

Johdanto teologisiin aloihin

Jouni Vilkkä

Uskontotiede

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos

Humanistinen tiedekunta

Turun yliopisto

Kevät 2022

Sisällysluettelo

Tehtävä 1: Raamatun syntyhistoria ja tulkinta	1
Tehtävä 2: Kristillisen opin muotoutuminen	6
Tehtävä 3: Erot kirkkokuntien välillä	12
Tehtävä 4: Luterilainen jumalanpalvelus ja kirkkovuosi	17
Tehtävä 5: Evankelis-luterilaisen kirkon organisaatio	21
Reflektio	25

Tehtävä 1: Raamatun syntyhistoria ja tulkinta

Paavalin Ensimmäisen ja Toisen tessalonikalaisille kirjoittaman kirjeen välillä näyttää olevan mielenkiintoinen ero: Ensimmäisen kirjoittaja kertoo Herran palaavan kirjeen kirjoittajan ja kirjeen vastaanottajien elinaikana. Hän kuvaa, kuinka kuolleet nousevat ensin ja vasta sitten elävät uskovat temmataan mukaan. Toisessa kirjeessä sen sijaan painotetaan, ettei Herra ole vielä aivan pian tulossa, sillä ensin tulee tapahtumaan muutama merkittävä asia, kuten uskosta luopuminen ja kadotuksen ihmisen saapuminen.

Kuula toteaa, että ensimmäisen vuosisadan aikana kristityt pohtivat uskontonsa keskeisiä opinkohtia, kuten Jeesuksen kuoleman ja ylösnousemuksen merkitystä. Näihin liittyvät käsitykset muuttuivat näinä aikoina merkittävästi. Tähän liittyvät myös Paavalin kirjeet tessalonikalaisille, joista Ensimmäisen Paavali kirjoitti Kuulan mukaan noin vuonna 50. Siinä hän selvitti Tessalonikassa asuville kristityille Jeesuksen paluuseen liittyviä asioita. (Kuula 2008, 147, 212; Puskas & Reasoner 2013, 217–218.)

Aejmelaeuksen mukaan kristinuskon keskeinen oppi on Jeesuksen nouseminen kuolleista, sillä kristinushoito varsinaisesti syntyi tai eriytyi juutalaisuudesta vasta, kun tämä käsitys muodostui. Jeesuksen seuraajien usko mestarinsa opetuksiin oli romahtanut tämän teloituksen seurauksena, mutta sitten he kokivat ilmestyksiä, joiden perusteella he alkoivat uskoa tämän aivan erityiseen asemaan taivaassa. Paavalin näkemyksen mukaan kaikki kristityt seurasivat lopulta Herraansa taivaaseen samaan tapaan ylösnousemalla. Tämä on mahdollista siksi, että Jeesus oli kuolemallaan lunastanut kaikkien uskovien synnit. Alkuseurakunnassa uskottiin hänen palaavan aivan konkreettisesti laskeutumalla Jerusalemiin seuraajiaan hakemaan. Alkuun paluun oletettiin tapahtuvan pian, mutta odottelua kesti sitten vuosikausia, mitä esimerkiksi Paavalin täytyi tietysti selitellä. (Aejmelaeus 2007, 77–80, 83, 91–92, 100.)

Aejmelaeus selittää, että ensimmäisessä kirjeessään tessalonikalaisille Paavali rauhoittelee vastaanottajia, koska heidän seurakuntansa jäseniä oli jo ehtinyt kuolla ja he pelkäsivät kuolleiden puolesta. He odottivat Kristuksen saapuvan ja perustavan maan päälle ikuisen valtakunnan, jossa oletettavasti kukaan ei enää kuolisi. Jo kuolemaan ehtineiden kohtalo oli kuitenkin epäselvä. Paavali väitti kuolleiden kuitenkin heräävän eloon ottamaan Kristusta vastaan muiden uskovien kanssa. Tämä tapahtuisi vielä Paavalin itsensäkin eläessä.

Aejmelaeuksen tulkinnan mukaan hän jopa itse pidättäytyi avioliitosta nimenomaan, koska odotti Herran palaavan niin pian, ettei avioliitolle olisi aikaa. Erona Toiseen kirjeeseen tessalonikalaisille on syytä painottaa, että Ensimmäisessä kirjeessä on kyse nimenomaan kuolleiden herättämisestä viimeisenä päivänä, eikä siis kuoleman jälkeisestä elämästä, johon kuolleet viettäisiin jo ennen tätä loppuratkaisua. Ensimmäisen kirjeen mukaan kuolleet ovat siis tavallaan kuin unessa nykyisen maailman loppuun asti. (Aejmelaeus 2007, 195, 215; Aejmelaeus 2018, 107–108.)

Kun Kristus sitten saapuu, “kuolleet kristityt herätetään ja elävät temmataan Herran luo. Nyt kristittyjen tuli valvoa ja olla valmiit Herran paluuseen,” kuten Kuula Paavalin näkemystä selittää (Kuula 2008, 214). Kuula selittää, että historian loppu oli Paavalin mukaan aivan lähellä. Maailma oli synnin ja kuoleman vallassa ja siksi Jumala oli lähettänyt Messiaan eli Kristuksen, joka Paavalin apokalyptisen käsityksen mukaan palaisi vielä hänen elinaikanaan hakemaan “omansa” pois tästä maailmasta, Jumalan luo. (Kuula 2008, 217–218.)

Paavalin Toinen kirje tessalonikalaisille lasketaan yleensä pseudepigraafiseksi teokseksi, jonka tekijä ei siis ole oikeasti Paavali, vaikka jotkut tietysti edelleen pitävät sitä aitona Paavalin kirjeenä. Aejmelaeuksen mukaan Toinen kirje sisältää paljon jo ensimmäisessä ollutta aineistoa ja se onkin ehkä tarkoitettu korvaamaan Ensimmäinen. Siitä on poistettu sellaiset myöhempänä ajankohtana ongelmallisina pidetyt kohdat, joissa puhutaan Jeesuksen hyvin pian tapahtuvasta toisesta tulemisesta. Kun kuitenkin Paavali ehti kuolla tätä ennen ja odotuksesta näyttikin tulevan pitkä, myöhempien kristittyjen täytyi selittää asia jotenkin. Väittämällä uutta tesktiä arvostetun apostolin kirjoittamaksi pyrittiin saamaan tekstille tämän arvovalta. Tämä arvovalta taas perustuu Paavalin väitteeseen, että hän on kohdannut ylösnousseen Kristuksen ja saanut tältä ilosanoman levitettäväkseen. (Aejmelaeus 2007, 192, 312–313, 320–321; Kuula 2008, 223; Aejmelaeus 2018, 36, 97.)

Kuulan mukaan ihmiset usein tiesivät “deuteroapaavalilaisen kirjallisuuden” eli Paavalin pseudepigraafisten tekstien olevan muuta kuin historiallisesti aitoa eli Paavalin oikeasti kirjoittamaa. He kuitenkin lukivat kirjaa, koska sen tekijäksi mainittiin Paavali, sen sisältö oli vakuuttava ja sitä suositteli arvovaltainen yhteisö, eli seurakunta. Kun nykytutkijat pyrkivät erottamaan aidot tekstit epäaidoista, he kiinnättävät huomiota ainakin seuraaviin kriteereihin: (1) teologisiin eroihin, kuten erilaisiin näkemyksiin Kristuksen saapumisen ajankohdasta tai sen ennustamisesta, (2) tyylillisiin eroihin, kuten uudempaan ja selvästi aiemmasta eroavaan

terminologiaan, (3) kirjoittajan tilanteeseen liittyviin henkilökuvauksen eroihin ja (4) seurakuntien tilanteeseen liittyviin eroihin. Näillä kriteereillä arvioituna Paavalin Toinen kirje tessalonikalaisille lasketaan pseudepigrafiseksi. Kuulan mukaan se muistuttaa kyllä Ensimmäistä kirjettä, mutta siinä on myös merkittäviä eroja. Paavali oli itse perustanut Tessalonikan seurakunnan, mutta pian hänen sieltä lähdettyään seurakuntalaisille syntyi kuolleita koskevia kysymyksiä, joihin Paavali katsoi tarpeelliseksi vastata. Toisessa kirjeessä sen sijaan keskitytään Kristuksen paluuseen liittyviin ongelmiin ja luetellaan tätä edeltäviä tapahtumia. Paavalin aitoina pidetyissä kirjeissä ei tällaisia laskelmia ja arviointeja esitetä, vaan Kristuksen sanotaan palaavan niin yllättäen, ettei sitä voi ennakoida. (Kuula 2008, 224–226, 231–232. Myös Ensimmäisen kirjeen aitoutta on aiemmin epäilty, mutta ei enää, kuten mainitsevat myös esim. Porter ja Fewster 2013, 2.)

