti: ensiksi lyhyellä katsauksella Lutherin käyttämiin, laatua kuvaaviin sanoihin suhteessa juutalaisiin, ja toiseksi, nostamalla esiin Lutherin juutalaisvastaisten kirjoitusten keskeisiä argumentteja ja niiden syntyyn vaikuttaneita tekijöitä. Osan näistä argumenteista voidaan katsoa liittyvän juutalaisiin Jeesuksen historia -kirjoituksiin. Näitä, rabbien *Sepfer Toldoth Yeshu* (Book of Generations of Jesus) -kirjoituksia on mukana juutalaisessa *midras*-traditiossa<sup>1</sup> ja osa niistä löysi tiensä myös Babylonian *Talmudiin*<sup>2</sup>. Tänäkin nuo lukuisat kirjoitukset ovat saatavavilla ns. *Toledot Yeshu* -kirjallisuutena<sup>3</sup>. V. 2011 aiheesta ilmestyi

Peter Schäferin, Michael Meersonin ja Yacoov Deutsin yhdessä toimittama teos *Toledot Yeshu* (*"The Life Story of Jesus"*). Kirja on koottu vuonna 2009 pidetyn kansainvälisen *Toledot Yeshu* -konferenssin artikkeleista. Samana vuonna ilmestyi myös erinomainen, Lutherin juutalaiskirjoituksia ja niiden taustatekijöitä analysoiva, göttingeniläisen kirkkohistorian professorin Thomas Kaufmannin teos *Luthers Judenschriften*. Oman tutkimukseni aiheesta, väitöskirjaa varten, olen nimennyt otsikolla: *"Toledot Yeshu Writings as a Factor in Luther's Anti-Jewishness and Anti-Jewish Theology"*. Se pyrkii vastaamaan - lyhyesti ja populaaristi ilmaistuna - kysymykseen: Miksi Luther suuttui?

Lutherin juutalaiskirjoituksiin voidaan laskea erityisesti seuraavat neljä hyvin poleemista kirjoitusta: v. 1538 ilmestynyt *Wider die Sabbather an einen guten Freund (Sabb)*<sup>4</sup>, samana vuonna 1543 ilmestyneet *Von den Juden und ihren Lügen (Lueg)*<sup>5</sup> ja *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christ (Hamp)*<sup>6</sup> sekä *Von den letzten Worten Davids (Wort)*<sup>7</sup>. Tutkimustani tukevaa ja sille merkityksellistä aineistoa löytyy myös Lutherin varhemmista kirjoituksista, esim. v. 1521 ilmestyneestä *Magnificat*'sta (Mag) eli Marian kiitosvirren selityksestä sekä v. 1523 ilmestyneestä kirjoituksesta *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei (Geb)*. Näiden varsinaisten kirjoitusten lisäksi aihetta sivuavia tekstejä ja kannanottoja löytyy kyllä muualtakin hänen tuotannostaan, eli kirjoitusten lisäksi myös kirjeistä, pöytäpuheista ja saarnoista.<sup>8</sup>

1 [http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud\\_0002\\_0014\\_0\\_13846.html](http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0014_0_13846.html)MIDRASH (Heb. מִדְרָשׁ), the designation of a particular genre of rabbinic literature containing anthologies and compilations of homilies, including both biblical ...

2 *The Anti-Gospel of Yeshu the Magician*, [www.lost.history.com/toldoth.php](http://www.lost.history.com/toldoth.php) 5.1.2013

3 *Toledot Yeshu* (*"The Life Story of Jesus"*) Revisited, S. 10: "The earliest version on *Toledot Yeshu*... can be found in... the Aramaic manuscripts to which Agobard an Amulo are ... related. The next... in the writings of the Anonymus Passau (ca 1260), followed... in Raimundus Martinus' *Pugio Fidei* (around 1280)... parts of [it] for the first time by Christian scholars in 1470 and 1520,...The latest version... by Huldreich in 1705."

4 WA, 50, Ss. 309-337

5 WA, 53, Ss. 412-552

6 WA, 53, Ss. 573-586b

7 WA, 54, Ss. 16-100

8 Mukaan voisi kyllä laskea myös Lutherin viimeisen saarnan lopuksi pitämän kehotuksen *Vermahnung*, WA 51, Ss.195-196

Sivumäärältään laajin ja muutoinkin tunnetuin dokumentti Lutherin asesteista juutalaisia kohtaan on hänen kirjoituksensa *Von Juden und ihren Lügen*.<sup>9</sup> Tuossa kirjoituksessa Lutherin kielenkäyttö on häkellyttävän rajua eikä hänen sanojensa herjaavuutta juurikaan voida kiistää. Toledot Yeshu -tekstit ovat toisenlaisia. Ne eivät uhku vihaa, mutta herjaavat toisella tavalla. Ne on puettu viitteenomaisesti historialliseen pukuun, mutta paljastuvat samalla vaikuttaviksi satiirisiksi legendoiksi ja sitä kautta jännittävän poleemiseksi rajankäynniksi erityisesti juutalaisuuden - mutta osittain myös islamin - ja kristinuskon välillä.<sup>10</sup>

Kirjoituksen *Von Juden und ihren Lügen* kielenkäyttö osoittaa Lutherin tulleen kulminaatiopisteeseen suhteessaan juutalaisuuteen (taulukossa: Lueg). Havainnollistan nyt asiaa tekemäni lyhyen kartoituksen avulla. Seuraavaan taulukkoon hain hänen vihamieliseltä vaikuttavaa sanastoaan kuudesta tärkeimmästä em. kirjoituksesta.

\* (Sanan "arm" kohdalle voi asettaa tosin pienen kysymysmerkin, koska Luther käytti sitä myös positiivisessa merkityksessä, erityisesti Magnificatin selityksessä.)

<b>Lutherin sanojen toistuvuus juutalaiskirjeissä</b>	Mag	Geb	Sabb	Lueg	Hamp	Wort	
Valehdella (Lügen, luegen, liegen)	290	2	3	26	182	39	38
Pahe tai Riettaus (Laster, läster)	210	5	4	-	131	21	50
Turmio tai häpeä (Schande)	138	1	-	7	105	17	8
Paha tai Ilkeä (Böse, boese)	121	-	-	4	86	17	14
Kurjuus tai Surkeus (Elend)	110	5	-	37	39	14	15
Väärä (Falsch)	88	23	4	4	34	13	10
Kirota (Verfluchen)	87	-	7	1	51	23	5
Rangaista (Straff, straffen)	76	8	4	18	42	2	2
Sokea (Blind)	72	5		3	37	15	12
Köyhä, kurja, surkea (Arm)*	62	12	1	1	33	12	3
	<b>61</b>	<b>23</b>	<b>101</b>	<b>740</b>	<b>173</b>	<b>157</b>	

9 Thomas Kaufmann (jatkoissa Kfn) käsittelee tosin myös kirjoitusta *Wider die Sabbater* yhtä laajasti kuin itse "pääkirjoitusta". kirjassaan *Luthers Judenschriften*. - Mutta näen tuon ratkaisun palvelevan ennen muuta "pääkirjoituksen" ymmärtämistä sen taustojen näkökulmasta. Ks. *Judenschriften* Ss. 81-90.

10 Eikä tässä liene paljontaan ihmeteltävää, jos satiiriset legendat ovat syntyneet huomattavalta osaltaan 700-800 -lukujen heprealaisissa yeshivot -kouluissa Babyioniassa, niin kuin Eli Yassif, esittää, *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited*, S. 6

11 WA 53, S. 534

Kaikkein eniten näin analysoiduissa juutalaiskirjeissä toistuu kuitenkin sana paholainen/perkele/piru/saatanana (Teufel). Teufel toistuu peräti 278 kertaa! Luther samastaa juutalaiset useissa yhteyksissä suoraan paholaiseen. Vihansa tunnossa ja juutalaisiin pettyneenä Luther julistaa juuri tässä kirjoituksessa ehkä tunnetuimman ja hyytävimmän ohjeensa kristityille: "Kristitty, kun näet oikean juutalaisen, voit hyvällä omalattunnolla siunata itsesi ristinmerkillä ja sanoa: tuolla menee elävä saatana".<sup>12</sup> Eräessä pöytäpuheessaan vuodelta 1543 hän puolestaan huudahtaa, kuinka hän tahtoisin lyödä häpäisijät miekalla kuoliaiksi!<sup>13</sup> Monien aikalaistensa kanssa hänkin oli sitä mieltä, että juutalaisilla ei pitäisi olla mitään omaisuutta. "Sillä kaikki on otettu [varastettu] meiltä [kristityiltä]. He [juutalaiset] eivät tee työtä emmekä me [kristityt] ole lahjoittaneet heille mitään. Ja kuitenkin heillä on meidän rahamme ja kultamme".<sup>14</sup>

Juutalaiskysymyksen suuri merkitys alkoi valjeta Lutherille huomattavan varhain. Se näkyy jo *Magnificat* -issa, jossa Luther asettaa Marian kristityn esikuvaksi<sup>15</sup> samaan aikaan kun hän näkee muut juutalaiset – jo tuolloin – myrkyllisimpinä ja vahingollisimpina ihmisinä maan päällä.<sup>16</sup> Kritiikki jatkuu myös Lutherin voimakkaimmin juutalaisia puolustavassa<sup>17</sup> kirjoituksessa, *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei*. Hämmästyttävää on kenties se, että kritiikki ilmaistiin jo tuolloin hyvin perustellussa muodossa. Samoja argumentteja toistetaan uudelleen vielä kaksisymmentä vuotta myöhemmissä, ns. varsinaisissa

juutalaiskirjoituksissa. Sävy, kiivaus, poleemisuus ja perustelun laajuus vain ovat kohonneet aivan toiseen mittaluokkaan.<sup>18</sup>

Lutherin ehdistus suhteessa juutalaisiin oli näin ollen läsnä jo varhain. Tuo ehdistus alkoi ajaa häntä takaa yhä kasvavassa määrin erityisesti sen jälkeen, kun hän oli ymmärtänyt ettei uudella, paavin kirkon vääristä opeista ` puhdistetullakaan` evankeliumin sanalla, ollut hänen toivomaansa vaikutusta juutalaisten keskuudessa<sup>19</sup>. Luther oli tavannut juutalaisia myös henkilökohtaisesti,<sup>20</sup> pettynyt ja havainnut, etteivät he kuuntele häntä. Kanssakäyminen ja dialogi heidän kanssaan tulisi nyt olemaan vain ajanhukkaa.<sup>21</sup> Juutalaiskysymyksen suoriin ja hyökkääviin kirjoitukseen, *Von Juden und ihren Lügen* on tämän vakaumuksen ja kokemuksen painavin dokumentti ja se paljastaa hyvin Lutherin tuskan tämän suuren kysymyksen äärellä.

## Mitä tästä pettymyksestä seurasi?

Reaktio ei ollut vain juutalaisten julkinen tuomitseminen. Turhautuminen siihen, ettei evankeliumin sana tavoittanut juutalaisia, johti Lutherin myös sellaisten keinojen käyttöön, joita hän oli periaatteessa vastustanut – ja joita vastaan hän oli luonut jo opinkin: ns. kahden regimentin opin.<sup>22</sup> *Von Juden und ihren Lügen* on dokumentti myös siitä, kuinka Luther palaa takaisin suoranaisten maallisen vallankäytön reviiirille ja kehottaa ruhtinaita ajamaan juutalaiset pois maas-

12 WA 51, S. 479

13 WATr 5, Nr.5576, S. 257,11-13

14 WA 51, S. 483

15 WA 7, S. 558

16 WA 7, S. 588, ks. myös Kfn, S. 118

17 WA 11, S. 316: Juutalaiset ovat lihan puolesta lähimpänä Kristusta ja heille jumala antoi profeetat... Jumala ei ole suonut millekään toiselle kansalle niin suurta kunniaa kuin juutalaisille.

18 Esim. kysymys maanpakolaisuudesta jumalan rangaistuksena. Ks. myös nootit 35, 36 ja 37

19 1520 -luvulla Luther näkee pääsyyn juutalaisten ongelmaan paavin kirkossa. Luther käsittelee kysymystä kirjoituksessaan *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei*, ks. WA 11.

20 Lutherin kirjoitus *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* oli herättänyt positiivisia vastareaktioita juutalaisten keskuudessa. Siihen oli vaikuttanut Lutherin toiminnan alkuvaiheessa myös *Reuchlinin*, schwabilaisen juristin ja Lutherin ensimmäisen hepreanopettajan juutalaiskysymystä käsitelleitten mielipiteitten puolustaminen. 1520 -luvun jälkipuoliskolla Wittenbergiin hepreaa opiskelemaan aikoneet juutalaiset tuottivat Lutherille kuitenkin suuren pettymyksen. Ks. Kfn, Ss. 93-94

21 Tätä olivat myös Lyra ja Burgos turhaan yrittäneet, WA 53, S. 417. Eikä jumalan itsensä kurituskaan ollut auttanut. Juutalaiset olivat Lutherin silmissä nyt lopullisesti paatuneita, WA 53, Ss. 419-422

22 Suosituksissaan Luther joutui luopumaan omasta nuoruudenvakaumuksestaan, että harhaopit oli taltutettava vain jumalan sanalla, WA 11, S. 270, 27-29, ja Kfn s. 149-150. Lutherin jyrkät suositukset eivät saaneet vastakaikua kaikissa hänen kannattajissaankaan. Esim. Lutherin läheisimpiin työtovereihin kuuluva Justus Jonas pyrki pitämään edelleen kiinni Lutherin 20 -luvun ajatuksista, ks. Kfn s. 130. Huomionarvoista on myös, että esim. Martin Bucer, (1491-1551), early Protestant Reformer ja Hessenin juutalaisissädösten laatija asettui ns. rajoitetun sietämispolitiikan "beschrenkten Duldungspolitik" puolelle, Lutherin dialogikieltoa, "Disputationsverbot", vastaan, Kfn, S. 110-111

ta.<sup>23</sup> Ruhtinaille osoitetut kehotukset toistivat näin maallisella puolella sen ratkaisun, joka oli tapahtunut jo hengellisellä puolella: Luther oli hylkäämässä juutalaiset – ”vastoin omaa parempaa tietoaan”, Gritsch’ia lainatakseni.