Puskas ja Reasoner selittävät Tessalonikan seurakunnan ongelmien mahdollisesti liittyneen osittain siihen, että seurakuntalaiset olivat Paavalin käännättämiä entisiä pakanoita, eivät juutalaisia. Kaupungissa ei myöskään ollut juutalaisia. Sen sijaan ilmeisesti gnostilaisuus tai muu “harhaoppi” levisi sinne herättäen kysymyksiä, etenkin joidenkin seurakuntalaisten ehdittyä kuolla ennen Kristuksen uutta tulemistä. (Puskas & Reasoner 2013, 208, 210–211.)

Puskas ja Reasoner toteavat Paavalin Ensimmäisen kirjeen tessalonikalaisille olevan kiistattomasti aito ja arvioivat sitten Toisen kirjeen aitoutta. Se hyväksyttiin aikanaan laajasti ja siitä on säilynyt ainakin yksi papyruskopio noin vuodelta 300, ehkä jopa toinen vuoden 200 tienoilta. Sitä tukee myös Polykarpoksen teksti noin vuodelta 140 ja se on sisällytetty Markionin kokoelmaan samalta ajalta. Myös Irenaeus (noin 180), Klemens Aleksandrialainen ja Tertullianus (200-luku) pitivät sitä aitona. Sen sisältö on osittain Paavalin aitoina pidettyjen kirjeiden mukainen, sillä siinäkin loppua vielä odotellaan tulevaksi ja siinä on Paavalille tyypillistä kielenkäyttöä sekä tyyliä että sanavalinnoissa. Avaus ja lopetus ovat myös Paavalin tyylin mukaisia. (Puskas & Reasoner 2013, 212.)

Sytä pitää Toista kirjettä tessalonikalaisille kuitenkin pseudepigrafisena on Puskasin ja Reasonerin mukaan neljä: (1) Jopa kaksi kolmasosaa sen sisällöstä on matkittu Ensimmäistä kirjettä, mikä olisi Paavalin kirjoitukselle todella poikkeuksellista. (2) sen eskatologia eroaa Ensimmäisestä merkittävästi: Jeesuksen tuleminen onkin kauempana tulevaisuudessa ja sitä voidaan ennakoida. (3) Se on tunnelmaltaan tai tyylistään paljon virallisempi kuin Ensimmäinen kirje. (4) Tietyn historiallisen ja teologisen kehityksen on täytynyt tapahtua sitä

ennen: Toisen kirjeen kirjoittaja puhuu monikossa aiemmista kirjeistään, vaikka niitä on tiettävästi ollut vain yksi (ja aikaa niiden kirjoittamiseen myös varsin vähän) tässä vaiheessa Paavalin lähetystyötä. “Paavali” myös varoittaa vääristä kirjeistä, joita hänen nimissään on kirjoiteltu, vaikka väitettynä kirjoitusaikana hänen vastustajansa tuskin olisivat kirjoittaneet hänen nimissään. Se sopii paremmin myöhempään, apostolien jälkeiseen ajankohtaan, kuten myös viittaukset gnostilaisuuteen, joka levisi laajemmin vasta vuosisadan lopulla. Tapa puhua Kristuksesta Jumalana vaikuttaa myöhemmältä ortodoksialta ja kristittyjen vainosta seuraavan koston lupailu myöskin kuuluu paremminkin Paavalia seuraavien sukupolvien puheenaiheisiin. (Puskas & Reasoner 2013, 212–215. Vastustajien nimissä kirjoitetuista teksteistä antiikissa ks. esim. Baum 213, 24. Toisen kirjeen virallisesta tyylistä tai sanavalinnoista ks. myös Kreinecker 2013, 216–217, 219.)

Puskas ja Reasoner käyvät läpi myös yrityksiä selittää Toisen kirjeen ongelmat (Puskas & Reasoner 2013, 215–217). Niitä ei ole tarpeen tässä käydä läpi, sillä ne eivät ole kovin uskottavia, eikä tilakaan oikein riitä siihen.

Aejmelaeus kertoo yleisesti Paavaliin nimiin laitetuista pseudepigrafisista kirjeistä, että “sanaston ohella niissä käsitellyt asiat ja niiden tyyli osoittavat, että historiallinen Paavali ei ole ollut niiden laatijana” (Aejmelaeus 2018, 97). Kristillisten kirjojen kaanonissa (“mittakeppi”, “ohjenuora”) on kirkkokuntien kesken hieman eroja. Juutalaiset rabbit hylkäsivät apokryfisiksi arvioimansa teokset omasta Vanhasta testamentistaan kootessaan pyhät kirjansa yhteen Jerusalemin hävityksen (70 jaa.) jälkeen, mutta roomalais- ja kreikkalaiskatoliset kirkot säilyttivät ne osana omaa versiotaan. Protestantit omaksuivat juutalaisten tekemän valikoinnin. Kreikankielinen Septuaginta on siis ajanlaskuamme vanhempi ja kun Uuden testamentin kirjoittajat puhuvat Raamatusta, he tarkoittavat Septuagintaa. Uuteen testamenttiin valittavista kirjoista kiisteltiin alusta lähtien ja etenkin toisen vuosisadan puolivälistä eteenpäin, kun kristityt halusivat erottautua juutalaisista. Kiista jatkui vielä 300-luvulla. Paavalin kirjeet pääsivät mukaan, koska niitä pidettiin apostolin kirjoittamia. Tällä perusteella niiden uskottiin olevan oikeaoppisia. (Aejmelaeus 2007, 426–429; Kuula 2008, 252.)

Antiikin oppineilla oli tapana kunnioittaa opettajaansa ilmoittamalla tämä oikeasti oppilaan tekemän kirjan auktoriksi, mutta etenkin uskonnollisissa teksteissä motiivina näyttää enemmän olevan tekstin sisällön uskottavuuden lisääminen. Kuten Aejmelaeuskin

huomauttaa, Paavalin Ensimmäisessä kirjeessä tessalonikalaisille kuvaama “ylöstempaus” on edelleen joillekin lahkohenkisille kristityille erikoinen ilon aihe (Aejmelaeus 2007, 399). Näitä lopunajan innokkaita odottelijoita löytyy helposti internetistä, esim. osoitteesta <https://www.raptureready.com/>. Jos Toista kirjettä tessalonikalaisille ei olisi koskaan kirjoitettu, olisi kristinuskon uskottavuus ollut jo jälkiapostolisella ajalla kovemmalla koetuksella. Paavalihan selvästi sanoi olevansa itse vielä elossa Herran tullessa. Sittenmin Jehovan todistajat ja muut lahkolaiset ovat tehneet uusia ennustuksia Toisen tulemisen ajankohdasta, mutta odotus ei ole päättynyt. Ikäviä asioita omaisuuden menettämistä joukkoitsemurhiin on sen sijaan tapahtunut näissä merkeissä (Aejmelaeus 2007, 398–399).

Lähteet

Aejmelaeus, Lars 2007. *Kristinuskon synty. Johdatus Uuden testamentin taustaan ja sanomaan*. Helsinki: Kirjapaja.

Aejmelaeus, Lars 2018. *Paavali. Elämä ja kirjeet*. Eksegeettisen seuran julkaisuja 114. Helsinki: Suomen eksegeettinen seura.

Baum, Armin D. 2013. “Authorship and Pseudepigraphy in Early Christian Literature: A Translation of the Most Important Source Texts and an Annotated Bibliography”, teoksessa Porter, Stanley E. & Gregory P. Fewster 2013. *Paul and Pseudepigraphy*. Boston: Brill. s. 11–63. [Digitaalinen versio.]

Kreinecker, Christina M. “The Imitation Hypothesis: Pseudepigraphic Remarks on 2 Thessalonians with Help from Documentary Papyri”, teoksessa Porter, Stanley E. & Gregory P. Fewster 2013. *Paul and Pseudepigraphy*. Boston: Brill. s. 197–219. [Digitaalinen versio.]

Kuula, Kari. 2008. “Uusi testamentti”, teoksessa Kuula, Kari & Martti Nissinen & Wille Riekkinen 2008. *Johdatus Raamattuun*. Helsinki: Kirjapaja. s. 146–249. [Digitaalinen versio.]

Porter, Stanley E. & Gregory P. Fewster 2013. “On Pauline Pseudepigraphy”, teoksessa Porter, Stanley E. & Gregory P. Fewster 2013. *Paul and Pseudepigraphy*. Boston: Brill. s. 1–8. [Digitaalinen versio.]

Puskas, Charles B. & Mark Reasoner 2013. *The Letters of Paul: An Introduction*. Second edition. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press. [Digitaalinen versio.]

Tehtävä 2: Kristillisen opin muotoutuminen

Aejmelaeuksen mukaan kristologiassa tapahtui enemmän kehitystä ensimmäisen parinkymmenen vuoden aikana kuin seuraavien vuosisatojen aikana ja Paavalin käsitykset mukailivat hänen aikansa kirkon piirissä omaksuttuja käsityksiä, eivätkä siis olleet hänen keksintöjään. Ensimmäiset kristityt olivat juutalaisia ja siis monoteistejä, joiden Jumala oli pakanajumaliin verrattuna kovin kaukana kuolevaisista. Jeesuksen herääminen kuolleista ja kohoaminen Kristukseksi, kuten he uskoivat tapahtuneen, vaati radikaalia käsitysten muuttamista ja Kristuksen olemuksen selittämistä eli kristologiaa. Kun kristinuskoo laajeni hellenistisessä kulttuuripiirissä, nimitys Kristus alettiin ymmärtää Jeesuksen metafysisistä olemusta kuvaavana terminä. Jeesus ei siis ollutkaan alun perin tavallinen ihminen, vaan jo luomisessa mukana ollut pre-eksistentti entiteetti. Neitseellisen syntymän avulla pyrittiin selittämään tämän olennon inhimillinen komponentti. Jumalallinen puoli tuodaan esiin siinä, kuinka pelkkä Jeesuksen vaatteeseen koskettaminen on riittänyt parannusihmeen aiheuttamiseen, koska Kristuksen fyysisen olemuksen sisältämä jumalallinen voima on tavallaan automaattisesti vaikuttanut niin. (Aejmelaeus 2007, 275–277.)

Aejmelaeus kutsuu Paavalin ja alkuseurakunnan käsitystä Kristuksesta kolmivaiheiseksi kristologiseksi malliksi, sillä siinä Kristus on ensin taivaassa, sitten syntyy ihmiseksi ja palaa ylösnousun myötä takaisin taivaaseen. Aejmelaeus jatkaa, että tätä seuraa tavallaan vielä neljäs vaihe, jossa Kristus palaa tulevaisuudessa tuomariksi maan päälle. Tämän mallin esikuvana on ollut Vanhan testamentin Sananlaskuissa kerrottu tarina Viisaudesta, eikä sen selittämiseen siis tarvita gnostilaisuutta, jonka piirissä hieman myöhemmin esitettiin samankaltaisia näkemyksiä. Aejmelaeuksen mukaan varhaiset kristityt vaikuttivat näiden

käsitysten syntymiseen, eikä toisin päin, kuten aiemmin on ajateltu. (Aejmelaeus 2007, 279, 181).

Lisäksi Paavalin Kristus on Aemelaeuksen mukaan Uusi Adam, johon kristityt uskossaan liittyvät. Kaikki kristityt kuuluvat näin osaksi kosmista Kristus-persoonaa, johon liittyy myös mystinen kokemus "Kristuksessa olemisesta". (Aejmelaeus 2007, 282–284).

Kristuksen pre-eksistenssi ja inkarnoituminen olivat ne keskeiset opit, jotka erottivat kristinuskon juutalaisuudesta, kuten Laato (2005, 60–61) kirjoittaa. Kristinuskon eroaminen selvästi toiseksi uskonnoiksi ei kuitenkaan tapahtunut välittömästi näiden oppien synnyttyä. Af Hällström huomauttaa, että suhtautuminen Vanhaan Testamenttiin ei ollut varhaisille kristityille itsestään selvää ja sen auktoriteetti kyseenalaistettiin. Lopulta he kuitenkin alkoivat pitää Septuagintaa omanaan, ei juutalaisille kuuluvana. (af Hällström 2005, 82–83.)

Kristinuskon levitessä se joutui välittömästi tekemisiin filosofian kanssa ja teologien omalla filosofisella taustalla oli myös vaikutusta teologian kehittymiselle. Erityisesti platonismi, tai paremminkin Plotinoksen keskiplatonismi, sekä stoalaisuus (Tertullianus arvosti Senecaa) olivat kristinuskon kehityksen kannalta merkittäviä, kuten af Hällström kertoo (af Hällström 2005, 100–101). Jotkut ei-kristityt filosofit myös kiinnittivät huomiota kristinuskoon. Porfyrios (kuoli 300-luvun alussa) jopa harjoitti eksegetiikkaa osoittaakseen kristinuskon ristiriitaisuuden ja muutenkin kritisoi sitä teoksessaan *Contra Christianos* (Huttunen 2011, 107–110).

Pihkalan mukaan Kristologisen kysymyksenasettelun hahmotti ensimmäisenä selvästi Ignatios Antiokialainen (kuoli ortodoksi.net -sivuston mukaan 98 - 117 jaa.). Hänen käsityksensä, että Kristus on täysin jumalallinen ja samalla täysin inhimillinen, muodostui kirkon "oikeaksi opiksi" eli ortodoksiaksi. (Pihkala 2005, 122–123.)

Spence selittää, että Kristuksen jumalallisuus ja inhimillisyys oli paradoksi, jonka välttämiseen pyrittiin kahdella eri tavalla. Ensinnäkin kehittyi Docketismi, kreikan sanasta 'dokein', 'näyttää joltakin'. Tämän näkemyksen mukaan Jeesus vain näytti ihmiseltä, mutta oli todellisuudessa Jumalan elävä ilmentymä. Inhimillinen heikkous ei siis ollut todellista. Silloin hän ei olisi todellisuudessa kärsinyt edes ristillä sen enempää fyysisesti kuin henkisesti. Nykyään termiä käytetään lähinnä haukkumanimenä ja syytöksenä sellaisia

kristologioita kohtaan, joissa Kristuksen inhimillisyyttä ei tuoda tarpeeksi esiin. Toinen tapa selittää paradoksi pois tunnetaan nimellä ebionitismi. Se on varhaiskristillisestä ebioniittien lahkosta (Laato 2005, 53 kirjoittaa ”juutalaiskristillisistä ebioneista”) nimensä saanut näkemys, jonka mukaan Jeesus oli vain tavallinen ihminen. Tämä käsitys kuuluu adoptionistisiin käsityksiin, joissa Jumala adoptoi Jeesuksen jossain vaiheessa omaksi pojakseen. Lähempänä nykyaikaa erilaiset ryhmät, kuten sokinolaisuus, unitarianismi ja Jehovan todistajat pitävät ebioniitteja alkuperäisen, oikean uskon edustajina, sillä hekään eivät pidä Jeesusta jumalana. (Spence 2009, 9–12.)