Kirjoitusten kielenkäyttö sekä maallisen politiikan puoleltakin apua etsivät toimenpiteet eivät jääneet kuitenkaan Lutherin ainoiksi aseiksi uhkaavaa juutalaisuutta vastaan. Kristittyjen ja Lutherin omankin persoonan puolustus jatkui yhä kiihkeämpänä hengellisellä ja teologisella puolella. *Von Juden und ihren Lügen* sisältää enemmän kuin Lutherin mielentilan ja tuohtumuksen ilmaisun, tai maallisille ruhtinaille tehdyt suositukset juutalaisten karkottamiseksi maasta. Luther oli päätenyt siihen, että syy juutalaisten itse-pintaiseen kristillisen uskon torjumiseen oli yhteydessä rabbin opetukseen. Rabbin opetus keskittyi taas kirjaimelliseen raamatuntulkintaan ja kieliopillisten seikkojen loputtomaan spekulatioon sanojen merkityksestä, pilkkujen paikoista, ja siitä paljastui myös aivan suoranaista vääristelyä.<sup>24</sup> Raamatun vääristelyn fokus tähtäsi näin lopulta sen asiointilan selittämiseen, minkä tähden Messias ei ollut vielä tullut, ja - vastavasti - miksi kristittyjen messias ei voinut olla se oikea. Akuutin pilkan ohella juutalaisilla oli näin ollen kaksi muutakin suurta henkistä taisteluvälineä kristittyjä vastaan: raamatunselitys ja satiiriset Jeesus-tulkinnat eli *Toledot Yeschu* -kirjallisuus. Tällaisen kokonaistilanteen äärellä Lutherille hahmottui myös hänen viimeisten vuosiansa tärkein tehtävä: erottaa kristityt mahdollisimman erilleen juutalaisista ja saada heidät välttämään kaikkea dialogia heidän kanssaan.

Tämän tehtävän onnistumiseksi oli tärkeää saada kerrotuksi kaikille kristityille kaksi asiaa: totuus juutalaisten taikauskosta eli heidän satiirisista *Toledot Yeschu* -legendoistaan ja lukumagiastaan. Ja toiseksi: totuus Raamatun kolmiyhteisestä Jumalasta. Kaksi viimeistä kirjoitusta *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi* ja *Von den letzten Worten Davids* keskittyvät näihin teemoihin.<sup>25</sup> Oman raamatuntulkintansa ytimeen Luther oli päässyt jo kauan ennen ns. juutalaiskirjoitusten syntyä.<sup>26</sup> Se miten hänen tuli menetellä juutalaisten kanssa eteni kuitenkin pitkän, tuskaisen ja raskaan prosessin kautta ja kesti hänen kuolemansa saakka.<sup>27</sup>

## Kuinka tässä näin kävi?

Ensimmäisenkään juutalaiskirjoituksen *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* syntyä voi tuskin pitää sattumana. Sen taustalla oli yksi hyvin akuuttikin motiivi: Lutherin opetusta Jeesuksesta Aabrahamin siemenenä epäiltiin harhaoppiseksi<sup>28</sup>. Laajemmassa katsannossa tuo ensimmäinen juutalaiskirje edusti kuitenkin Lutherin positiivista käännettä suhtautumisessa juutalaisiin. Luther ei voinut olla puuttumatta tilanteeseen, jossa hän näki kuinka huonosti juutalaisia kohdeltiin ja kuinka heidän mainettaan mustattiin.<sup>29</sup> Uusi strategia eteni tässä vaiheessa kahdella tavalla: ensiksi, juutalaisia oli kohdeltava ystävällisesti<sup>30</sup>. Ja toiseksi, heille oli opetettava, mitä Vanhassa testamentissa, heidän omassa kirjassaan oikeasti kerrotaan.<sup>31</sup>

23 Juutalaisten synagogat ja talot oli poltettava, heidän kirjansa takavarikoitava, ja heidät itsensä ajettava pois maasta – vaikkapa omaan maahansa. WA 53, S. 538

24 Rabbidit olivat hylänneet vanhan kaldealaisen raamatunsa. Heidän nykyiset vääristellyt tekstinsä eivät enää vastanneet alkuperäisiä kirjoituksia. WA S. 450

25 *Vom Schem hamphoras und vom Geschlecht Christi* -kirjoituksen osalta, tarkkaan ottaen, sen ensimmäinen osa. Mutta toisaalta: Luther piti Jeesuksen fyysisistä sukupuuta eli hänen polveutumistaan Daavidista - niin kuin neitseellistä sikiämistäkin - messiaanisuuden ehdottomana ehtona. Se kuului jumalan lupauksen täyttymiseen.

26 Se oli tapahtunut nopeassa tempossa: UT 1522, Mooseksenkirjat 1523, koko raamattu 1524, Ks. WADB. Ja uskon avain ”Sola fide iustificat” oli löytynyt roomalaiskirjeen luennoilla jo vv. 1515-1516, ks. WADB 7, S. XXXIV

27 Vielä viimeiseksi jääneessä puheessaankin, *Vermahnung*, Luther jättää itsestään hyvin ristiriitaisen kuvan: teillä on maassanne juutalaisia, jotka tekevät suurta vahinkoa.... Meidän ei pidä heitä sietää. Mutta toisaalta: siellä missä he katuvat, jättävät koronkiskonnan ja ottavat vastaan Kristuksen, siellä me otamme heidät vastaan mielellämme ja pidämme heitä veljinämme. Ks. WA 51, S. 195

28 Anhaltin herttua Ferdinand oli epäillyt Lutherin opettaneen väärin hänen puhuessaan Kristuksesta Aabrahamin siemenenä, WA 11, S. 307

29 Heitä haukuttiin koiriksi, varkain ja koronkiskokijiksi. Heidän mainettaan mustattiin ja heistä liikkui mitä ilkeimpiä huhuja: he häpäisivät rituaaleissaan kristittyjen ehtoollista, tekevät rituaalimurhia kristittyjen lapsilla... WA 11, S. 336,25, ks. myös Kfn Ss. 13, 15

30 Lähimmäisen rakastaminen nousi paitsi raamatusta myös yleisestä inhimillisyydestä. Luther katsoi esim. 10 käskyn sisältyvän jo kaikkeen inhimilliseen toimintaan kansojen moraalikoodeksissa. WA 50, S. 330

31 WA 11, S. 316

Lutherin uuteen innostukseen juutalaiskysymyksessä 1520-luvun alussa vaikuttivat myös jotkin aivan konkreettiset tapahtumat, kuten esim. erään juutalaisuudesta kristinuskoon kääntyneen rabbi Gipferin – ja kristittyinä sittemmin Bernhardina tunnetun – pojan kastetilaisuus.<sup>32</sup> Merkittävä motiivi ensimmäisen juutalaiskirjeen kirjoittamiselle liittyi epäilemättä myös juutalaisten omiin, itsekritiittisiin kirjoituksiin jo esireformatoriselta ajalta. Tunnetuin tällaisista, juutalaisen itse-epäilyn ja -kritiikin dokumenteista oli pitkään ollut rabbi Samuelin kirjoitus<sup>33</sup>. Siinä Samuel epäilee, eräälle toiselle rabbille lähetetyssä kirjoituksessaan, messiaan silttenkin jo tulleen kristittyjen Jeesuksessa. Kirje oli ollut tavattoman suosittu eikä suosio osoittanut laantumisen merkkejä vielä Lutherinkaan aikana.<sup>34</sup>

Lutherin käytännön pyrkimyksen ohella – kohdella juutalaisia inhimillisesti – häntä askarrutti kuitenkin jatkuvasti juutalaisten lähes 1500 vuotta jatkunut maanpakolaisuus. Oliko se todellakin rangaistus – universaali rikos - epäjumalanpalveluksesta, profeettojen murhista ja lain laiminlyömisestä? Tämä teema oli ollut keskeinen jo 200 vuotta aiemmin vaikuttaneella Nikolaus Lyralla<sup>35</sup>, jonka selityksiä Luther luki ja arvosti. Lyraan tutustuttuaan hän alkoi käyttää itsekin tuota, ehkäpä perustavinta argumenttia<sup>36</sup> sekä juutalaisuuden arvostelussa että heidän toivonsa suhteen.

Juutalaisille oli osoitettava, ettei tämä, 1500 vuotta kestänyt maanpakolaisuus, sopinut yhteen heidän pyhän kirjansa messias-ennustusten kanssa. Tämä teema näkyy jo Lutherin ensimmäisessä juutalaiskirjoituksessa *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei*<sup>37</sup>. Näin ollen edellä esitetyn perusteella voineekin sanoa, että Luther oli valinnut linjansa jo tuolloin. Hänen tulevaisuuteen lataamansa toivo, myös juutalaisten suhteen, oli viritetty huippuunsa - ja myöhemmin koettu pettymys puolestaan sen mukainen.

Pettymyksen tunnustamisen ja sitä seuraavien johdopäätösten aika sijoittui kuitenkin vasta seuraavalle vuosikymmenelle.<sup>38</sup> Siihen vaikutti myös uuden evankelisen kulttuurin järjestäytyminen, josta syntyi tarve työntää pois tieltä sellaiset häiritsevät tekijät kuin hurmahenget<sup>39</sup> ja juutalaiset<sup>40</sup>. Erityisen provokatiivinen vaikutus Lutherin asenteen muuttumiseen näyttää olleen Antonius Margaritan<sup>41</sup> teoksella *Der ganz jüdisch Glaub* (Whole Jewish Faith). Luther sai tietää Margaritan teoksen kautta juutalaisten kabbalistisista nimispekulaatioista. Hän oli lukenut myös genovalaisen 1300-luvulla eläneen kirjanpainajan Salvagus Porchetuksen kirjoituksen *Victoria adversus Hebraeos*, joka sisälsi lainauksia ns. Toledot Jesus -teksteistä<sup>42</sup>. Luther lainasi myöhemmin juuri tästä kirjoituksesta otteen ja käänsi sen saksaksi kirjoituk-

32 Luther oli mukana hänen poikansa kastetilaisuudessa v. 1523. WABr 3, S. 41, 6–10, ja Kfn s. 39. Kaufmann antaa tälle tapahtumalle huomattavan painon.

33 Tekstin käänsi latinaksi (nimellä *Quod Iudei*) 1300-luvulla dominikaani Alfonsus Bonhominis (kuoli 1353) lähetystyötään varten Pohjois-Afrikassa. Käsikirjoituksia oli tuolla vuosisadalla jo 240 latinankielistä ja 150 saksankielistä ja niitä käytettiin kouluissa, yliopistoissa ja luostareissa 1300 ja 1400-luvuilla, erityisesti Baijerissa ja Alankomaissa, Kfn Ss. 165–166. Muitakin vastaavan kaltaisia tekstejä toki oli liikkeellä, esim. Nikodemuksen evankeliumi, Kfn, S. 44

34 Julkaistiin ensimmäisen kerran painettuna saksaksi v. 1524. Koko 1500-luvun aikana siitä tehtiin 17 painosta, Kfn, S. 47

35 Nikolaus Lyrasta, 1270–1349, juutalaista syntyperää olevasta ja Pariisissa opiskelleesta fransiskaanista, ja rabbiinisen, erityisesti Rashin eksegeesin osaajasta, (Wikipedia) Luther sanoo: Lyra ist sehr gut. WA 58, S. 244. Luther käytti ahkerasti Lyran postillaa *Postilla super totam Bibliam* 1492, Kfn, s. 187

36 WA 11, S. 332

37 WA 11, S. 326

38 Henkilökohtaisen pettymyksen juutalaisten kanssa Luther oli tosin kokenut jo vuonna 1525/1526, kolmen rabbin vierailtua hänen luonaan, Kfn S. 90 (ks. myös nootti 21)

39 V. 1532 Luther sai kuulla kreivi Wolf von Schlickiltä, kuinka juutalaiset olivat kiihottaneet kristittyjä Määrin alueella ympärileikkautamaan itsensä ja viettämään sapattia. WATR 1, Nr. 356 ja 385. Kirjeellä oli keskeinen vaikutus Lutherin kirjoituksen *Wider die sabbater* syntyyn.

40 Luther ei puoltanut Prahan juutalaisten johtajan, Josel von Rosheimin anomusta V. 1537, kulkea Saksin alueen kautta: WABr 8, Nr.3157, S. 89–91. Kfn, S. 82 ja 88. Lutherin ohella tätä "ankaraa lähimmäisenrakkautta" (joskin "rajoitetussa muodossa", ks. nootti 23) oli vaatimassa mm. Martin Bucer Hessenissä, ja saikin sittemmin aikaan paikallisen politiikan kanssa ns. juutalaissäädökset, v. 1539, Kfn Ss. 23, 152 ja 181–182. Saksissa uudet juutalaissäädökset asuivat voimaan jo 1536. Lutherin, Melanchthonin ja Bucerin ohella uskonnollisesti homogeenisen ja juutalaisten pilkasta vapaan kristikunnan tavoitteen jakoi, ehkä yllättäväkin, myös tunnettu humanisti Erasmus Rotterdamilainen, Kfn, S. 154

41 Kristityksi kääntyneen Margaritan isoisä oli ollut Prahan rabbiinisen tuomioistuimen presidentti, Kfn S. 175

42 Salvagus Porchetuksen (kuoli c. 1315) kirjoitus oli peräisin 1300-luvun alusta, ja painettu v. 1520 latinaksi nimellä *Victoria adversus impios Hebraeos*, Kfn s. 121 ja 188. *Vom Schem hamphoras* -kirjoituksen tarkoitus oli paljastaa kaikille kristityille, millaista taikauskoa juutalaiset harjoittavat. Kolmas Toledot -tekstejä sisältävä ja Lutherin mahdollisesti tuntema kirjoitus saattoi olla myös Raymund Martinuksen käsikirjoitus "Pugio fidei", 1300-luvun lopulta. Ks. Toledot Yeshu ("The Life Story...") Ss. 288–289, ja WA 53, S. 413 (Einleitung)



seensa *"Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi"*.

Nimispekulaatioiden lisäksi Margarita kertoi kirjasaan myös suuresta ns. punaisten juutalaisten joukosta<sup>43</sup>, joka olivat jossakin erämaassa matkalla Jerusalemiin sekä jerusalemilaisen kabbalistin Abraham ben-Elieser Ha-Levin 1460/70 väitteistä, että juutalaisten ystävällinen kohtelu merkitsi heille jotakin aivan muuta kuin kristityille: juutalaisille se merkitsi lopunaikeiden koittamista<sup>44</sup>. Ja silloin kun se tapahtuu, kristittyjä ja pakanoita rangaistaan ja juutalaiset saavat palata takaisin Jerusalemiin. Kristityille tästä seuraisi rangaistus ja se olisi lopullinen.<sup>45</sup> Lutherin lisääntyvään negatiiviseen suhtautumistapaan juutalaisia kohtaan vaikuttivat myös (tai hän alkoi ottaa nekin nyt vakavammin) Johannes Pfefferkornin<sup>46</sup> kirjoitukset juutalaisten rituaaleista, joissa nämä kiroavat kristittyjä ja rukoilevat heille onnettomuuksia.

Luther opiskeli itsekin hepreaa, ja pyrki selvittämään kaikin keinoin heprean sanojen merkityksiä. Mutta hän turvautui – ja joutui turvautumaan – Raamatun tekstien käännöksissä ja niiden revisiossa jatkuvasti myös monien<sup>47</sup> hepreaisten apuun. Näistä yhteyksistä Lutherille alkoi selvitä jo hyvin varhain se, että kristityt hepreaistit tulksivat tekstejä usein oman rabbiinisen traditionsa pohjalta, ja että heidän käännöksistään paljastui tuon tuostakin täydellinen ymmärtämättömyys tekstien Kristus-keskeisestä sisällöstä.<sup>48</sup> Luthe-

rin voimakkaimmin kritisoima, mutta häneen myös ehkä eniten vaikuttanut hepraisti oli baselilainen eksegeetti Sebastian Münster.<sup>49</sup> Tilanne oli sikäli erikoinen, että sekä Luther että Münster nojautuivat kumpikin samoihin kirjoittajiin. Näistä voisi mainita ainakin Lyran, Burgosin, Reuchlinin ja Pagninuksen.<sup>50</sup>

Münster julkaisi kielipillisen päätteoksensa vasta vuonna 1542, mutta hän oli kääntänyt sitä ennen, jo vuonna 1534/5, hepreankielisen raamattunsa, *Biblia Hebraica latina planeque novan*, ja Matteuksen evankeliumin, *Evangelium Secundum Matthaem in Lingua Hebraican*, vuonna 1537<sup>51</sup>. Lutherin raamattupainosten uudelleen työstämisessä Münsteriltä saatu tieto ja apu voitaneen näin ollen arvioida merkittäväksi. Kuitenkin, Münsteriltä saatu apu näyttää olleen Lutherille hyvin kaksitahoinen<sup>52</sup>. Tämä käy hyvin ilmi esim. hänen oman päätteoksensa johdannosta. *Von Juden und ihren Lügen* oli omistettu "hyvälle ystävälle", an einen guten Freund, jonka useat tutkijat katsovat olleen juuri Münster.

Münster yhtyi Lutheriin arvostellessaan juutalaisia rabbeja. Hän käytti kuitenkin arvostelussaan jatkuvasti hyväksi myös rabbiinista traditiota, ikään kuin tasa-arvoisesti kristillisen tradition kanssa.<sup>53</sup> Tämä sai Lutherin aivan pois tolaltaan. Münster kommentoi Matteuksen evankeliumin selityksessään ja *Biblia Hebraican* esipuheessaan laajasti esim. keskiaikaista *Sefer Nizzahon`ia*<sup>54</sup> sekä Kimhi`n, Rashi`n ja muiden

43 Kfn, S. 65

44 Kfn, S. 125. Tämä tieto juutalaisista oli Lutherille ilmeisesti hätkähdyttävä. Sillä se sopii yhteen Lutherin harmistumiseen Münsterille. Esim. Messias -teoksen neljäs luku pohtii tätä teemaa, jossa Münster antaa paljon tilaa rabbi Kimhin ajatuksille. Ks. Stephen Burnes, S. 180: "A Dialogue of the deaf: Hebrew Pedagogy and Anti-Jewish Polemic in Sebastian Münster's *Messiahs of the Christians and the Jews* (1529/39)" (2000). DigitalCommons@University of Nebraska - Lincoln. Faculty Publications, Classics and Religious Studies Department

45 Margarita vaikutti ilmeisen voimakkaasti siihen, että Lutherin aikoma ystävällinen kohtelu muuttui "anaraksi lähimmäisenrakkaudeksi", Kfn S. 175

46 Pfefferkornin kirja: *Hostis iudeorum* (Judenfeind/Enemy of the Jews) 1507-1509, *Encyclopaedia Judaica*. © 2008 The Gale Group.

47 Merkittäviä hepreanosajia olivat juristi Reuchlinin ohella mm. sellaiset kristilliset hepreaistit kuten Münster, Capito, Pellikan, Osiander, Hätzer, Denck - samoin kuin kastaja-kabbalistisiin ryhmiin kuuluvat Augustin Bader ja Osvald Lebner. Ks. Kfn, S. 9 - Lutherilla oli kyllä myös tiivis ja melko vakinainen raamatunkäännöstiiminsä: Melanchton, Bugenhagen, Justus Jonas, Cruciger, Aurogallus, Bernhard (eli Ziegler, ajoittain), Forstenius ja Röhrers, kirjanpainaja vuodesta 1531, WADB, Veit Dietrich, Ss. v ja xlv

48 Lutherille vanhatestamenti viittasi alusta lähtien messiaan tuloon Kristuksessa. Ensimmäisen kerran messiaasta ilmoitettiin Eevalle, 1. Moos. 3,15 mukaan, toisen kerran Aabrahamille, 1 Moos. 22,18 mukaan, kolmannen kerran Daavidille. 2. Sam. 7,12 mukaan, ja neljännen kerran Jesajalle, Jes. 7,14 mukaan, Ks. WA 11, Ss. 316,5>; 317,30>; 320,8>; ja 320,21, Ks. myös Kfn, S. 18

49 Luther nojautui Münsterin heprean kieliopin tuntemukseen mm. Genesis-luennoissaan. Kfn Ss. 172-174, Ks. Myös nootti 41, edellä

50 Kfn, Ss. 172-174

51 Kfn, S. 187

52 Onko Münsterin *Messias* vaikuttanut suoraan Lutherin kirjoitukseen "Juutalaisista ja..." on vaikea arvioida - Kaufmannin mukaan. Mutta ainakin siihen vaikutti protestanttisiksi muuttuneiden alueiden aktuaalinen juutalaispolitiikka, johon Luther tahtoi vaikuttaa, Kfn, Ss. 110-111

53 Ks. Nootti 42

54 1200 luvun lopulla tai 1300 -luvun alussa kirjoitettu *Sefer Nizzahon`* "was one of the most aggressive and pugnacious anti-Christian polemics", Burnett, S. 175.

talmudistien selityksiä.<sup>55</sup> Lutherille kävi nyt lopullisesti selväksi sekä se iva ja pilkka, jolla rabbit kohtelivat kristittyjä, että vanhan testamentin kirjoitusten vääristely, eikä ainoastaan vääristely vaan sen suoranaisten väärentäminen.<sup>56</sup>

Luther päätyi nyt johtopäätökseen, että Münsterilä oli kaikki tarvittava tieto, mutta ihmetteli miksei tämä käyttänyt sitä. Siksi – päätteli Luther – että hän ei ymmärtänyt mitään!<sup>57</sup> Münster ei ymmärtänyt mitään VT:n messias-ilmoituksista - kirjansa nimestä huolimatta! Münsterin Messias-dialogin tyyli ei myöskään eronnut Lutherin mielestä millään muotoa keskiaikaisista kristittyjen ja juutalaisten väittelyistä – väittelyistä, joita oli käyty jo vuosatoja.<sup>58</sup> Tällaiseen valheellisesti tasa-arvoiseen ja hyödyttömään kanssakäymiseen oli pantava piste. Paholaisen kanssa ei voinut neuvotella. Siltä oli vain suojauduttava. 1530-luvun alussa alkanut ja yhä kiihtyvä prosessi oli tullut päätepisteeseen: kristittyjen ainoa tehtävä oli opiskella omaa uskoaan ja pitää siitä lujasti kiinni. Juutalaisia ei saanut päästää minkäänlaiseen kosketukseen heidän kanssaan.

Tiivistän lopuksi käsitykseni Lutherin poleemisuuden ja suuttumuksen syistä viiteen kohtaan. Ensiksi, Luther oli ajatellut juutalaisten karttaneen kristittyjä eli paavinuskoisia aivan aiheesta. Sellaisen uskon hän tahtoi kumota itsekin. Mutta sen jälkeen kun juutalaiset eivät kuunnelleet hänen selittämäänsä oikeatakaan totuutta kristinuskosta hän pettyi ja loukkaantui.

Toiseksi, Luther ei voinut käsittää sitä sokeutta ja ymmärtämättömyyttä, jonka hän näki juutalaisten omissa Vanhan testamentin selityksissä – ja jonka vuoksi he olivat kadottaneet Kristuksessa tulleen messiaan.

Kolmanneksi, Lutheria raivostutti juutalaisten yritykset kääntää kristittyjä heidän kannalleen (seikka, johon en tosin em. tekstissäni suoraan puuttunut) – ja monien kristityksi kääntyneiden juutalaisten pinnallinen kristillisuus. Tämä näkyi kohtalokkaalla tavalla myös kristillisten hepreaisten raamatunselityksessä. Siitä koitui suoranainen uhka `uskonpuhdistukselle` ja koko sille päämäärälle, jonka hyväksi Luther oli elämänsä omistanut.

Neljänneksi, saatuaan käsiinsä juutalaisten satiirisia pilkkakirjoituksia (Toledot Yeshu -tekstejä) Luther suuttui todenteolla ja näki juutalaiset demonien riivaamina ja jumalan kiroamana kansana.

Viidenneksi, Luther pelkäsi tehneensä synnin antautuessaan vuorovaikutukseen juutalaisten kanssa. Hänkin oli ehkä vetämässä päälleen – ja kaikkien kristittyjen päälle – juutalaisten kirouksen. Luther, se sama Luther joka seisoi keisarien ja paavien edessä ja oli valmis jopa kuolemaan roviolla<sup>59</sup>, pelkäsi omien erehdystensä ja omien pahojen tekojensa seurauksia – lopulta ”vastoin omaa parempaa tietoaan” ja uskoaan.

---

55 Burnett`in mukaan Münster lainaa Messias-teoksessaan tekstejä, jotka ovat peräisin, raamatun ja joittenkin vähäisempien tekstien ohella pääasiassa neljästä eri lähteestä: 1) The Books of Faith, 2) rabbi David Kimhi`is *Biblical commentaries*, 3) *Sefer Nizzahon*, ja 4) Nahmanides *Vikkua*. Burnett, *A Dialogue of the Deaf*, s. 172

56 Münster vahvisti Lutherille sen, mitä hän oli lukenut jo Porchetuksen ja Lyran teksteistä. Luther oli kiinnittänyt huomiota rabbin selityksiin jo aiemminkin ja tullut siihen tulokseen, että ne olivat alkaneet vääristyä rabbi Akiban tulkinnoista Haggain ja Danielin kirjojen ja ensimmäisen Mooseksen 49 luvun pohjalta, jonka perusteella Akiba valitsi juutalaisten messiaaksi tähden pojan Bar Kozban (tai Kochhab), WA 53, S. 495.

57 WATr 5, Nr.5975, S.414,9> . Ks. myös Kfn S.107. Luther valittaa, kuinka Münster kerää yhteen kaikki juutalaisten virheet, ja jatkaa: jos osaisiin hepreaa yhtä paljon kuin hän paljastais heille totuuden heidän omilla kirjoituksillaan.

58 Münsterin *Messias*-dialogiin (ks nootti 42) Luther suuttui perusteellisesti kahdesta syystä: 1) dialogin muotoon rakennettu, hepreaksi ja latinaksi painettu teos noudatti tyyliltään keskiaikaisten dialogien eli Pariisin, Barcelonan ja Tortosan väittelyjen muotoa. 2) Rabbin selityksillä oli teoksessa niin suuri osa, että väittelyssä ei päästy mihinkään lopputulokseen. Münsterin tarkoitus oli kuitenkin – em. Burnett`in (ks. nootti 42) mukaan, Ss. 182-184, paitsi todistaa juutalaisille heidän omalla kielellään, etteivät heidän opetuksensa perustu heidän raamattuunsa - myös opettaa omille oppilailleen sekä heprean kieli että rabbin käyttämät argumentit.

59 Eikä aikunut piiloutua toista kertaa: Lutherin kirje Spalatinille, WABr 3, Nr. 571, S. 15 . Ks. myös Kfn, s. 32

## 4. KIRJALLISUUSARVIOT JA RAPORTIT

### Kirja uskosta, toivosta ja rakkaudesta

René Nybergin kirjan Viimeinen juna Moskovaan herättämiä mietteitä

Risto Cantell

Kesällä 2015 ilmestynyt kirja "Viimeinen juna Moskovaan" kertoo suurlähettiläs René Nybergin perheen ja suvun dramaattisen tarinan. Teoksen päähenkilöt ovat René Nybergin äiti Fanny (Feige) Nyberg (s. Tokazier, 1910–2006) ja tämän serkku Maria (Mascha) Jungman (Tukatsier, 1913–1983) sekä tietysti myös hieman enemmän taustalla olevat Renén isä Bruno Nyberg ja Maschan puoliso Josef Jungman. Näiden henkilöiden keskinäiset suhteet, yhteydet ja kohtalot kietoutuvat yhteen 1900-luvun yllättävissä käännteissä ja vaiheissa. Sodan myllerryksessä Fanny ja Mascha joutuvat vuosikymmeniksi eroon toisistaan ilman mitään tietoa edes siitä, onko toinen hengissä. Kirjan lähtökohtana on helsinkiläisen Bruno ja Fanny Nybergin perheen vaiettu salaisuus: äidin etninen ja uskonnollinen tausta (juutalaisuus) sekä Fannyn vanhempien tahdon vastainen salaa solmittu avioliitto luterilaisen miehen kanssa. Teoksen alkuasetelmassa ovat läsnä kaikki vuosisadan rakkausromaanin ainekset, mutta samalla se avautuu viime vuosisadan ideologisen, kulttuurisen, poliittisen, sotilaallisen ja uskonnollisen turbulenssin kuvaukseksi.

Viime vuosisata oli monien muutosten ja mullistusten aikakausi. Siihen kuuluvat kaksi veristä maailmansotaa, lukuisat sisällissodat, vallankumoukset, sotakorvaukset, syyllisyyskysymykset ja entisten vihollismaiden yritykset normaalien valtioiden välisten suhteiden solmimiseen, pyrkimykset liennytykseen, Euroopan turvallisuus- ja yhteistyökonferenssin kokoontuminen 1975 Helsingissä ja sotia seurannut Kylmän sodan kausi sekä sen aikainen Idän ja lännen välinen sotilaallinen ja taloudellinen kilpailu.

Kirjan alussa on tekijän René Nybergin kaunis omistus: "Omistan tämän kirjan äidilleni, hänen neuvokalle serkulleen sekä isälleni, joka rakasti äitiäni."

### Usko

Juutalaisen perheen tyttären avioliitto suomalaisen kristityn miehen kanssa herättää heti kysymyksen eri uskontojen kohtaamisesta ja keskinäisestä suhteesta. Tässä tapauksessa uskonnot, juutalaisuus ja kristinusko, eivät kohdanneet toisiaan vaan törmäsivät rajusti toisiinsa. Fanny Tokazier ja Bruno Nyberg olivat toki selvillä kahden eri uskontoa edustavan ihmisen avioliiton tuomista haasteista, mutta kumpikaan heistä osasi tuskin aavistaa törmäyksen rajuutta ja peruuttamattomuutta. Hurskas ja uskossaan tinkimätön isä Meier Tokazier hylkäsi täysin tyttärensä eikä käynyt koskaan hänen luonaan.