Pihkala kertoo Irenaeuksen (k. 200 jaa.) ratkaisseensa paradoksin selittämällä Kristuksella olevan kaksi syntyperää (jumalallinen ja inhimillinen), joiden molempien subjekti on lihaksi tullut Sana eli Logos. Tämä logos-oppi oli omaksuttu stoalaisilta ja yhdistetty keskiplatonilaisuuteen. Koska Kristuksessa Logos oli yhdistynyt ihmiseen, oli ihmisten mahdollista tulla osalliseksi Logoksesta. (Pihkala 2005, 131, 134, 136.)

Spencen mukaan nykyään voi olla vaikea ymmärtää, miten lähellä oli, että gnostilaisuuden spekulatiot jumalallisista emanaatioista ja tiedosta olisivat muodostuneet kirkon hallitsevaksi teologiseksi rakenteeksi toisella vuosisadalla. Gnostilaisuudessa Vanhan Testamentin Jumalaa pidettiin luojajumalana, Demiurgina, joka oli siis eri entiteetti kuin Jeesuksen isä Jumala. Myöhemmin Markion, vaikka ei ollutkaan gnostilainen, piti Vanhan Testamentin Jumalaa lain jumalana ja siten vastakohtana Jeesuksen paljastamalle armon jumalalle. (Spence 2009, 17–18; myös Laato 2005, 25 & 61.)

Spencen mukaan tarina Jumalan Sanan inkarnaatiosta tuli varhaisen kirkon ”päätarina” (master-story), joka ohjasi kaikkien muiden Jeesuksen ja Jumalan suhteesta kertovien tarinoiden tulkintaa ja selityksiä. Tästä seurasi myöhemmin kolminaisuusopin kehitys, sekä Nikaian ja Khalkedonin kristologiset ratkaisut. (Spence 2009, 21.)

Pihkala selittää monarkianististen tulkintojen tarkoittavan näkemyksiä, joissa vain Isä on täysin Jumala ja yksinvalti, monarkki. Keski- ja uusplatonilaisuus ovat monarkkisia, eikä niiden mukaan kosmoksen olemassaololla voi olla kuin yksi alkuperä. Tämän näkemyksen yhdistäminen kristilliseen teologiaan tuotti vaikeuksia. Tertullianus (k. 220 jaa.) kuitenkin pyrki siihen. Areios (k. 336 jaa.) kehitteli platonilaista teologiaa vielä pidemmälle, joutuen niiden takia kiistoihin Aleksandrian patriarkan kanssa. Keisari kutsui Nikaian

kirkolliskokouksen koolle vuonna 325 ratkaisemaan areiolaiskiistaa. (Pihkala 2005, 140–142, 146, 148 & 152.)

Spencen mukaan areiolaiskiista johti kristillisen opin muotoiluun Nikaian uskontunnustuksessa, joka tuli sitten määrittelemään uskon oppia suurimman osan historiallista aikaa. Athanasiuksen areiolaisten kanssa käymää kiistaa voi siis perustellusti pitää kirkon vaikutusvaltaisimpana teologisena keskusteluna. Nykyhistorioitsijat käyttävät usein areiolaisten vastustajista nimitystä ‘aleksandrialainen piispallinen ortodoksia’, koska sen tärkeimmät edustajat olivat Aleksandrian piispat Aleksander ja Athanasius. Areiolaiset uskoivat Kristuksen olevan luotu ja pre-eksistentti. Heidän mielestään Vapahtaja oli kehittynyt Pyhän Hengen avulla ja kasvanut Isältä saamaansa Pojan asemaan. Jeesus oli elänyt tottelevaisesti ja tämän johdosta muuttunut moraalisesti sen sijaan että pelkkä inkarnaatio olisi korjannut ihmisluonnon. Aleksandrialaiset sen sijaan kannattivat sovituksen “fyysistä” teoriaa, jonka mukaan Kristus toi inkarnaatiollaan korruptoimattomuuden ja kuolemattomuuden luotuihin ruumiisiimme. Athanasius kielsi Jeesuksen tarvinneen Pyhää Henkeä sen enempää Isän kuin toimintansa suhteen, vaan päin vastoin hän antaa itsestään Hengelle ja lähettää Hengen luoksemme. Areiolaisia on syytetty Kristuksen pitämisestä jonain kolmantena lajina (*tertium quid*) Jumalan ja luotujen välillä, mutta Spencen mukaan he kielsivät täysin tällä olleen Jumalan olemusta. Hän on vain Jumalan adoptioima ja osallinen jumaluudesta vain Pyhän Hengen kautta aivan kuin mekin voisimme olla. Juutalaiset ja kristillinen kirkko olivat kuitenkin omaksuneet monarkianistisen tulkinnan Jumalasta, eivätkä siten voineet hyväksyä, että luotu olento olisi maailman luomisen ja ihmiskunnan pelastuksen aikaansaaja. Niinpä Nikaian ja Konstantinopolin uskontunnustuksen mukaan Jeesus Kristus ja Jumala ovat samaa olemusta (*homoousion*). Tällä muotoilulla torjuttiin areiolaisuus. (Spence 2009, 26–29, 33–36; myös Pihkala 2005, 154.)

Pihkala kertoo, ettei Nikaian ratkaisu kuitenkaan mennyt heti läpi kaikkialla kristikunnassa, vaan siitä taisteltiin yli viisikymmentä vuotta ja keisarit, joille kyseessä oli merkittävä poliittinen asia eli pyrkimys valtakunnan yhdistämiseen, ottivat siihen useasti kantaa puolta vaihdellen sen mukaan, mikä puoli oli voitolla. Lopullisesti asia saatiin ratkaistua vasta Konstantinopolin I konsiilissa (toinen ekumeeninen kirkolliskokous) vuonna 381. Nikaialainen näkemys voitti. (Pihkala 2005, 155–156, 162.)

Kysymys Jeesuksen luonnosta ei ollut kuitenkaan tällä lopullisesti ratkaistu, sillä Pihkalan mukaan Jeesuksen inhimillisyys tuntui joidenkin mielestä uhkaavan pelastuksen varmuutta. Tällaiset ajatukset johtivat monofysiittisiin käsityksiin, joissa häivytettiin Jeesuksen aktiivista inhimillisyyttä. Apollinarios Laodikealaisen ykseyskristologia on näistä näkemyksistä jyrkin. Hänen logos-sarx -mallissaan Kristuksessa Logos on samassa asemassa kuin sielu ihmisruumiissa, tosin ei Logos kokonaisuudessaan, vaan ainoastaan jumalallinen Henki. Inhimillinen ruumis on näin vain Jumalan työkalu. Jumalan ja ihmisen yhdistelmänä Kristus ei ole täysin kumpaakaan, vaan jotain siltä väliltä. Hänellä on vain yksi luonto (hypostaasi) ja yksi persoona. (Pihkala 2005, 168–172; myös Spence 2009, 40.)

Spence kertoo, että vuonna 362 Aleksandrian konsiili vastusti Apollinarioksen käsityksen sukuista näkemystä ja Rooman synodi tuomitsi Apollinarioksen opetuksen vuonna 377. Myös Aleksandriassa ja Antiokiassa, sekä lopulta Konstantinopolissa vuonna 381 oltiin varsin tuomitsevilla kannalla. Vuonna 388 keisari jopa kielsi Apollinarioksen seuraajia edes asumasta kaupunkiansa sisällä. Kirkon mukaan Kristuksella täytyi olla ihmisen mieli, sillä muuten hän ei olisi täysin ihminen. Konstantinopolissa Nikaian uskontunnustus sai lopullisen muotoilunsa, jossa painotettiin Pojan olevan samaa substanssia kuin Isä. Tämän tulkinnallisen linssin läpi kirkko tulkitse kirjoituksia Jeesuksesta yli tuhannen vuoden ajan. Siihen perustuu myös kolminaisuusoppi. (Spence 2009, 41 & 50.)

Kysymys siitä, synnyttikö Maria Jumalan vai Kristuksen aiheutti Konstantinopolin patriarkka Nestorioksen (k. 451) ja Aleksandrialain arkkipiispa Kyrilloksen (k. 444) välille oppiriidan, jonka seurauksena Nestorios menetti virkansa ja joutui maanpakoon vuonna 436. Spence selittää, että Nestorioksen mukaan Jeesus Kristus on kahden eri persoonan yhdistelmä. Se ei ollut substantiaalinen, hypostaattinen, tai luonnollinen liitto, vaan paremminkin vapaaehtoinen yhteensulautuminen. Pihkalan mukaan Kyrillos taas kannatti kaksiluonto-oppia, jossa luontoja Kristuksella on kaksi, mutta persoonia vain yksi. (Pihkala 2005, 181–183, 185 & 190; Spence 2009, 45–46.)

Pihkala kertoo, että monofysitismin ja erotusteologian välinen ristiriita sai keisarin kutsumaan vuonna 451 Khalkedoniin koolle kirkolliskokouksen, tarkoituksenaan viimein saada aikaan kestävä kirkon ja sen avulla valtakunnan yhtenäisyys. Se päättyi torjumaan paitsi monofysitismin, myös radikaalin erotuskristologian. Vahvistettiin, että Kristuksella on yksi persoona ja kaksi erillistä, yhteensulautumatonta luontoa. Paradoksi jäi siis edelleen

ratkaisematta, mutta nyt painotettiin, että kyseessä on mysteeri, jonka kuuluukin jäädä auki. Tähän käsitykseen paikallaolijat olivat tyytyväisiä. (Pihkala 2005, 195 & 197–198; Spence 2009, 48.)

Spencen mukaan Khalkedonin määritelmän muotoilijat pitivät tekstiään vain Nikaian tekstin pinnallisena selityksenä, mutta Palestiinan ja Egyptin munkit vastustivat dualismina pitämäänsä muotoilua jopa väkivaltaisesti. Kun Patriarkka Proterious murhattiin, yritti keisarikin puuttua tilanteeseen. Lopulta idän kirkot (the Oriental Churches) irtautuivat sekä laajemmasta kirkosta, että nykyään Bysantiksi kutsutusta imperiumista. Niistä kehittyi myöhemmin Antiokian ja Intian syyrialaiset kirkot, Egyptin koptilainen kirkko, Armenian kirkko ja Etiopian kirkko. Irtautuneet tunnettiin monofysiitteinä ja niitä yhdisti muuten keskenään eriävistä näkemyksistä huolimatta pääasiassa Khalkedonin opetuksen vastustaminen. Myöhemmin kasvavan islamin uhatessa Egyptiä keisari Heraklius yritti vielä suostutella monofysiittejä kompromissiin Khalkedonin kanssa. (Spence 2009, 50–54.)

Kirjallisuus

Aejmelaeus, Lars 2007. *Kristinuskon synty*. Helsinki: Kirjapaja.

af Hällström, Gunnar 2005. “2. Varhaiskristillinen teologia syntyy”, teoksessa af Hällström, G. & A. Laato & J. Pihkala 2005. *Johdatus varhaisen kirkon teologiaan*. Helsinki: Kirjapaja; s. 70–111.

Huttunen, Niko. *Uusi testamentti ja antiikin filosofia. Tutkimusnäkökulmia*. Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja 101. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, 2011.

Laato, Anni Maria 2005. “1. Ensimmäisten kristittyjen maailma”, teoksessa af Hällström, G. & A. Laato & J. Pihkala 2005. *Johdatus varhaisen kirkon teologiaan*. Helsinki: Kirjapaja; s. 22–69.

Pihkala, Juha 2005. “3. Kolminaisuusoppi ja kristologia”, teoksessa af Hällström, G. & A. Laato & J. Pihkala 2005. *Johdatus varhaisen kirkon teologiaan*. Helsinki: Kirjapaja; s. 112–201.

Spence, Alan 2009. *Christology: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury.
[Digitaalinen versio.]

Tehtävä 3: Erot kirkkokuntien välillä

Katolisen ja ortodoksisen kirkon keskeinen teologinen ero syntyi Hippon piispan Aurelius Augustinuksen (354 - 430 jaa.) ajattelusta, jonka takia lännessä uskontunnustukseen lisättiin Pyhän Hengen tulevan “Pojustakin” (filioque). Idässä tätä ei hyväksytty. Lännessä kehittyi myös vahva pyhimyskultti ja yksityinen rippi. Uskonpuhdistuksessa näistä uudistuksista haluttiin eroon. Katolisuuden erityispiirteitä ovat paaviuden johtavan aseman painottaminen, mariologia ja käsitys sakramenteista. Vanha, trentolainen roomalaiskatolinen kirkko oli vielä erityisen pappiskeskeinen ja käytti vain latinankielistä messua, mutta nykyinen katolinen kirkko on näiltä osin muuttunut. (Komulainen 2005, 34–36.)

Paavin asemaa koko kirkon johtajana ei koskaan hyväksytty Konstantinopolissa ja Lutherista alkaen myös reformaattorit kielsivät paavin ylivallan. Katolisen kirkon mukaan paavi on kuitenkin Kristuksen sijainen Maan päällä: niinkuin Kristus on pää ruumiillensa kirkolle, on paavi pää maanpäälliselle kirkolle. Hyvin hierarkkisen näkemyksen mukaan tämä auktoriteetti laskeutuu vaihteittain ylhäältä alaspäin ja huomattavasti myös patriarkat kuuluvat näkemyksen mukaan paavin alaisuuteen. Paavin asemalla on haluttu luoda kristikuntaan yhtenäisyyttä. Vatikaanin Ensimmäisen konsiilin mukaan paavi on teologisissa julistuksissaan jopa erehtymätön. Tällaisen julistuksen paavi on tehnyt vain kerran, liittyen Marian taivaaseenottamiseen. (Komulainen 2005, 38–40; Sullivan 2008, 421–422.)

Katolisen kirkon käsityksen mukaan kirkolla on Kristuksen, Marian ja pyhimysten ansioista kertynyt varanto, josta jaetut aneet vapauttavat synnistä ja jopa kiirastulesta. Myös esirukoukset auttavat merkittävästi synneistä vapautumisessa katolilaisen käsityksen mukaan.

Kiirastulen lisäksi limbot ovat tärkeitä osia katolisesta kosmologiasta. Taivas ja helvetti ovat laajemmin hyväksytyjä. (Komulainen 2005, 51.)

Sakramentteja on katolilaisilla seitsemän: kaste, konfirmaatio, eukaristia, rippi, avioliitto, pappisvihkimys ja viimeinen voitelu. Sakramenttien vastaanottajan täytyy olla vapaa kuolemansynnistä, joka sekin on katolilainen käsite. Pappiteen kuuluu katolilaisuudessa selibaatti eli naimattomuus. Eukaristiassa katolinen kirkko eroaa protestanteista (mutta ei ortodokseista) siinä, että sen mukaan ehtoollisleivässä ja viinissä tapahtuu transsubstantiaatio, eli niiden substanssi korvautuu Kristuksen substanssilla. (Komulainen 2005, 52–54.)