Kun Fanny (Feigo) 27-vuotiaana lähti isänsä kodista, jossa hän oli ollut kotiaarestissa, aviomiehensä Brunon luo, se oli lopullinen lähtö. Hän ei koskaan palannut entiseen kotiinsa. Isän ja tyttären välirikko oli molemminpuolinen ja täydellinen. He tapasivat toisensa välirikon jälkeen vain kerran sattumalta talvisodan alussa 1939 Erottajan pommisuojoissa. Isä vilkaisi tyttärensä ja sanoi: "Surmatkoon ensimmäinen pommi sinut!" Meier Tokazier oli oman juutalaisen uskontonsa ja sen oman ahtaan tulkintansa vanki. Omasta mielestään hän toimi ainoalla oikealla tavalla hylätessään tyttärensä. Isässä ja tyttäressä oli samaa lujuttua ja peräänantamattomuutta. René Nyberg kertoo kirjassaan, miten hänen äitinsä jo hyvin vanhana "kerran totesi, että hän antaa isälleen anteeksi, sillä tämä ei osannut toisin. Hän oli uskontonsa vanki".

Kirjassa kerrotaan mielenkiintoisella tavalla Venäjän juutalaisten suhtautumisesta muihin uskontoihin: "Kääntyminen kristinuskoon eli kasteen ottaminen oli yksi keino sulautua venäläiseen yhteiskuntaan. Se avasi erityisesti tien virkauralle. Solzenitzynin mukaan kääntyminen luterilaisuuteen oli helpointa. Jabotinkin Odessaan sijoittuvassa romaanissa *Viitokset* yksi

kirjan hahmoista kertoo harkinneensa aluksi armenialaista kirkkoa, mikä kuitenkin tuntui liian eksoottiselta ja päätyneensä samaan ratkaisuun "kuin kaikki muutkin" Hän kirjoitti pastori Pihkolle Viipuriin." Samaan ilmiöön eli kasteeseen Suomessa viittaa myös Katariina Ekholm: "Hänen esimerkkinsä on runoilija Osip Mandelstam, joka liittymällä Metodistikirkkoon Suomessa välitti Pietarin yliopiston juutalaisille asettaman pienen kiintiön eli numerus clausuksen. Luterilaisuus saattoi olla juutalaisille luontevin ratkaisu Venäjällä, sillä se oli myös Venäjän saksalaisten uskonto. Ehkä luterilaisuuden koruttomuus verrattuna ortodoksikirkon loistoon puhutteli juutalaisia enemmän."

Omaa suhtautumistaan uskontoon René Nyberg valottaa kirjan loppupuolella. Hän sanoo kirjan kirjoittamisen vieneen hänet "syvälle maailmaan, jota tunsin ja tunnen huonosti eli juutalaisuuteen". Hän jatkaa, että taustansa vuoksi hänellä ei ole kokemusta juutalaisesta kulttuurista ja toteaa, ettei hänen helsinkiläinen kasvuympäristönsä ollut mitenkään "uskonnollismielinen, lähinnä tapakristitty". Tästä varauksesta huolimatta hän osoittaa tuntevansa hyvin eri uskontoja, lähinnä juutalaisuutta ja kristinuskkoa, ja kunnioittavansa niiden harjoittajia ja traditioita.

Mielenkiintoinen on myös hänen arvionsa luterilaisesta perinteestä Suomessa: "Työskentely Neuvostoliitossa ja Venäjällä sai minut kuitenkin kiinnostumaan luterilaisen perinteen merkityksestä Suomen kehitykselle. Kontrasti Suomeen oli vahva. Näkyvä ateistinen neuvostopropaganda oli primitiivistä ja räikeää. Osallistuminen ortodoksiseen pääsiäisjumalanpalvelukseen oli keino osoittaa mieltä järjestelmää vastaan."

René Nyberg osoittaa tuntevansa hyvin Suomen luterilaisen ja Venäjän ortodoksisen kirkon yhteydenpidon: "Seurasin kasvavalla mielenkiinnolla Suomen evankelisluterilaisen kirkon vuoropuhelua Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa. Näiden 'oppikeskustelujen' poliittinen tausta oli arkipiispa Martti Simojoen oivallus, ettei Suomen kirkon suinkaan tule lähteä mukaan Neuvostoliiton masinoimaan niin sanottuun kirkkojen rauhantoimintaan, vaan hakeutua kirkkona yhteyteen Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa. Vuonna 1970 alkaneiden oppikeskustelujen menestyksestä kertoo, että ne jatkuivat myös Neuvostoliiton hajotamisen jälkeen. Keskustelut keskeytettiin vuonna 2014 lähinnä seksuaalietiikkaa koskevien näkemuserojen vuoksi."

Arkipiispa Martti Simojoki saa Nybergiltä kauniin tunnustuksen työstään: "Arkipiispa Simojoen toiminta oli taitavaa sekä ulkopoliittisesti pätevää ja viisasta. Rooman ja Bysantin raja Ruotsin, ja nyttemmin Suo-

men itärajalla, on yhä merkittävä kulttuureja erottava kuilu." Omaa luterilaista identiteettiään kirjoittaja luonnehtii seuraavasti:

"Venäjän vuoteni vahvistivat luterilaista kulttuuri-identiteettiäni. Se on kaukana nykysuomalaisesta diskursusta, jossa kirkosta erotaan jopa mielijohteesta. Laskin Venäjällä usein leikkiä, että tunnetuin koskaan elänyt suomalainen on Martti Luther. Jotkut venäläiset ymmärsivät mitä tarkoitin, mutta pelkään, etteivät kaikki suomalaiset enää arvosta luterilaisen kulttuuriperinnön merkitystä."

## Toivo

Kirja "Viimeinen juna Moskovaan" antaa realistisen kuvan 1900-luvun Euroopan synkistä tapahtumista. Kirjan päähenkilöiden, serkusten Fanny Nybergin (s. Tokazier) ja Mascha Jungmanin (s. Tukatsier) sekä heidän puolisoitensa ja perheittensä elämä oli vaikeaa, täynnä vastoinkäymisiä, kärsimystä ja surua, mutta René Nybergin kirja ei siitä huolimatta ole mikään itkuvirsi, jeremiadi tai epätoivon ja toivottomuuden kuvaus. Tarinan päähenkilöt kohtaavat vaikeudet ja vastoinkäymiset ilman katkeruutta. Ihmisten elämää kannattelee kaiken kauheuden keskelläkin toivo ja usko parempaan tulevaisuuteen.

Lähtiessään isänsä kodista 1937 Fanny ei jäänyt mu-rehtimaan kovaa kohtaloaan ja suremaan isänsä ja sukunsa hylkäämistä, vaan suuntasi katseensa tulevaisuuteen ja yhteiseen elämään aviopuolisonsa Bruno Nybergin kanssa. René Nyberg toteaa kirjassaan, että "Äitini sosiaalistuminen suomalaisen yhteiskuntaan alkoi väistämättä perheen kanssa tapahtuneen peruuttamattoman välirikon jälkeen". Hän jatkaa: "Nuorin tyttäreni Katariina löysi Suomen Kulttuurirahaston vuoden 1938 perustamiskeräyksestä 'rouva Fanny Nybergin' nimikirjoituksen vahvistuksena 10 markan lahjoitukselle. Äitini vanhempien tai sisarusten nimiä listoilta ei löydy, sen sijaan kyllä --- vaimoni serkku 'koululainen Timo Holma' osallistui keräykseen, niin ikään 10 markalla." Samainen Timo Holma vihki sittemmin lääninrovastina Kaisa ja René Nybergin kristilliseen avioliittoon. Nuori rouva Fanny Nyberg oli ilmeisesti täysin kääntänyt selkänsä juutalaiselle menneisyydelleen ja halusi osaltaan tukea suomalaisen kulttuurin ja sivistyksen rakentamista.

Vastaavalla tavalla Fannyn serkku Mascha ja hänen miehensä Josef Jungman lähtivät sodan runtelema-ta Riiasta etsimään uutta ja valoisaampaa tulevaisuutta 29.6.1941 "viimeisellä junalla" Moskovaan. Kaikkien

kauhujen keskelläkin toivo kannatteli heitä ja auttoi kestäämään matkan vaivat.

## Rakkaus

Kirjan alussa oleva omistus ilmaisee kauniilla tavalla, että tekijän, René Nybergin, vanhemmat Fanny ja Bruno Nyberg rakastivat toisiaan. Sama koskee myös Fannyn serkkua Maschaa ja hänen puolisoaan Josef Jungmania. Hekin rakastivat toisiaan. Molempien avioparien elämässä oli runsaasti vaikeuksia ja vastoinkäymisiä, mutta samalla myös runsaasti iloa ja onnea. Toisiaan rakastavien avioparien tapaan he pitivät hyvää huolta toisistaan ja rakensivat yhdessä tulevaisuuttaan, vaikka se usein olikin hämärä tai pilvien peittämä.

Fannyn ja Brunon ystävyystyminen, rakastuminen ja keskinäinen rakkaus, joka kantoi ja kasvoi matkalla läpi kaikki kaikkien esteiden, tuo mieleen juutalaisille ja kristityille yhteisen Vanhassa testamentissa olevan tutun Laulujen laulun (joka tunnetaan paremmin sen vanhalla nimellä Korkea Veisu) rakkauden kuvauksen:

”Rakkaus on väkevä kuin kuolema,  
kiivas ja kyltymätön kuin tuonela.  
Sen hehku on tulen hehkua,  
sen liekki on Herran liekki.  
Suuret vedet eivät voi sitä sammuttaa,  
virran tulva ei vie sitä mukanaan.  
Jos joku tarjoaisi talot ja tavarat rakkauden hinnaksi,  
hän saisi vain toisten pilkan.”  
(Laulujen laulu 8: 6-7)

Fanny ja Bruno vihittiin avioliittoon Helsingin maistraatissa elokuussa 1937. Vasta talvisodan jälkeen Fanny otti kasteen ja liittyi Suomen evankelis-luterilaiseen kirkkoon. Se oli hän oma ratkaisunsa, johon Bruno ei millään tavoin painostanut. Paavalin 1. Korinttilaiskirjeen 13. luvun kohta, joka voimallisesti tähdentää rakkauden tärkeyttä ja välttämättömyyttä, on ymmärtääkseni käynyt toteen heidän onnellisessa ja pitkässä avioliitossaan:

”Rakkaus on kärsivällinen, rakkaus on lempeä. Rakkaus ei kadehdi, ei kersku, ei pöyhkeile, ei käyttäydy sopimattomasti, ei etsi omaa etuaan, ei katkeroidu, ei muistele kärsimäänsä pahaa, ei iloitse vääryydestä vaan iloitsee totuuden voittaessa. Kaiken se kestää, kaikessa uskoo, kaikessa toivoo, kaiken se kärsii. Rakkaus ei koskaan katoa.

Niin pysyvät nämä kolme: usko, toivo, rakkaus. Mutta suurin niistä on rakkaus.”

(1. Kor. 13)

## Berliini, Moskova, Riika

Kirja on samalla kertaa sekä intiimi, hyvin henkilökohtainen perhe- ja sukukronikka että viileän asiallinen lujiin faktoihin perustuva objektiivinen kuvaus viime vuosisadan järkyttävistä vaiheista, juutalaisten vainoista, holokaustista, kärsimyksistä ja sitkeästä eloonjäämisestä Saksassa, Neuvostoliitossa, Baltiassa ja Itä-Euroopassa. Monet maailmansotien ja niistä jälkimmäistä seuranneen kylmän sodan vaiheet valottuvat uudella tavalla. Nybergin perheen ja suvun tarina on taitavasti sijoitettu oman maanosamme kontekstiin. Kolmella eurooppalaisella pääkaupungilla (Berliini, Moskova ja Riika) on aivan erityinen rooli Nyberg-Tokazier (Tukatsier) ydinperheen ja koko laajemman sukuyhteisön elämässä. Nämä kolme Euroopan suurkaupunkia olivat kulttuurin ja politiikan merkittäviä keskuksia. René Nybergillä on erinomaiset edellytykset kuvata näitä kolmea kaupunkia. Hän ollut Suomen suurlähettiläänä Moskovassa ja Berliinissä ja tuntee hyvin myös Pietarin ja Riian.

Sen, joka haluaa tutustua viime vuosisadan (1900-luvun) historiaan, ideologioihin, politiikkaan, kulttuuriin ja uskontoihin, kannattaa vieraila näissä kaupungeissa tai ainakin perehtyä niihin kirjallisuuden välityksellä. Esimerkiksi ”Viimeinen juna Moskovaan”-kirja on oivallinen opas näiden kaupunkien ilmapireihin, tunnelmiin ja poliittisiin vaiheisiin. Kaikki kolme kaupunkia eroavat olennaisesti toisistaan oman menneisyytensä tulkinnassa. Berliini ja Saksan liittotasavalta ovat ylivoimaisesti eniten selvittäneet suhdettaan omaan traumaattiseen historiaansa. Saksankielinen termi ”Vergangenheitsbewältigung”, joka yleensä suomennetaan sanonnalla ”menneisyyden hallinta”, on pisimmällä tällä tuskallisella matkalla yrittää ymmärtää oman menneisyytensä tapahtumia ja päästä jonkinlaiseen sovintoon niiden kanssa.

Moskova eikä Venäjä, sitä edeltäneestä Neuvostoliitosta puhumattakaan, sitä vastoin ei oikeastaan ole vielä edes aloittanut Stalinin kauden terrorin ja vainojen kriittistä tarkastelua. Voiton päivä 9. toukokuuta on ainoa Neuvostoliiton ja Venäjän aito kansallinen juhlapäivä, jonka keskeisenä sisältönä on ilo raskaan ja paljon uhreja vaatineen suursodan päättymisestä ja rauhan ajan alkamisesta. Paraatissa Moskovan Punaisella torilla korostuu maan sotilaallisen voiman mahtipontinen esittäminen. Ilman oman menneisyyden myöntämistä ja sen pimeiden puolienkin tunnus-

tamista mikään kansakunta tai valtio ei voi rakentaa tulevaisuuttaan kestäväälle pohjalle.

Latvian pääkaupunki Riika koki toisen maailmansodan vaiheissa sekä Neuvostoliiton että Natsi-Saksan miehitysten kauhut ja itsenäisyytensä menettämisen. Latvian pääkaupungin Riian vaikuttavimpia nähtävyyksiä tänään on Miehityksen museo (Okupācijas muzejs). Alkuperäisen ruman mustan laatikkomaisen rakennuksen pystytti Neuvostoliitto, jonka osana Latvian sosialistinen neuvostotasavalta oli, Leninin 100-vuotissyntymäpäivän kunniaksi vuonna 1971. Museo toimi vuoteen 1991 asti Latvian puna-armeijan muistoa kunnioittavana laitoksena, jonka päätehtävänä oli muistuttaa latvialaisia natsi-Saksan aiheuttaman miehityksen kauhuista ja ylistää sankarillista Neuvostoliittoa, joka vapautti Latvian Saksan ikeestä. Vuodesta 1991 lähtien museon luonne on muuttunut miehityksen museoksi, joka aiempaa neuvostoaikaa tasapuolisemmin tuo esiin miehitysten (Neuvostoliiton vuosina 1940 ja 1944 sekä Saksan vuonna 1941) aikaansaamat tuhot. Latvian kohtalonvuodet toisen maailmansodan aikana valottuvat kuvien ja tekstien avulla karmealla tavalla.

## Ensimmäinen ja toinen maailmansota ja niitä seurannut Kylmän sodan aika

Berliini ja Moskova vaikuttivat olennaisella tavalla ensimmäisen ja toisen maailmansodan syttymiseen ja kauhuihin. Ne olivat myös kylmän sodan aikana keskeisiä vaikuttajia ja vallan keskuksia, joista säädeltiin miljoonien ihmisten elämää ja kohtaloita. Niillä on edelleen tärkeä rooli tämän päivän Euroopassa ja maailmassa. Riika puolestaan oli ja on edelleen Baltian varsinainen keskus ja pääkaupunki. Venäjän ja Neuvostoliiton aikana se oli valtakunnan kolmanneksi suurin kaupunki. Me suomalaiset emme yleensä tunne Riian merkitystä ja keskeistä asemaa Baltian pääkaupunkina, koska Tallinna ja Viro ovat meitä maantieteellisesti, etnisesti ja kielellisesti niin paljon lähempänä. Toinen suomalainen näköharha on ajatus Baltian maiden yhtenäisyydestä ja kulttuurisesta yhteenkuuluvuudesta.

## Baltian maat ja Neuvostoliitto

Todellisuudessa kolmea keskenään erilaista Baltian maata, Latviaa, Liettuaa ja Viroa yhdisti ja ne toisiinsa liitti varsinaisesti vain Neuvostoliitto, Sosialististen Neuvostotasavaltojen Liitto (CCCP), jonka kieli oli venäjä. Se oli latvialaisille, liettualaisille ja virolaisille vieras kieli. Latvialla, Liettualla ja Virolla oli kullakin omat, muista Baltian maista poikkeavat erilaiset his-

toriansa, kielensä ja kulttuurinsa. Heti Neuvostoliiton hajoamisen ja Baltian maiden itsenäistymisen jälkeen maat alkoivat määrätietoisesti kehittää omia traditioitaan ja ratkaisujaan. Kaikissa näissä maissa asuu edelleen varsin suuri venäjänkielinen väestö, jonka oloja ja oikeuksia Venäjä edelleen tarkoin seuraa.

## Helsinki

Neljäs kirjan tärkeä kaupunki on Helsinki, josta kirjan ”Viimeinen junan Moskovaan” tarina alkaa ja minne se myös päättyy. Murrosikäisenä René Nyberg sai vanhemmiltaan tiedon perheen tarkoin varjellusta salaisuudesta, vanhempien avioliiton aiheuttamasta täydellisestä välirikosta äidin hurskaan juutalaisen perheen kanssa. Bruno Nyberg ja Feige (Feigo, Fanny) Tokazier tutustuivat toisiinsa todennäköisesti vuonna 1934. Heidän tutustumiseensa ja rakastumiseensa vaikutti ratkaisevalla tavalla urheilu ja tarkemmin sanottuna nimenomaan painonnosto.

Helsingin 1930-luvun kuvioissa juutalaisella seurakunnalla ja synagogalla oli vakiintunut asema. Sekä juutalaiset että toinen pieni etninen vähemmistö islaminuskoiset tataarit olivat hyvin integroituneet suomalaiseen yhteiskuntaan. Suomalaisten enemmistön suhteet juutalaisiin ja tataareihin olivat pääosin asialliset. Helsinkiläisten asiointi juutalaisten ja tataarien kanssa oli yleensä normaalia ja arkipäiväistä kaupankäyntiä. Urheileva nuoriso ei nähnyt eri uskontoja (kristinusko, juutalaisuus ja islam) yhteistyötä vaikeutavina tekijöinä.

## Urheilu yhdistää ja erottaa

Bruno Nyberg ja Feige Tokazierin veljet Jakko ja Moses olivat hyviä ystäviä ja mestariluokan painonnostajia. Kolmas veli Abraham Tokazier voitti vuonna 1938 Helsingin Olympiastadionin vihkiäiskilpailussa 100 metrin juoksun, mutta maalituomarit sijoittivat hänet neljänneksi, vaikka maalikamera näytti hänet kiistatta voittajaksi. Tämä tapahtuma osoitti selvästi, että myös Suomessa oli 1930-luvulla antisemitismiä. Suomen urheiluliitto oikaisi asian vasta vuonna 2013 ja palautti 100 metrin juoksun voittajaksi Abraham Tokazierin.

Bruno Nybergistä tuli Suomen Painonnostoliiton ensimmäinen puheenjohtaja ja myöhemmin hän toimi vuosina 1952–1960 Kansainvälisen painonnostoliiton presidenttinä. Hän ihastui Tokazierin perheen urheilijaveljesten kauniiseen sisareen Fannyyn. Tämä huolestutti Meier Tokazieria, joka lähetti tyttärensä Feigon Riikaan veljensä Abraham Tokazierin perheen-



seen, jossa oli neljä tyttöä. Isä Meier Tokazierin tarkoituksena oli saada tyttärensä pois Helsingistä ja Brunon vaikutuspiiristä. Riian matka ja oleskelu siellä tähtäsi myös oikean kelvollisen juutalaisen sulhasen löytämiseen. Helsingissä asui tuolloin vain runsaat kaksisataa juutalaista perhettä. Riiaassa sitä vastoin juutalaisväestö oli samaan aikaan noin 50 000.

## Serkut Mascha ja Fanny ystävystyvät ja Fanny solmii avioliiton

Serkukset Mascha (Maria) Tukatsier ja Feige (Feigo, Fanny) Tokazier ystävystyivät. Feigää pari vuotta nuorempi Mascha oli valmistunut pianonsoiton opettajaksi Riian konservatoriosta keväällä 1936. Keväällä 1937 he asuivat samassa huoneessa Tukatsierien kauniissa ja tilavassa jugend-talossa. Fanny kertoi siellä Mashalle olevansa salakihloissa luterilaisen Bruno Nybergin kanssa. Hän oli täysin tietoinen siitä, ettei isä Meier tulisi hyväksymään tyttärensä avioliittoaikeita ja siihen väistämättä kuuluvaa juutalaisuudesta luopumista. Masha antoi serkulleen neuvon kuunnella sydämensä ääntä. Bruno ja Fanny solmivat avioliiton morsiamen vanhemmilta salaa elokuussa 1937 Helsingissä.

Fanny (Feige, Feigo) Tokazierin (1910–2006) ja Bruno Nybergin (1907–1966) elokuussa 1937 solmima avioliitto johti täydelliseen välirikoon äidin juutalaisen perheen kanssa. Perhe hylkäsi totaalisesti tyttärensä. Jotakin kautta vihiä tyttärensä avioliitosta saanut täysin raivostunut isä Meier Tokazier teki rikosilmoituksen tyttärestään. Fannyn kaksoisveljekset Abraham ja Moses antoivat isänsä Packard-henkilöauton poliisin käyttöön ja ripeästi toiminut rikospoliisi pidätti Fannyn Turun satamassa ennen kuin Tukholmaan menevä laiva oli ehtinyt lähteä. Lupaavasti alkanut häämatka päättyi dramaattisesti pidätykseen. Nuori aviovaimo haettiin yöllä Turun satamasta ja kuljetettiin isäpapan autolla takaisin Helsinkiin. Kaksospoikien vastustuksesta huolimatta tuore aviomies tuppautui samaan kyytiin. Helsingissä Fanny suljettiin putkaan.

Seuraavan päivän poliisikuulustelu oli dramaattinen ja kiihtynyt. Fannyn veljet yrittivät isänsä tavoin kaikin keinoin estää vastoin perheen tahtoa tapahtuneen avioliiton toteutumisen. Nuori rouva joutui yli kuukauden ajaksi kotiarestiin vanhempiensa kotiin Lönnotinkadulle, mutta hän ei luopunut puolisoistaan eikä solmimastaan avioliitosta. Häntä uhkailtiin ja painostettiin sekä pidettiin vastoin tahtoaan vanhempien kodissa. Sieltä hän kuitenkin lähti heti tilaisuuden tullen miehensä luokse eikä koskaan enää palannut sinne. Lähtönsä jälkeen Fanny ei kertaakaan tavannut isänsä Meier Tokazieria. Tämän puoliso Sara Tokazier

(Leffkovitsch), perheen kielellä ”Bobe” (isoäiti jiddisiksi), sitä vastoin kävi tyttärensä luona mieheltään salaa.

René Nybergin isoisä, jiddisiksi ”Seide”, tuli lopulta kuitenkin tietämään vaimonsa käynneistä Fannyn perheen luona. Isää askarrutti erityisesti kysymys, miksi tyttärensä oli kääntynyt kristinuskoon. Julkinen luopuminen juutalaisuudesta (apostasia) oli vanhan miehen mielestä syvin loukkaus, minkä tytär saattoi isälleen aiheuttaa. Meier Tokazier luki syksyllä 1937 Helsingin synagogassa kuolinrukouksen eli *kaddishin* elävästä tyttärestään ja perhe otti vastaan sukulaisten ja ystävien surunvalittelut.

Pitkän ja komean uran ulkoasiainministeriön (UM) palveluksessa tehnyt suurlähettiläs René Nyberg kertoo kirjassaan, ettei hän työssään UM:ssä ole törmännyt äitinsä juutalaiseen syntyperään ja taustaan kuin yhden ainoan kerran. Se tapahtui kesällä 1974 Moskovassa, jossa häntä ja lähetystöneuvos Arto Mansalaa vastaan tuli suurlähettiläs Jaakko Hallaman alivaltiosihteeri Yrjö Väänäselle aiemmin lähettämän kirjeen kopio. Hallama arvioi nuorta avustajaansa René Nybergiä ”mielenkiintoiseksi tapaukseksi, äiti juutalainen mutta käynyt Saksalaisen koulun”.

René ja hänen sisarensa kävivät Saksalaisen koulun, joka kirjoittajan mukaan ”oli eittämättä Helsingin paras kielikoulu ja erinomainen opinahjo”. Sisarukset suorittivat molemmat sekä suomalaisen ylioppilastutkinnon että saksalaisen ”kypsyyskokeen” (Reifeprüfung). Saksan ja Suomen valtiot tukivat taloudellisesti koulua, jolla oli läheinen yhteys myös Saksalaiseen kirkkoon ja seurakuntaan, jonka kirkkoherra Geert Senzke toimi koulun uskonnonopettajana. Vanhempien koulunvalinta on mielenkiintoinen eikä lainkaan itsestään selvä ratkaisu. Saksalainen koulu on saman kadun varrella (Malminkatu 12) kuin Juutalainen synagoga ja juutalainen seurakuntakeskus (Malminkatu 26). Maantieteellinen välimatka on lyhyt, vain parin kivenheiton mitta, mutta henkinen, kulttuurinen, poliittinen ja uskonnollinen välimatka on edelleen varsin suuri.

Tämän välimatkan suuruutta kuvaa myös René Nybergin luokkatoverin Ilkka-Christian Björklundin muistelema kouluaikainen tapaus, kuinka lukion uskonnonopettaja tri Senzke moitti turhan äänekestä luokkaa sanomalla ”Das ist doch keine Judenschule!” (Tämä ei ole mikään juutalaiskoulu). Sanonta juutalaiskoulusta viittaa synagogaan (jiddisiksi šul), jossa lapset päntäsivät heprean opettajan johdolla Tooran säkeitä yhdessä kovaan ääneen.



Kouluaikanaan René ei koskaan käynyt synagogassa. Myöskään hänen äitinsä ei avioliiton solmimisen jälkeen vierailut koskaan synagogassa eikä vanhempinsa kodissa. René Nybergin parhaan koulukaverin Gerd Weckströmin isä oli ollut SS-mies. Hän oli yksi niistä harvoista suomalaisista SS-miehistä, jotka siirtyivät syksyllä 1944 Saksan puolelle ja jonka nimi mainitaan Saksan itärintamalla tapahtuneiden julmuuksien yhteydessä. Hän palasi sodan jälkeen itävaltalaisen vaimonsa ja Grazissa, Itävallassa syntyneen Gerd-poikansa kanssa Helsinkiin. Täällä hänet tuomittiin rintamakarkuruudesta ja hän menetti sotilasarvonsa. Kirjassaan René Nyberg kertoo lukioaikaisesta vierailustaan Gerdin kodissa, missä tämä näytti vieraalleen pienen hakaristilipun, jota säilytettiin piirongin laatikossa. Tapaus ei ollut mitenkään hätkähdyttävä, mutta jäi mieleen.

Nybergin perheen naapurissa Taka-Töölössä asui toinen entinen SS-mies. Isä Nybergin tuttavapiiriin kuului myös entinen SS-mies Unto Parvilahti. Hän muisteli illanistujaisissa Nybergien kotona vuonna 1956 tapahtuneen Suomeen paluunsa jälkeen aikaansa Neuvostoliitossa, jonne sisäministeri Yrjö Leino oli syksyllä 1945 luovuttanut hänet Valvontakomission vaatimuksesta niin sanotussa Leinon vankien ryhmässä. Unto Parvilahti (entiseltä nimeltään Boman) oli Bruno Nybergin ikätoveri, ja he palvelivat talvisodassa Lento-laivue 36:ssa Malmin lentokentällä. Parvilahti kirjoitti myöhemmin Neuvostoliiton ajastaan kirjan Berijan tarhat (1957), joka oli ensimmäisiä silminnäkijäkuvaus- ja Stalinin Gulag-vankileireiltä.

## Viimeinen juna Moskovaan

Fanny Nybergin serkku Mascha Tukazier solmi avioliiton 1938 Riiassa Josef Jungmanin kanssa. Tämä oli opiskellut viulunsoittoa Riiassa ja Berliinissä sekä suorittanut Berliinin musiikkikorkeakoulussa (Staatliche Hochschule für Musik) diplomin. Mascha puolestaan oli kotikaupungissaan Riiassa opiskellut pianisti ja musiikkipedagogi. Heidän yhteinen suuri rakkautensa – toistensa lisäksi – oli musiikki. Tilanne Riiassa kiristyi kesällä 1941 Saksan suurhyökkäyksen alettua. Mascha ja Josef olivat päättäneet hyvissä ajoin ennen pian odotettavissa olevaa Riian valtausta, että he eivät jää odottamaan saksalaisia vaan lähtevät sitä ennen maasta.

Maschan vanhemmat Lea (syntyjään Zedak) ja Abram Tukatsier eivät vastustaneet nuorenparin suunnitelmia. Äiti varsinkin rohkaisi heitä lähtemään ja kehotti Josefia ottamaan arvokkaan viulunsa mukaan. Mascha olisi mielellään ottanut nuorimman sisarensa 18-vuo-

tiaan Merin eli Merchenin mukaan, mutta Meri oli vilustunut eikä Lea halunnut päästää sairasta lastaan matkalle. Asia vaivasi Maschaa koko hänen loppuelämänsä ajan.