Kaste, konfirmaatio ja ehtoollinen ovat initiaation sakramentteja. Neljää muuta sakramenttia pidetään parantumisen sakramentteina, joilla ikäänkuin korjataan suhdetta Jumalaan ja huomionarvoisesti myös kirkkoon. (Woods 2008, 347, 351; Katolisen kirkon katekismus.)

Ortodokseillakin on samat seitsemän sakramenttia kuin katolilaisilla, mutta monet ortodoksiteologit pitävät rajoittumista seitsemään sakramenttiin keskiaikaisena tai jopa huonosti ortodoksiteologiaan sopivana läntisenä piirteenä. Ne kuitenkin rytmittävät elämää sopivasti, eikä niistä ole haluttu luopua. Tiettyjä eroja katoliseen perinteeseen niihinkin sisältyy: esimerkiksi kasteessa käytetään yleensä voitelua, joka katolisilla on harvinaisempaa. (Louth 2014, 146–147.)

Protestantit haluavat nähdä tavallisen elämän Jumalan palvelemisena, kun taas katolilaiset erottavat kokonaisvaltaisen omistautumisen uskonnolle sääntökuntien ja pappien erityistehtäväksi. Pyhiinvaellus ja siihen liittyvä pyhimysten kunnioittaminen on tavallisille katolilaisille mahdollinen tapa toteuttaa uskontoaan. Myös ortodoksit kunnioittavat pyhimyksiä, mutta protestantit eroavat molemmista edellä mainituista tässä suhteessa. (Komulainen 2005, 55, 60, 62.)

Ikuisesti neitsyt Maria on katolisen kirkon keskeisin pyhimys ja mahdollisesti uskontokunnan erityisin piirre. Katolisen kirkon mukaan hän oli tahrattomasti siinnyt, eli vapaa perisynnistä. Tätä ortodoksit eivät allekirjoita. Sen sijaan he jakavat katolilaisten käsityksen Marian taivaaseenastumisesta. Tosin katolilaiset painottavat siinä Marian siirtyneen taivaaseen ruumiillisestikin, ei vain sieluna. Marian ilmestymispaikoista on tullut kuuluisia pyhiinvaelluskohteita lähinnä katolilaisille. Katolilaisille Maria on Taivaan kuningatar, Isän

tytär, Pojan äiti ja Hengen morsian. Hänet on suunniteltu ennen muita luotuja, Kristus pois-lukien, sekä ennalta määrätty synnyttämään Kristus. (Komulainen 2005, 63–68; Pomplun 2008, 312, 318 & 320.)

Naispappeutta eivät hyväksy katoliset, eivätkä ortodoksit, mutta jotkut protestantit, kuten useimmat luterilaiset kirkot kylläkin. Myös homoseksuaalisuuteen protestanteilla on yleensä myönteisempi suhtautuminen. (Komulainen 2005, 87–88; Metso 2005, 140; Ryökäs 2005, 181.)

Ortodoksiset kirkot pitävät nimenomaan ortodoksista kirkkoa ainoana todellisena Kristuksen Kirkkona. Näihin kuuluu kaksi kirkkoperhettä: ortodoksinen kirkko ja orientaaliset ortodoksiset kirkot. Tärkeintä on, että kirkko hyväksyy Nikaian-Konstantinopolin uskontunnustuksen vuodelta 381. Idän apostolinen kirkko eroaa edellä mainituista etenkin kristologialtaan (olemalla nestoriolainen), joten sitä ei hyväksytä muiden joukkoon. Saman, Khalkedonissa 451 päätetyn kristologian hyväksyvät ortodoksit ja katolilaiset. (Metso 2005, 98–99, 102–103.)

Ortodokseille kirkon tradition merkitys on korostunut. Oppirakennelman sijasta ortodoksisuus esitellään mieluummin esikuvien ja tradition kautta. Opeista kuitenkin käsitys Mariasta ikuisesti neitseellisenä Jumalansynnyttäjänä, kuten Efeson kirkolliskokouksessa päätettiin, on tärkeä. Jumalanpalvelus on ortodoksisen uskon keskiössä ja ehtoollinen vain ihmisen ja Jumalan välisen uskon yhteyden ilmaisija, ei yhteyden tavoittelun väline. Siksi ortodoksit eivät hyväksy ehtoollisen viettoa muiden kristittyjen kanssa. Katolisten tavoin, ortodoksien mukaan ehtoollisleipä ja viini muuttuvat Kristuksen ruumiiksi ja vereksi. (Metso 2005, 120, 123–124.)

Ortodoksiseen uskoon kuuluu ajatus jumalallistumisesta (theosis), jolla tarkoitetaan sellaista kristillisen elämäntavan eli kilvoittelun kautta Jumalan armoon pyrkimistä, joka muokkaa uskovaan kohti alkuperäistä luomistyön mukaista ihmistä. Tällä ei pyritä varmistamaan pelastusta, vaan elämään Kristuksessa. Syntien tunnustamisella rippi-isälle on tässä tärkeä rooli. (Metso 2005, 128–129.)

Näkyvimmin ortodoksit erottaa muista kirkkokunnista ikoneiden käyttö. Ainakin minulle ne ovat tutuimpia maalatuista ikonipaneeleista, mutta Louthin mukaan niitä on myös

seinämaalauksina, kankaisiin tehtynä, jopa vaatteissa, sormuksissa ja laatikoissa. Niitä ei pidetä ortodoksien parissa taideteoksina, vaan ne ovat hartauden harjoittamisen välineitä, joiden edessä rukoillaan niissä kuvattuja kohteita, kuten Jumalan Äitiä tai muita pyhimyksiä. Ne muistuttavat kohteitaan lähinnä symbolisesti, eivät niinkään valokuvan tavoin, sillä niiden on tarkoitus tuoda rukoilijan mieleen kohteen uskonnollisesti oleelliset piirteet. Niiden ajatellaan auttavan Jumalan apofaattista lähestymistä, koska kuvan kautta mysteeriä voi lähestyä ilman opillisia ja loogisia käsitteitä. Ikoni on Louthin mukaan jotain Jumalan ja ihmisten välissä, ei ainoastaan suhde vaan tämän suhteen konkreettinen ilmaisu. Se ikäänkuin ohentaa taivaallisen ja maallisen välistä rajaa. Ikonien keskeinen piirre on niissä kuvatut kasvot, jotka ovat kääntyneenä kohti katsojaa. Näin ikonin avulla voi tavallaan pyrkiä saavuttamaan kasvokkaisen kohtaamisen kuvatun kohteen kanssa. (Louth 2014, 157–161.)

Luterilaisuudella on paljon yhteistä katolisuuden kanssa, josta se on irtautunut. Se eroaa katolisuudesta kuitenkin painottamalla Raamattua enemmän kuin kirkon traditiota ja korostamalla Jumalan roolia yksilön pelastumisessa. Luterilaisuudessa on pyritty poistamaan opista ne asiat, jotka eivät perustu Raamattuun. Anekaupan vastustaminen oli alunperin yksi tärkeimmistä Lutherin käsityksistä. Tunnustuskirjojen käyttö on historiallisesti ollut luterilaisuuden tyypillinen piirre. Paavin valtaa luterilaisuus ei tietenkään hyväksy. Katolilaisuudesta luterilaisuus hyväksyy kolminaisuusopin, mutta hylkää ajatuksen, että yksilön teot voisivat vaikuttaa pelastumiseen: se on kokonaan Jumalan teko ja tämän armon vastaanottaminen riippuu vain uskosta. (Ryökäs 2005, 152, 154, 156, 160, 165–168.)

Luterilaisuudessa sakramentteja on vain kaksi: kaste ja ehtoollinen. Kaste poistaa perisynnin syyllisyyden, muttei synnin seurauksena tulevaa pahaa taipumusta. Ehtoollinen on luterilaisille yhteysateria ja kiitosuhri, mutta ei sovitusuhri. Kirkon ulkopuoliset eivät saa osallistua ehtoolliseen, eikä toisaalta pappi saa suorittaa sitä yksin, sillä sen kuuluu olla yhteinen ateria. Kristus on luterilaisten mukaan läsnä ehtoollisella, kuten kaikkialla muuallakin. Transsubstantiaatio-oppia ei aivan vastusteta, mutta sen sijaan painotetaan leivän ja viinin kaksoisluonnetta. (Ryökäs 2005, 171–172.)

Karttunen selittää, että luterilaisuudessa konfirmaatio poistettiin sakramenteista ja siinä on painotettu Lutherista lähtien konfirmaation roolia kasteopetuksena. Tässä opetuksessa valmistetaan seurakunnan jäseniä ehtoolliselle, jotta se osattaisiin nauttia sen asianmukaisen arvon mukaisesti. Ilman perustietoja uskonnosta ei ymmärrys riittäisi tähän. Konfirmaatio

toimii myös yhteisöllisenä siirtymäriittinä, mikä lienee erityisesti tarpeen yhteisössä, joka harjoittaa lapsikastetta. Rippikoulu on Suomen evankelisluterilaisessa kirkossa erittäin keskeinen osa kasteopetusta ja samalla suomalaisen luterilaisuuden erityispiirre. Suomessa se on toiminut myös esikuvana muille kirkkokunnille (ja myös uskonnottomille Prometheus-leirin muodossa). (Karttunen 2020, 97–99, 108–109.)

Luterilaisuudessa ihmisen omalle järjelle annetaan arvoa, esimerkiksi eettisissä kysymyksissä. Luterilaisuuden kahden regimentin opin mukaan maallisen vallan tulee olla irrallaan kirkollisesta niissä asioissa, joilla ei ole pelastumisen kannalta merkitystä. (Ryökäs 2005, 173–174.)

Kirjallisuus

Karttunen, Tomi 2020. Mitä on luterilaisuus? Kirkko, teologia ja yhteiskunta. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 62. Tampere: KTK.

Katolisen kirkon katekismus: <https://katolinen.fi/katolisen-kirkon-katekismus/>

Komulainen, Jyri 2005. “Katolinen kirkko”, teoksessa Metso, Pekka & Esko Ryökäs (toim.) 2005. *Kirkkotiedon kirja*. Helsinki: Kirjapaja, s. 31–95.

Louth, Andrew 2014. *Introducing Eastern Orthodox Theology*. Downers Grove: IVP Academics. [Digitaalinen versio.]

Metso, Pekka 2005. “Ortodoksinen kirkko ja orientaaliset ortodoksiset kirkot”, teoksessa Metso, Pekka & Esko Ryökäs (toim.) 2005. *Kirkkotiedon kirja*. Helsinki: Kirjapaja, s. 97–149.

Pomplun, Trent 2008. “Mary”, teoksessa Buckley, James J. & Frederick C. Bauerschmidt & Trent Pomplun 2008. *The Blackwell Companion to Catholicism*. Hoboken: Wiley, s. 312–325. [Digitaalinen versio.]

Ryökäs, Esko 2005. “Luterilaiset kirkot”, teoksessa Metso, Pekka & Esko Ryökäs (toim.) 2005. *Kirkkotiedon kirja*. Helsinki: Kirjapaja, s. 151–195.

Sullivan, Francis A. “The Holy See”, teoksessa Buckley, James J. & Frederick C. Bauerschmidt & Trent Pomplun 2008. *The Blackwell Companion to Catholicism*. Hoboken: Wiley, s. 418–431. [Digitaalinen versio.]

Wood, Susan K. 2008. “The Liturgy and Sacraments”, teoksessa Buckley, James J. & Frederick C. Bauerschmidt & Trent Pomplun 2008. *The Blackwell Companion to Catholicism*. Hoboken: Wiley, s. 340–353. [Digitaalinen versio.]

Tehtävä 4: Luterilainen jumalanpalvelus ja kirkkovuosi

Valitsin analysoitavakseni Kiimingin kirkossa Sunnuntaina 30.1.2022 klo 10 pidetyn messun (<https://www.virtuaalikirkko.fi/kirkko/kiimingin-kirkko/2022-01-30-hvzy6g6ff6>), Kyseessä oli rippikoulusunnuntai. Koska kyseessä on perinteinen videotallenne (eikä 360 asteinen tallenne), en voinut katsella haluamiani asioita vaan jouduin tyytymään siihen, mitä oli ohjaaja tai kuvaaja oli päättänyt kuvata.

Heti alkuun kiinnitin huomioni siihen, että alttarin molemmilla puolilla oli vanhanaikaisen heijastavat kynttilätelineet, joissa paloi kynttilät. Myös alttarilla oli kynttilöitä. Messun toimittajaa varten puhujakorokkeella (tämä ei siis ole saarnatuoli, joka kohosi sivummalta selvästi yleisön yläpuolelle) oli kuitenkin kunnollinen lukulamppu. Nykyään kynttilöiden käyttö ei oikein ole millään teknisellä seikalla perusteltavissa, mutta alttarilla krusifiksin molemmiin puolin kuuluu jumalanpalveluksen oppaan mukaan olla nimenomaan kynttilät (Kirkkohallitus 2009, 22). Krusifiksi oli kovin pieni ja ilmeisesti tehty vaaleasta puusta. Siis melko halpa, eikä kovin näyttävä tai mitenkään silmäänpiستävä. Katolisissa kirkkoissa olen nähnyt paljon hienompia, esimerkiksi kullattuja krusifikseja, mutta niukkuus (tai nuukuus) onkin aivan selvä protestanttinen piirre. Jonkinlaisia seinämaalauksia alttarin takana seinässä

näytti olevan, valkoiseksi maalattuun hirsiseinään suoraan maalattuna, mikä minusta vaikutti erikoiselta. Puhujakorokkeen lähettyvillä oli ainoana koristeena kukka-asetelma. Kirkon Jumalanpalvelusoppaassa on toki ohjeistus kukistakin, joita saa olla alttarillakin. Niiden on tarkoitus olla oikeita leikkokukkia, jotta ne voivat antaa elämänsä alttarilla ja näin muistuttaa uhrista ja elämän hauraudesta. Ohjeessa ei suoraan määrätä käyttämään tiettyjä kukkalajeja, mutta kerrotaan kuitenkin, mitä kukkia milloinkin on perinteisesti ollut tapana käyttää. (Kirkkohallitus 2009, 67–68.) Messun toimittavalla papilla oli vihreä stola, joka symboloi kasvua, elämää ja toivoa (Wikipedia: Stola). Papilla ja avustajalla, joka saattaa myös olla pappi, oli valkoiset päällysvaatteet, ilmeisesti messukasukka ja alba. Kasukka ilmaisee kantajansa edustavan Kristusta ja alba on yleinen messussa käytettävä juhlavaate. Stolalle, alballe ja vyölle on esitetty perusteluksi Raamatun kohdat. (Kirkkohallitus 2009, 80–81.)

Jumalanpalvelusoppaassa neuvotaan muista kirkkotekstiileistäkin, joista silmiinpistävimpiä olivat tässä messussa vihreät liinat, joita koristi kultainen “XP”-kuvio. Ohjeessa kerrotaan tarkemmin myös valkoisten alttarivaatteiden eli pöytäliinojen käytöstä alttarin peittämisessä. Liturginen väri, tässä tapauksessa siis kasvun ja elämänvoiman symbolina vihreä, jota tietyissä muissa tekstiileissä kuuluu käyttää, kerrotaan myös oppaassa. Niille ei kuitenkaan anneta teologista perustelua, vaan kyse on perinteestä. (Kirkkohallitus 2009, 69.)