Viimeinen juna Moskovaan lähti Riiasta sunnuntaina 29.6.1941 ja saksalaiset valtasivat Riian 1.7.1941. Juna ei kuitenkaan koskaan saapunut Moskovaan. Suora yhteys oli poikki ja juna suunnisti Riiasta Valkan ja Pihkovan kautta Leningradin radalle. Matka jatkui härkävaunuissa viikkokausia ja päättyi lopulta Alma-Ataan, Kazakstaniin. Siellä Mascha ja miehensä Josef joutuivat kauas kaupungista kolhoositolalle keräämään vesimeloneja ankeissa oloissa ja työhön sopimattomissa kaupunkilaisvaatteissa.

## Alma-Ata

Onneksi kolhoosiaika, vaikka tuntuikin pitkältä ja puuduttavalta, päättyi lopulta ja he pääsivät muuttamaan Alma-Ataan. Siellä he tutustuivat Buharan juutalaisiin, ikivanhaan heimoon, jonka juuret ulottuvat Babyloniaan. He halusivat auttaa Maschaa ja Josefia pakenemaan Iraniin ja sieltä edelleen Palestiinaan. Mascha olisi ollut valmis yrittämään, mutta Josef ei. Toinen teoreettinen vaihtoehto olisi ollut muutto puolalaisten kanssa Iraniin. Heidän tyttärensä Lena totesi myöhemmin, ettei hänen vanhemmillaan ollut yhteyksiä puolalaisiin. He olivat neuvostokansalaisia eivätkä puolalaisia.

Alma-Atassa Josef sai kiinnityksen Kazakstanin sinfoniaorkesteriin. Hän piristyi tuntuvasti tutussa ympäristössä ja saadessaan soittaa rakasta viuluun oikeassa orkesterissa. Lyhyen yhteisasutolassa asumisen jälkeen he löysivät omakotitalon, jonka he jakoivat kiovalaisen viulistin Aleksandr Pikaizenin perheen ja erään kolmannen perheen kanssa. Pikaizenien vuonna 1933 syntyneestä Viktor-pojasta tuli myöhemmin maailmankuulu viulisti. Kunnianhimoinen isä vaati alle kymmenvuotiasta poikaansa harjoittelemaan vähintään kolme tuntia päivässä. Pojan onneksi naapurin tati Mascha viisaana musiikkipedagogina päästi pojan välillä valvontavuorollaan pelaamaan jalkapalloa. Siitä Viktor oli ikuisesti kiitollinen ja aina myöhemmin Riiassa vieraillessaan kävi tervehtimässä 'Mascha-tätiä'.

Alma-Atan omakotitalon naapuri Aleksandr Pikaizen vaatimalla vaati Josefia hävittämään viulukoteloon piilotetun Berliinin musiikkikorkeakoulun diplomin ja vaikenemaan täysin opiskelusta Saksassa. Se olisi hänen mukaansa ollut hengenvaarallista. Sydänvereslihalla Josef poltti diplominsa ja kenties juuri sen vuoksi säilytti henkensä. Maschan ja Josefin elämä

muuttui vuodenvaihteessa 1942-1943, kun Josef sai palvelukseenastumismääräyksen elokuussa 1941 perustettuun 201. latvialaiseen tarkka-ampujadivisioonan Ivanovoon, Moskovasta koilliseen. Divisioonan yhteydessä toimi vuonna 1942 perustettu Latvian neuvostotasavallan taiteellinen orkesteri.

## Takaisin Riikaan

Ivanovossa Mascha tuli raskaaksi. Asia selvisi hänelle vasta neljä kuukautta myöhemmin, kun hän nälkiintyneenä osti kaikilla leipäkupongeillaan sillin ja söi sen saman tien. Sillin myynyt kolhoosimummo tokaisi Maschalle: 'Nainen, sinähän olet raskaana.' Mascha ja Josef palasivat kolmen vuoden poissaolon jälkeen lokakuussa 1944 Riikaan. Kaupunki oli säästynyt sodan tuhoista vähäisin vaurioin, mutta Latvia menetti sodassa kolmanneksen väestöstään. Lena syntyi helmikuussa 1945 ja oli luultavasti ensimmäinen sodan jälkeen Riiaassa syntynyt juutalainen lapsi.

Riiaassa Mascha ja Josef elivät neuvostoaikaa. He saivat heti työtä ja integroituvat nopeasti tuttuun, uudelleen henkiin heräävään musiikkimaailmaan, jossa he saivat nauttia neuvostotaiteilijoiden etuoikeuksista. Toukuussa 1945 perustettiin Latvian konservatorion yhteyteen Emila Darzinan nimeä kantava musiikkikoulu. Josef työskenteli siellä 1945-1950, opetti viulunsoittoa ja konsertoi solistina vuoteen 1949 saakka.

Josif Stalin kuoli 1953. Hänen kuolemasta jälkeen alkoi Neuvostoliitossa uusi aika. Josef Jungman sai työpaikan Riian oopperan orkesterissa, Mascha puolestaan pestattiin Riian koreografisen oppilaitoksen flyygelinsoiton opettajaksi. Sen lisäksi hän toimi ballettiluokan säestäjänä. Josefia pyydettiin 1960-luvun alussa konservatorioon ja oopperan johtotriikka toivotti hänet tervetulleeksi oopperaan ja jäseneksi "kunniaakkaaseen puolueeseen". Tähän Josef ei kuitenkaan suostunut.

Mascha pääsi olojen hieman vapautuessa käymään Helsingissä kesällä 1961. Hän viiipyi Suomessa parin viikon ajan ja solmi yhteyksiä täällä asuviin sukulaisiinsa. Maschan ja Josefin tytär Lena pääsi opiskelemaan ranskaa Latvian valtionyliopistoon 1963 saatuaan pääsykokeissa maksimipisteet 5/5. Hän valmistui vuonna 1968 kurssinsa parhaana arvosanalla 5/5. Myöhemmin todistus kuitenkin kumottiin hänen juutalaisen syntyperänsä takia ja arvosanaksi tuli 4/5. Lena oli solminut avioliiton Juri Rabinierin kanssa vuonna 1966. Heidän lapsensa Daniel syntyi vuonna 1968.

Jungmanit hakivat maastamuuttolupaa vuonna 1969, mutta heidän hakemuksensa hylättiin. Vuoden 1971 maaliskuuhuhtikuun vaihteessa he saivat sitten ilman hakemusta päätöksen maastalähtöluvasta. Se tarkoitti käytännössä 15 vuorokauden aikaa, jonka kuluessa oli poistuttava maasta 'pysyvää Israelissa asumista varten'. Yleensä maastamuuttoluvan saaneet juutalaiset matkustivat Moskovaan ja sieltä Wieniin, mutta keväällä Moskovan reitti oli suljettu. Kaupungissa kokoontui Neuvostoliiton kommunistisen puolueen 24. puoluekokous 30.3.-9.4.1971. Sen vuoksi Mascha, Josef ja Lena, hänen miehensä ja nelivuotias Danik matkustivat junalla Riiaasta Minskiin ja sieltä Brestin ja Varsovan kautta Wieniin. Sieltä matka jatkui muutaman päivän odottelun jälkeen yölennolla Israeliin. Israelissa perhe vietti kuusi kuukautta Dimonassa opiskellen hepreaa. Lenalta, joka oli opetellut heprean alkeet jo Riiaassa, kielen oppiminen sujui helposti. Myös Lenan mies ja Danik oppivat nopeasti. Suurimmat vaikeudet heprean kielessä oli Josefilla. Lisäksi Josefille selvisi pian, ettei hänelle löydy töitä Israelin orkestereista.

## Berliiniin

Tämä kypsytti Jungmanit nopeasti harkitsemaan Saksaan muuttoa. Josefin matka Saksaan alkoi huhtikuussa 1974 ja jo syyskuussa 1974 hän sai asiakirjan, jossa todetaan hänen oikeuksiensa vastaavan Saksan kansalaisen asemaa. Syksyllä 1974 Mascha muutti Berliiniin ja sai vastaavan todistuksen helmikuussa 1975. Saksan kansalaisuus heille myönnettiin 29.7.1975 pari päivää ennen Helsingin ETYK-konferenssin avajaisia. Josef ja Mascha saivat Saksan valtion runsaat eläkkeet, joiden turvin he saattoivat viettää elämänsä viimeiset vuodet taloudellisesti turvattuina Berliinissä.

Mascha kuoli 70-vuotiaana vuonna 1983 ja Josef 79-vuotiaana 1986 Länsi-Berliinissä. Molemmat on haudattu Jerusalemiin.

René Nybergin kirjan loppupuolella on lakoninen toteamus ympyröistä, jotka "leikkasivat toisiaan ja sulkeutuivat vuorollaan – äidilläni, Josefilla, Lenalla ja itselläni. Ainoa henkilö, jonka ympyrä ei sulkeutunut hänen elinaikanaan, oli Tante Mascha, sillä hän ei ehtinyt nähdä Neuvostoliiton tuhoutumista, jota hän odotti ja johon hän vakaasti uskoi."

VIIMEINEN JUNA MOSKOVAAN  
René Nyberg, Viimeinen juna Moskovaan  
Kustannusosakeyhtiö Siltala.  
Helsinki 2015

# Tulkinta ja traditio

## Kolmen monoteistisen uskonnon kuudes kuunteleva keskustelu Kirjoituksista

Anni Maria Laato  
Pekka Lindqvist

Ryhmä kolmen abrahamilaisen uskonnon edustajia kokoontui torstaina 23. huhtikuuta 2015 Suomen islamilaisen neuvoston (SINE) tiloihin keskustelemaan pyhistä kirjoituksistaan. Vastaavia tapaamisia on järjestetty Kirkon ulkoasiain osaston kirkko ja juutalaisuus- sekä kirkko ja islam -työryhmien koordinoimana syksystä 2012 lähtien. Nyt pidetty tapaaminen oli järjestyksessään kuudes ja teemaksi oli valittu ”Tulkinta ja traditio”. Asiaa lähestyttiin jo aiemmilta kerroilta tutulla ”Scriptural Reasoning” eli ”Kuunteleva keskustelu Kirjoituksista” -metodilla, jossa uskonnot lukevat toistensa pyhiä Kirjoituksia saman pöydän ympärillä ja kysellen ja kuunnellen astuvat askeleen edemmäs toinen toisensa tuntemisen tiellä.

Islamia tapaamisessa edustivat SINE:n puheenjohtaja, imaami Anas Hajjar, ja Suomen islamilaisen yhdyskunnan puheenjohtaja, Mahamed Hussien Omer. Imaami Hajjar toi ryhmän tutkisteltavaksi lyhyen otteen Koraanin Mehiläisen suurasta (16:44) - kohdan, jossa Jumala kehottaa profeettaa selittämään ihmisille hänen ilmoitustaan – sekä kaksi otetta klassisista hadith-kokoelmista, joissa kyseistä kohtaa avataan eri tavoin. Toisessa hadithissa profeetan aikalaisen Abdullah ibn Masoudin selitys avaa Koraanin jaetta alleviivaamalla Jumalan ehdotonta ainutlaatuisuutta. Vaikka monetkaan eivät ymmärtäisi mitä kaikkea Jumala on heille antanut, on tärkeintä, ettei kukaan erehdy asettamaan mitään Ainoan rinnalle. Toisen hadithin tallettaja on keskiajan suuri oppinut al-Tabari, joka välittää profeetan serkun, Ibn Abbasin, selityksen. Ibn Abbas varoittaa ihmisiä viittaamalla Egyptin faaraoon, joka korotti itsensä korkeimmaksi palvottavaksi ja sai rangaistuksensa. Keskustelussa imaami Hajjar painotti kuinka selityskeinoista ensimmäinen on aina Koraanin selittäminen Koraanilla. Toisena tulevat hadith-traditiot, luotettavimmat perimätiedot Profeetan sanoista ja teoista. Keskusteluissa nousi esille myös mahdollisuus, että sama tekstinkohta aukeaakin usealla eri tavalla. Koraanin tulkinnassa erityisesti arabian kielen monimerkityksisyys avaa mahdollisuuksia tulkintojen moninaisuudelle. Tämä ei ole muslimille ongelma vaan rikkaus.

Juutalaisuuden edustajat tulivat näiden keskustelujen historiassa ensimmäistä kertaa Helsingin ulkopuolelta ja edustivat Turun lukumääräisesti pientä, mutta sitkeää juutalaisyhteisöä. Mikael Zewi ja Aharon Tähtinen toivat luettavaksi Tooran jaksosta Mishpatim hyvin tunnetun katkelman (Ex 21:23–25), jossa vahingontalon rangaistukseksi määrätään ”silmä silmästä ja hampaasta hampaasta” sekä sitä selittävän jakson Talmudin traktaatista *Baba Kamma* (83b). Tooran teksti suoraviivaisuudessaan vaatii tulkintaa ja sisältää käytäntöön sovellettuna sellaisia vaikeuksia, että Talmudin viisaat näkevät tarpeelliseksi osoittaa toisen tavan tekstin ymmärtämiseksi – silmän puhkomisen sijasta (sillä kuinka tällaista voitaisiin soveltaa esim. tapauksessa, jossa vahingontekijä on jo valmiiksi sokea!) voidaankin maksaa rahallinen korvaus. Rabbit etsivät lisää tulkinnan avaimia mm tekstikontekstista. Kun huomataan, että Tooran teksti puhuu aivan samoin ilmaisin eläimelle tapahtuvasta vahingosta ja sen kohdalla puhutaan rahallisesta korvauksesta, niin päätellään, että ihmisellekin tapahtuvan vahingon kohdalla kyse on rahallisesta korvauksesta. Vain murhaajan kohdalla tätä ei tule soveltaa. Tradition kuluessa vahvistuu se käsitys, että kyse ei ole kirjaimellisista teksteistä vaan tarkoitus on vain määritellä, että rangaistuksen on oltava samanarvoinen, ei liian pieni eikä liioitellun suuri.

Kristittyjen edustajana pastori Marko Heusala toi Uuden testamentin tekstin yhteiseen tutkisteluun. Muina kristittyinä keskustelijoina pöydän ympärillä olivat Kirkon ulkoasian osaston em. työryhmiä edustaneet Risto Jukko, Anu Heikkinen, Hanna Rissanen, Raimo Hakola, Anni Maria Laato ja Pekka Lindqvist. Matt 21:1–11 kertoo siitä, miten Jeesus ratsasti aasilla Jerusalemiin ja suuri kansanjoukko otti hänet vastaan. Keskusteltiin siitä, että Jeesuksen juutalaisuus tulee hyvin esiin tässä tekstissä (juutalaiset juhlat ja tavat). Toisaalta huomattiin, että tekstin mukaan Jeesus ei toimi niin kuin profeetan luulisi toimivan, kun hän lähettää oppilaansa ottamaan aasin kysymättä asiaa ensin aasin omistajalta – ehkä kirjoittajan tarkoituksena onkin saada kuulija ihmettelemään Jeesuksen toimintaa ja miettimään sitä tarkemmin. Käsitelty kohta

onkin esimerkki siitä, kuinka Jeesus toiminnallaan toteuttaa ja tulkitsee Vanhan testamentin kohtia (esim. Sakarja 9:9 ja 1 Kun 1:32–40).

Kokoontumisen aihe, *tulkinta ja traditio*, herätti kysymyksiä siitä, miten kristinuskossa, islamissa ja juutalaisuudessa nähdään pyhän kirjan ja perimätiedon välinen suhde: onko perimätietoa jo itse pyhässä kirjassa, vai onko sen paikka vasta tulkinnessa.

# Kolmen uskonnon rakkauskeskustelua Kirjoitusten äärellä

Hanne von Weissenberg  
Pekka Lindqvist

Kolmen abrahamilaisen uskonnon edustajat kokoontuivat torstaina 15. lokakuuta 2015 kirkon ulkoasiain neuvoston juutalaisuus- ja islam-työryhmien koolle kutsumana käymään *kuuntelevaa keskustelua Kirjoituksista*. Tämänkertaiseksi teemaksi oli valittu *rakkaus*. Kokoontuminen oli jo seitsemäs tässä kolmen uskonnon yhteisten kokoontumisten sarjassa ja viides, jossa lähestymistapana oli juuri mainittu *kuunteleva keskustelu* (englantilaisittain *Scriptural Reasoning*). Tässä uskontodialogin tavassa ei kuunnella alustuksia siitä mitä kukin uskonto opettaa valitusta teemasta, vaan sen sijaan uskontojen edustajat istuvat alas lukemaan toinen toistensa Pyhiä Kirjoituksia ja kysellen ja kuunnellen astuvat askeleen edemmäs toinen toisensa tuntemisen tiellä.

Suomen juutalaisyhteisöä tapaamisessa edustivat Helsingin juutalaisen koulun opettaja Daniel Weintraub sekä Aharon Tähtinen ja Mikael Zewi Turusta. Daniel Weintraub toi keskustelupiirin luettavaksi Tanakhin eli Heparalaisen Raamatun profeetta-osasta kahden jakson yhdistelmän, jota monikaan ei ensi näkemältä rakkaudesta kertovaksi tekstiksi mieltäisi. 2 Sam1 (luku kokonaisuudessaan) sekä 2 Sam 13:1-22 saivat avata Raamatun epätavallisempia näköaloja päivän teemaan. 2 Sam 1 kertoo hetkestä, jona Daavid saa kuulla kuningas Saulin ja tämän pojan Joonatanin kuolemasta Saulille kuoliniskun antaneelta amalekilaisoturilta itseltään ja kuinka Daavid tämän kuuluaan surmauttaa soturiin. Luvun loppuosassa kuullaan Daavidin valituslaulu, jossa hän suree rakkainta ystäväänsä Joonatania. Kolmannen näkökulman rakkauteen toi 13. luvun kertomus siitä kuinka Amnonin rakkaus sisarpuoleensa Tamariin suistuu pidättelemättömäksi himoksi. Tekstien avaamat yllättävät perspektiivit herättivät runsaasti keskustelua rakkauden erilaisista ilmenemismuodoista: Onko Daavidin armomurhaajalle langettama kuolemantuomiokin ilmausta eräänlaisesta rakkaudesta? Saul, joka ei ollut Daavidin ystävä, oli silti Jumalan voitelema ja Daavid suree häntä aidosti. Weintraub avasi varhaisuutalaisesta selityserinteestä käsin myös syytä näiden toisiinsa suoraan liittymättömien tekstien yhdistämiselle: Mishnaan sisältyvä Avot-traktaatti käyttää samassa tekstiyhteydessä Daavidin ja Joonatanin rakkautta kuvana jaloimmasta kiintymyksestä, kun taas Am-

nonin himo Tamariin toimii samaisessa lähteessä esimerkiksi pahasta himosta. Rakkaus muuttuu siinä sairaudeksi.

Kristinuskon pyhän tekstin Uudesta testamentista oli valinnut dosentti Hanne von Weissenberg Kirkko ja juutalaisuus -työryhmästä. Kyseessä oli lähes itseoikeutetusti Jeesuksen keskustelu lainopettajan kanssa ja siihen sisältyvä rakkauden kaksoiskäskey, jonka lainopettaja muotoilee yhdistelemällä Mooseksen kirjojen tekstejä, sekä tätä sanavaihtoa seuraava *laupias samarialainen* -nimellä tuntemamme vertauskertomus (Luuk 10: 25-37). Kertomus tuo esiin rakkauden monet kasvot: kyse ei ole vain romanttisesta rakkaudesta, vaan rakkautta on monenlaisissa suhteissa. Kun rakkauden kaksoiskäskey luetaan yhdessä *laupias samarialainen* -kertomuksen kanssa, siitä tulee erityisen ajankohtainen. Juuri tällä hetkellä suomalaisessa kontekstissa rakkaus voi olla hyvin konkreettista välittämistä esimerkiksi turvapaikanhakijoista. Rakkaus ei ole vain puhetta vaan myös tekoja, ja rakkautta voi toteuttaa riippumatta siitä, onko lähimmäisen kanssa samaa uskontoa tai kieltä. Laupiaan samarialaisen esimerkkiä noudattaen Jumalasta voidaan puhua ilman sanoja.

Islamin Pyhän tekstin - yllättäen ei Koranista vaan auktoritatiivisista Al-Bukharin haditheista - toi Suomen islamilaisen neuvoston puheenjohtaja, imaami Anas Hajjar. Abu Hurairan nimissä kulkeva hadith osoittaa tien, jolla hurskas ja laille uskollinen voi lähentyä Jumalaa, niin että tien lopulla Jumala antaa hänelle rakkautensa. Säädettyjen velvollisuuksien lisäksi Jumalan palvelija, tehdessään vapaaehtoisesti ylimääräisiä hyviä tekoja, pääsee niin lähelle Jumalaa, että tätä yhteyttä kuvataan mystiikan kielellä: Jumalasta "tulee hänen kuulonsa, jolla hän kuulee, näkönsä, jolla hän näkee, kädensä, jolla hän tekee tekoja ja jalat, jolla hän kävelee".

Keskustelussa pohdittiin sifulaisen ja kristillisen mystiikan samankaltaisuuksia. Myös kristilliset hengelliset isät ja äidit ovat kautta aikojen puhuneet hengellisestä elämästä tienä ja harjoituksena. He ovat korostaneet, että spiritualiteettiin kuuluu rukouksen ja Jumalan läsnäolossa viipyilemisen lisäksi myös

lähimmäisen hyväksi toimiminen. Rukousta, hiljaisuutta ja mystiikkaa ei voi erottaa toiminnasta, jonka tavoitteena on oikeudenmukaisuuden toteutuminen maailmassa jo tässä ajassa. Ajatus lähimmäisen hyväksi toimimisen merkityksestä juuri tämän maallisen elämän aikana on keskeinen myös juutalaisuudessa ja islamissa.

Edellä mainittujen lisäksi keskusteluun osallistuivat piispa Kaarlo Kalliala, Tomi Karttunen, Risto Jukko, Hanna Rissanen, Anni Maria Laato, Anu Heikkinen, Timo Vasko sekä Pekka Lindqvist.

# Raportti osallistumisesta paavi Franciscuksen vierailulle Kuubaan 19.-22.9.2015

*Petra Kuivala*

Matkakohde:

Kuuba: Havanna, Holguín, Santiago de Cuba  
Matkan ajankohta 17.-23.9.2015

Matkan tarkoitus:

Osallistuminen tarkkailijana paavi Franciscuksen vierailulle Kuubaan

Yhteistyökumppanit:

Kuuban katolinen piispainkokous  
Suomen evankelis-luterilainen kirkko,  
Kirkkohallitus: Ulkoasiain osasto

## Vierailukutsun tausta ja valmistelu

Kuuban katolinen piispainkokous ilmaisi toukokuussa 2015 kiinnostuksensa kutsua minut osallistumaan tarkkailijana paavi Franciscuksen vierailulle. Kutsun juuret olivat väitöskirjatutkimukseni kenttätyöjaksossa Kuubassa 12/2014–5/2015 sekä osana työskentelyä solmimissani henkilösuhteissa piispainkokouksen edustajien kanssa. Piispainkokous oli kenttätyöjaksoni aikana maksanut roolin työni tukijana, työskentelyresurssien ja yhteistyöverkostojen välittäjänä. Piispainkokouksen aktiivinen rooli on työssäni vaikuttanut erityisesti siihen, että olen ensimmäisenä tutkijana päässyt työskentelemään katolisen kirkon aiemmin suljetuissa arkistoissa Kuubassa.

Kutsuani valmisteltiin kesän 2015 ajan. Piispainkokous totesi, että kyseessä on uudentyypinen osallistumiskutsu, jonka toteuttamista varten on luotava uusi malli, erityisesti sen vuoksi, että kuubalaisessa kommunistisessa yhteiskunnassa paavi Franciscuksen vierailua koordinoivat yhteistyössä Pyhä istuin ja katolinen kirkko Kuubassa sekä Kuuban valtio sisä- ja ulkoministeriöiden ja kommunistisen puolueen keskuskomitean välityksellä.

Varsinainen kutsu saapui elokuussa, minkä jälkeen käytännön valmistelut alkoivat edetä. Osallistuin vierailulle D8-viisumilla, mikä merkitsee uskonnollisen instituution kutsumana maahan saapumista. Se myös ilmaisee vierailun olevan luonteeltaan uskontoon liit-

tyvä. Paavin valtiovierailun yhteydessä tämäntyyppinen viisumi myönnetään Kuuban sisäministeriön toimesta selvityksen jälkeen. Viisumin myöntäminen viivästyi niin, että olin pakotettu lykkäämään saapumistani Kuubaan; viisumi saapui lopulta kolme vuorokautta ennen paavin vierailun alkua.

Piispainkokous selvensi myöhemmin, että viisumin viivästyminen johtui laajemmasta osallistumiseeni liittyneestä ristiriidasta: paavin vierailun järjestelyistä piispainkokouksen kanssa vastannut Kuuban sisäministeriö ei vieraslistaa hyväksyessään ollut puoltanut osallistumistani ulkomaalaisena ei-katolilaisena (nais) pappina. Sisäministeriön ollessa korkein kansallinen auktoriteetti paavin vierailulle osallistuneiden vieraiden kutsumisessa, piispainkokous oli päättänyt muuttamaan nimikkeeni osallistujana papista yliopisto-opettajaksi. Piispainkokouksen annettua selvityksen roolistani tämä oli riittänyt sisäministeriön hyväksynnän saamiseksi ja kutsun vahvistamiseksi.

## Osallistuminen vierailulle

Paavi Franciscuksen vierailun Havannan-osuudelle (19. ja 20.9.) osallistuin piispainkokouksen kutsuvieraana. Virallisesti minut liitettiin seurueeseen, joka koostui Kuuban katolisista piispoista (poislukien Havannan arkkipiispa, kardinaali Jaime Ortega Alamino, joka kuului paavin seurueeseen) sekä piispainkokouksen kutsumista yhdysvaltalaispiispoista (Miami) sekä Espanjan katolisen piispainkokouksen edustajista. Katolinen kirkko Yhdysvalloissa, erityisesti Floridan osavaltion alueella, ja Espanjassa ovat historiallisesti olleet kuubalaisen kirkon läheisimmät yhteistyökumppanit. Lisäksi piispainkokouksen seurueeseen kuuluivat kahden eurooppalaisen katolisen järjestön edustajat (järjestöt tukevat taloudellisesti katolista kirkkoa Kuubassa) sekä espanjalaistoimittaja, joka raportoi vierailusta eurooppalaiselle katoliselle yleisölle järjestöjen toimeksiannosta.

Osana edellä mainittua piispainkokouksen seuruetta tarkastelin paavin vierailun Havannan-osuutta pääasiassa tapahtuman järjestäjien näkökulmasta. Esimer-



kiksi ennen Vallankumousauktion messua sunnuntaina 19. päivä vietin aikaa messualueen sakastissa tavaten messun toimittajia sekä vierailun eri seurueiden osallistujia. Messussa minut oli sijoitettu istumaan ennalta määrätysti Vallankumousauktion kutsuvierasaitioon, osaksi kuubalaisista muiden kirkkojen ja uskontojen edustajista koostunutta ryhmää. Tämä tarjosi mahdollisuuden kohdata lähes kaikkien Kuubassa toimivien rekisteröityneiden uskonnollisten yhteisöjen edustajat ja solmia uusia kontakteja.

Havannan katedraalissa sunnuntaina toimitettuun vesperiin osallistuminen puolestaan tarjosi mahdollisuuden analysoida paavi Franciscuksen kirkon sisällä saamaa vastaanottoa sekä Franciscuksen ja kuubalaisen kirkon toimijoiden vuorovaikutusta ja keskustelua. Rukoushetkessä olivat paikalla Franciscuksen lisäksi tämän oma delegaatio ja kuubalaiset piispat sekä joukko kuubalaisia pappeja ja sääntökuntalaisia. Vesperissä paavi Franciscus toisaalta puhutteli ainoan kerran vierailullaan yksinomaan kirkon sisäpuolisia ja toisaalta myös kävi heidän kanssaan vuoropuhelua, sillä osana rukoushetkeä kuubalainen piispa, pappi ja sääntökuntaisar Kuuban eri hiippakunnista esittelivät omaa työtään ja visiotaan kirkosta.

Paavin vierailun Holguínin ja Santiago de Cuban osuuksille (21. ja 22.9.) osallistuin itsenäisenä tarkkailijana virallisen seurueen ulkopuolella. Tämä tarjosi mahdollisuuden tarkastella vierailua sen saaman vastaanoton näkökulmasta. Osallistuin vierailun julkisiin tilaisuuksiin osana yleisöä. Tarkastelin yleisön reaktioita ja tulkintoja vierailusta ja Franciscuksen viestistä sekä kävin keskustelua paavin julkisia esiintymisiä seuraamaan saapuneiden kuubalaisten kanssa. Tämä tarjosi arvokkaan näkökulman kuubalaisen yhteiskunnan nykytodellisuuden, kuubalaisen hengellisyyden sekä kirkkoon liittyvien tulkintojen ja mielipiteiden tarkasteluun.

## Vierailun reflektio

Eräs piispainkokouksen intressi kutsuni taustalla oli saada käyttöönsä vierailun jälkeen esittämäni havainnot ja analyysi erityisesti oman tutkimukseni näkökulmasta. Tarkastelen kirkkohistorian alan väitöskirjatutkimuksessani katolisen kirkon identiteettiä ja toimijuutta kuubalaisessa kommunistisessa yhteiskunnassa; nämä teemat ovat edelleen ajankohtaisia katolisen kirkon sisäisessä kehityksessä sekä kirkon ja valtion suhteen kehityksessä Kuubassa. Erityisen ajankohtaisiksi ne ovat nousseet, kun katolinen kirkko on omaksunut aktiivisen roolin Kuubassa käynnissä olevassa yhteiskunnallisessa murroksessa. Teemat nou-

sivat myös keskeiseen asemaan paavi Franciscuksen vierailun yhteydessä – ne olivat sekä vierailun lähtökohta että tähtäyspiste.

Reflektion toteuttamiseksi piispainkokous järjesti paavin vierailua seuranneella viikolla kokouksen, jossa kävimme piispainkokouksen edustajien kanssa keskustelua vierailusta, erityisesti paavi Franciscuksen viestistä. Keskustelimme myös kirkon ja yleisemmin kuubalaisten reaktioista sekä Franciscuksen ydinviestin herättämästä keskustelusta kirkon, hallituksen ja kuubalaisten parissa.

Suomessa olen paavin vierailuun liittyen ollut yhteydessä tiedotusvälineiden edustajiin esimerkiksi Kotimaan ja YLE:n osalta. Lisäksi marraskuussa 2015 Cambridgen yliopiston St Catharine's College kutsui minut pitämään esitelmän paavin vierailusta sekä sen vastaanotosta ja tulkinnoista Kuubassa (<http://www.caths.cam.ac.uk/about-us/news-and-events/guest-research-seminar>). Tämän raportin liitteenä on kyseiseen esitelmään perustuva kirjallinen analyysi Franciscuksen ydinviestistä ja sen vastaanotosta Kuubassa.

## Ekumenian näkökulma

Väitöskirjatutkimukseeni liittyvää yhteistyötä katolisen kirkon kanssa Kuubassa on alusta alkaen leimannut vahva, molemminpuolinen ekumeeninen suhtautuminen. Oma tulkintani on, että ekumeeninen ulottuvuus kietoutuu sekä viralliseen ekumeeniseen ajatteluun että elettyyn ekumeniaan henkilökohtaisen vuorovaikutuksen ja suorien henkilösuhteiden kautta. Katolisen kirkon myöntämä poikkeuslupa suljetuissa arkistoissa työskentelemiseen on perustunut toisaalta ulkopuoliseen asemoitumiseeni akateemisena tutkijana ja toisaalta katolisen kirkon tulkintaan asemastani kirkon sisäpuolisena toimijana, teologian tutkijana sekä virkaan vihittyinä pappina. Katolinen kirkko Kuubassa on tunnistanut ja tunnustanut pappauteni ja nähnyt sen myös positiivisena valtuutuksena tutkimustyöhön. Osana konkreettista työskentelyä minut on kutsuttu pappina jumalanpalvelusyhteyteen ja osallistumaan kirkon toimintaan. Valtaosalle yhteistyökumppaneitani olen edustanut ensimmäistä kontaktia suomalaisen ja/tai eurooppalaiseen luterilaisuuteen sekä naispappeuteen.

Piispainkokouksen mukaan osallistuin paavi Franciscuksen vierailulle ainoana kutsuttuna ei-katolilaisena Euroopasta sekä ainoana naispappina. Katolinen kirkko ilmaisi toivovansa, että osallistun vierailun kutsuvierasosuudelle pappina ja omaa kirkkoani edustaen.

Piispainkokous esimerkiksi toivoi minun pukeutuvan papin virkapukuun (Valonsäde-puku) paavillisissa jumalanpalvelus- ja hartaustilaisuuksissa. Tämä ilmensi piispainkokouksen eriävää näkemystä suhteessa Kuuban sisäministeriön hyväksymään tulkintaan osallistumisestani vierailulle.

Piispainkokouksen antama virallinen status vierailun osallistujana mahdollisti vierailun jälkeisinä viikkoina majoittumisen Havannan papiston talossa (*Casa Sacerdotal, Residencia San Juan María Vianney de La Habana*). Papiston talo toimii muun muassa Havannan arkkihiippakunnan papiston lepo- ja virkistystilana sekä eri puolelta saarta Havannaan saapuvien kirkon työntekijöiden majoitustilana. Talo on myös katolisen kirkon merkittävin kokous- ja koulutuskeskus Kuubassa. Majoittuminen talossa kahden viikon ajan välittömästi paavin vierailun jälkeen tarjosi mahdollisuuden keskusteluun ja paavin vierailun analysoimiseen kirkon virkailijoiden kanssa. Erityisesti nämä keskustelut nostivat esille vaihtoehtoisia näkökulmia ja tulkintoja muun muassa Franciscuksen ydinviestistä, kirkon toiminnasta Kuubassa sekä kirkon ja valtion tämänhetkisestä suhteesta.

Oleskelu talossa edisti myös omaa tutkimustani: solmimani uudet kontaktit johtivat esimerkiksi henkilöhaastatteluihin sekä uusien arkistojen olemassaolon selviämiseen ja arkistojen käytöstä sopimiseen seuraavan Kuuban-matkani yhteyteen. Papiston talossa vietetty aika oli kuitenkin erityisen merkittävää ekumenian näkökulmasta arkisen, jatkuvan dialogin, teologisen keskustelun ja suorien henkilökohtaisten suhteiden solmimisen kautta. Kiinnostava yksityiskohta oleskelussani papiston talossa on myös se, että tavattuani minut paavin vierailun aikana papin roolissa talon henkilökunta kutsui minut jumalanpalvelusyhteyteen (yhteisön käyttämä termi) luterilaisena pappina: osallistuin säännöllisesti yhteisön jumalanpalveluksiin virkapukuun pukeutuneena, messussa puheenvuoroja käyttäen, rukoillen ja siunaten. Papiston talo myös selvitti ja valmisteli ehtoollisyhteyden avaamisen omassa messussaan poikkeusluvalla.

Vierailun jälkeen piispainkokous ilmaisi tyytyväisyytensä läsnäolooni sekä osallistumiseeni vierailun analysoimisessa. Ekumenian näkökulmasta piispainkokouksen edustajat totesivat, että läsnäolollani ja esiintymiselläni erityisesti oman kirkkoni edustajana oli heille positiivinen merkitys. Piispainkokous totesi, että yksittäisen henkilön läsnäolon kautta kokemus vahvasti näkyvää ekumeniaa ja tietoisuutta kansainvälisestä ekumeenisesta ulottuvuudesta kuubalaisen katolisuuden piirissä. Erityisesti piispainkokous iloitsi

siitä, että olin osallistunut vierailulle oman kirkkoni tukemana.

## **Osallistuminen vierailun aikana järjestettyihin tilaisuuksiin: aikataulu ja osallistumisen sisältö**

### **Lauantai 19.9. Havanna**

Osallistuminen havannalaisen Santa Carmenin seurakunnan kuoroon kuorojohtajana toimivan piispainkokouksen sihteerin kutsumana: paavin tervehtiminen ja vastaanottaminen hänen saapumisreitinsä varrella.

### **Sunnuntai 20.9. Havanna**

1. Osallistuminen kutsuvieraana Vallankumousaukion messuun
2. Osallistuminen kutsuvieraana Havannan katedraalissa järjestettyyn rukoushetkeen: rukoushetken tarkoituksena kohtaaminen ja vuorovaikutus paavi Franciscuksen sekä kuubalaisten piispojen, papiston, seminaarilaisten ja sääntökuntalaisten välillä.

### **Maanantai 21.9. Holguín, Santiago de Cuba**

1. Osallistuminen messuun Holguínissa
2. Osallistuminen paavin julkiseen esiintymiseen Holguínin kaduilla
3. Paavi Franciscuksen Holguínin Loma de la Cruz -kukkulalta esittämän tervehdysten ja siunauksen seuraaminen
4. Siirtyminen Holguínista Santiago de Cubaan

### **Tiistai 22.9. – keskiviikko 23.9. Santiago de Cuba, Havanna**

1. Osallistuminen messuun Kuuban suojeluspyhimyksen pyhätössä El Cobren kylässä
2. Osallistuminen paavi Franciscuksen julkiseen esiintymiseen ja rukoushetkeen, Santiago de Cuba: rukoushetken kohderyhmänä perheet
3. Siirtyminen Santiago de Cubasta Havannaan

## **Julkaisuja aiheeseen liittyen**

HELSINGIN YLIOPISTON TEOLOGISEN TIEDEKUNNAN TIEDOTE

[http://www.helsinki.fi/teol/tdk/tiedotteet/paavin\\_vierailun\\_tarkkailijana\\_Kuubassa.htm](http://www.helsinki.fi/teol/tdk/tiedotteet/paavin_vierailun_tarkkailijana_Kuubassa.htm)

YLE RADIO 1: HORISONTTI

Horisontti 20.9.2015

KOTIMAA-LEHTI JA KOTIMAA24-VERKKOPALVELU

<https://www.kotimaa24.fi/artikkeli/petra-kuivala-matkusti-paavin-jaljilla-havannaan/>

<https://www.kotimaa24.fi/artikkeli/suomalainen-pappi-lahee-mukaan-paavin-kuuban-vierailulle/>

<https://www.kotimaa24.fi/artikkeli/paavi-kuubassa-kristityt-ovat-rakkauden-vallankumouksellisia/>

VARTIJA-LEHDEN SÄHKÖINEN BLOGI

<http://www.vartija-lehti.fi/paavi-franciscus-kuubassa-nelja-paivaa-suurta-hulluutta/>

## 5. TEOLOGISET STIPENDIT JA KOULUTUSMAHDOLLISUUDET

### Kirkkohallituksen ulkoasiain osaston välittämät stipendit

---

#### Ajankohtaista

Kirkkohallituksen ulkoasiain osaston teologisten asiain yksikkö tarjoaa stipendejä teologian opiskelijoille, tutkijoille, eri kirkollisten alojen opiskelijoille sekä kirkon henkilöstölle. Teologisten asiain yksikkö myöntää näiden lisäksi pieniä yksittäisiä matka-avustuksia mm. kansainvälisiin seminaareihin, joilla on ekumeenista sisältöä. Myös ekumeeniseen tutkimukseen tai koulutukseen liittyviin matkoihin voi anoa matka-avustusta.

Vapaamuotoiset hakemukset kirkon ulkoasiain osaston välittämiin stipendeihin lähetetään sähköpostitse annettujen määräaikojen puitteissa ulkoasiain osaston teologisten asiain yksikön vs. asiantuntija Ari Ojellille, joka vastaa ensisijaisesti myös stipendejä koskeviin tiedusteluihin (ari.ojell@evl.fi, p. 050 3509 039). Kyseilyihin vastaavat myös kirjeenvaihtaja-sihteeri Johanna Laine (johanna.m.laine@evl.fi) sekä teologisten ja ekumeenisten asiain johtava asiantuntija Tomi Karttunen (tomi.karttunen@evl.fi).

Seuraavassa annetaan tiedot ajankohtaisimmista haettavissa olevista stipendeistä. Lisätietoja hakemisesta ja muista stipendeistä löytyy Sakastin Maailmanlaaja kirkko -sivustolta osoitteesta: sakasti.evl.fi/teologiset\_stipendit.

#### Bugenhagen-symposium 22.-24.9.2016, Saksa

7. kansainvälinen Bugenhagen-symposium järjestetään 22.-24.9.2016 Braunschweigissa, Saksassa teemalla *"Predigende Bilder - und was die Homiletik davon lernen kann"*.

Ulkoasiain osasto myöntää yhdelle osallistujalle kurssimaksun ja matkakulut kattavan stipendin. **Vapaa-  
muotoinen hakemus viim. 15.5 mennessä** Ari Ojellille sähköpostitse.

#### Erlangenin yliopisto, Saksa (Baijerin maakirkko)

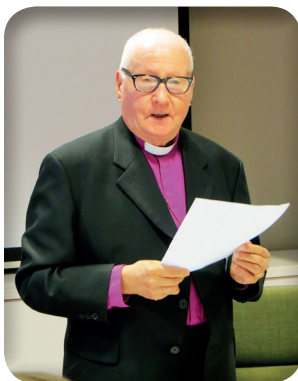
Baijerin maakirkon myöntämä stipendi mahdollistaa 1-3 kk:n mittaisen tutkimus- tai opintojakson Erlangen-Nürnbergin yliopistossa. Stipendi sisältää ilmaisen asumisen Martin-Luther-Bundin asuntolassa sekä pienen kuukausirahan. Stipendiaatin on mahdollista käyttää hyväkseen Erlangen-Nürnbergin yliopiston opetus- ja kirjastopalveluja sopimuksen mukaan. Matkoja varten voi anoa erillistä matka-apurahaa teologisten asiain yksiköstä. Stipendi on tarkoitettu ensisijaisesti opintojen loppuvaiheessa oleville tai jatko-opiskelijoille. Stipendi edellyttää jonkinasteista saksankielen taitoa. **Hakuaika vuoden 2016 loppupuoliskolle kohdistuviin stipendeihin on käynnissä parhaillaan. Puhelin- ja sähköpostitiedusteluihin vastaa Ari Ojell.**

Suomen evankelis-luterilainen kirkko on ollut ylpeä ja kiitollinen siitä ekumeenis-teologisesta annista, jonka olemme saaneet oppikeskusteluista Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa. Arkipiispa Martti Simojoen aloitteesta 1970 liikkeelle lähtenyt teologinen dialogi on antamiensa impulssien kautta vaikuttanut myös myöhempiin teologisiin dialogeihimme ja saanut erityisesti Tuomo Mannermaan ja hänen oppilaidensa liikkeelle laittaman ekumeenisen Luther-tutkimuksen kautta myös kansainvälisiä kantavuutta. Ekumeenisesta kanssakäymisestä virikkeitä saanut ”uskon ja rakkauden teologia” on uudistanut kirkkoamme eri tasoilla.

Syksyllä 2014 keskeytynyt ”täysi teologinen dialogi” jatkui helmikuun 2016 lopulla uudessa muodossa, astetta alemman tason suomalais-venäläisenä luterilais-ortodoksisena teologisena konferenssina, jossa käsiteltiin kristillistä ihmiskäsitystä erityisesti suhteessa avioliiton teologiaan. Konferenssi oli tuloksellinen, ja suunnitelmissa on teologisen työskentelyn jatkaminen sekä mahdollisesti palaaminen kirkkojenväliseen teologiseen dialogiin lähivuosina.

Suomen ortodoksisen kirkon kanssa on käyty teologista dialogia vuodesta 1989 lukien. Marraskuun 2015 juhlaseminaarissa niin dialogin veteraanit kuin nykyiset toimijat peilasivat oppikeskustelujen alkua, saavutuksia ja tulevaisuutta. Erityisen puhutteleva on viime vuoden lopulla poisnukkuneen piispa emeritus Kalevi Toiviaisen esitys, joka jäi hänen viimeiseksi ekumeeniseksi esitelmäkseen.

Lokakuussa 2015 järjestettiin Åbo Akademiassa seminaari Lutherin suhteesta juutalaisuuteen ja islamiin reformaation merkkivuoden kynnyksellä. Seminaarin satoa julkaistaan tässä numerossa kolmen esitelmän verran.



Kalevi Toivainen