Onneksi kameraa käännettiin ja pääsin näkemään kirkon sisätilaa enemmänkin. Protestanttiseen tyyliin seinät olivat yksinkertaisen valkoiset, eikä koristelua kovin paljon muutenkaan ollut. Ovet oli tehty jossain määrin koristeellisiksi ja maalattu värikkäästi. Valtava 13 kynttilän kynttelikkö (ei sytytetty) seiso i seinän vieressä ja ikkunat olivat rakenteeltaan melko hienot, vaikkei niissä sentään ollut mosaiikkia tai muuta sellaista. Vihreäksi maalatut perinteiset kirkon penkit täyttivät pieneltä näyttävän sisätilan. Vaikka kirkko ei siis ole erityisen koristeellinen, se ei ole täysin vailla hillittyä koristelua ja onkin näin linjassa muiden luterilaisten kirkkojen kanssa, sikäli kuin muistikuvani niistä pitävät paikkansa.

Kameran kääntyminen takaisin pappiin paljasti melko terävillä väreillä, sinisellä ja punaisella, koristellun saarnatuolin, sekä sen takaa symbolisen Auringon, jonka keskellä oli kirjoitettuna hepreaksi Jahve. Jonkinlainen tiimalaseista tehty rakennelma myös ilmeisesti roikkui katosta samaan tapaan kuin joissain vanhoissa kirkoissa votiivilaivat. Saarnatuoliin johtavaan portaikkoon oli tehty oviaukko, jonka oletan symboloivan taivaan portteja.

Saarnatuolin vieressä seisoj erikoinen lehtipuuta esittävä puuveistos. Tähän puuhun ripustettiin vihreitä papereita, kuin omenoita tai ehkä lehtiä, kun kastettujen lasten nimiä luettiin ääneen. Tälle ei liene mitään teologista perustetta.

Saarnan aikana saarnastuolin kirjatelineen molemmin puolin paloi kynttilät samaan tapaan kuin alttarilla. Kynttilän valo voi symboloida Kristukseen tai Jumalaan liitettyä valoa (kuten edellä mainittu Aurinkokin) sähkölamppua selvemmin. Se voi myös olla jonkun mielestä esteettisesti miellyttävämpi tai sitten niitä käytetään vain tottumuksen ja perinteen takia.

Ehtoollisen alkaessa näin yksinkertaiset, ilmeisesti teräksiset astiat, joista ne tarjoiltiin. Eleettömyys ja pröystäilemättömyys olivat linjassa yleisen luterilaisen tyylin kanssa, eivätkä vetäneet puoleensa huomiota, mikä lienee tarkoituskin. Kuten koko rakennuskin sisustuksineen, ne olivat kuitenkin sen verran hienoja, eivätkä aivan tavanomaisia, että ne ilmaisivat tilan erityistaluonnetta. Jumalanpalvelusoppaan mukaan kirkkorakennus onkin Jumalalle pyhitetty huone, joka rakentuu alttarin ympärille ja jota saa käyttää vain sen pyhyyteen sopiviin tarkoituksiin (Kirkkohallitus 2009, 65). Oppaassa opastetaan aika tarkasti, minkälainen tilan tulee olla.

Messun aikana eri henkilöt käyttivät tilaa eri asioihin. Esimerkiksi pappi luki välillä puhujakorokkeen takaa, välillä astui (tässä tapauksessa virtuaalisen) yleisön eteen puhumaan ja taas eri vaiheessa liikkui alttarin ympärillä. Jumalanpalvelusoppaan mukaan papin tulee olla kohti alttaria toimittaessaan Jumalanpalvelusta ja kääntyä yleisöä kohti vain puhutellessaan nimenomaisesti seurakuntaa (Kirkkohallitus 2009, 66). Tämä formaalisuus hieman väheni tässä tapauksessa, koska alttarin taakse oli jätetty riittävästi tilaa ennen seinää, joten pappi saattoi näin olla yhtä aikaa sekä alttaria että seurakuntaa kohti. Saarna luettiin ylhäältä saarnatuolista, mikä kai symboloi viestin väitettyä jumalallista lähdettä. Alttaria ympäröi alttarikaide erottamassa pyhimmän alueen muusta kirkkotilasta. Alttarin päällä olevien esineiden järjestyskin on määrätty Jumalanpalveluksen oppaassa (Kirkkohallitus 2009, 22). Musiikkia ja laulua esittämässä oli kanttorin lisäksi neljän hengen ryhmä, joka pysyi koko messun ajan samassa paikassa hieman sivussa tilan keskilinjasta. Osittain tämä johtunee kuvaamisen ja äänen tallentamisen vaatimuksista, mutta luulen näin tehtävän myös ”normaalioloissa”. Näin esittäjät toimivat lähinnä säestävässä roolissa, eikä heistä tule esityksen keskipiste. Koska ei ole kyse konsertista, vaan tarkoitus on ylistää Jumalaa, tämä on melko toimiva ratkaisu. Se voi kuitenkin myös saada aikaan luterilaisille

jumalanpalveluksille tyypillisen etäännyttävän tunnelman, jossa seurakuntalaiset ovat vain sivusta seuraamassa tylsää rituaalia sen sijaan, että olisivat enemmän osallistuvassa roolissa. Tai ehkä tämä on vain oma kokemukseni, mutta edes uskovaiset tuttuni eivät ole kehuneet tavallisen kirkon tunnelmaa, vaan paremminkin sanoneet sitä aika kuolleeksi. Siitä puuttuu yhteinen läsnäolon, välittömyyden ja yhdessä elämisen kokemus. Kirkon oppaassa jopa kerrotaan, että “[k]irkon historiassa on aikoja, jolloin seurakunta on ollut vaarassa jäädä papin toimittaman palveluksen passiiviseksi seuraajaksi,” kun sen pitäisi olla liturgian varsinainen toimija (Kirkkohallitus 2009, 72). Pahasti pelkään, että asialle ei ole osattu tai haluttu tehdä korjausta.

Jumalanpalveluksen oppaan mukaan ennen jumalanpalveluksen alkua kuuluu rauhoittua vähintään 15 minuuttia (Kirkkohallitus 2009, 1), mutta ilmeisesti tästä vaatimuksesta ei katsottu tarpeelliseksi pitää kiinni tässä virtuaalisessa versiossa. Muut messun osat, eli johdanto, sana, ehtoollinen ja päätös suoritettiin nähdäkseni muuten tavanomaisesti, paitsi että tässä tapauksessa lähinnä virtuaalisesti. Ehtoollisen nauttivat siis pappi ja hänen avustajansa tarjoillen toisilleen, virtuaaliyleisö sai tyytyä seuraamaan. Minun on vaikea nähdä, miten ehtoollisen vastaanottajan alistuva asento polvistuneena tarjoilijan edessä, tai ylipäätään tarjoiltu ateria, olisivat varsinaisesti teologisesti perusteltuja. Kyseessähän pitäisi olla muistoateria, enkä pidä pientä keksiä aivan ateriana. Sen pitäisi myös olla yhteisöllinen. Jo kirkon oppaan nimessäkin mainitaan ilo, mikä on kyllä aika vähissä missään kohtaa messua. Lähinnä sitä tavoittelevat yleensä ja tässäkin tapauksessa orkesterin jäsenet musisoidessaan, mutta se vaikuttaa aina teennäiseltä. Näkemieni tv-dokumenttien perusteella amerikkalaisissa “mustien” kirkoissa ja afrikkalaisissa kirkoissa tunnelma vaikuttaa paljon aidommin iloiselta ja yhteys osallistujien kesken myös paljon välittömämmältä. Suomalainen kulttuuri saattaa saada aikaan sen jäykkyyden, joka Suomen evankelis-luterilaisen kirkon messussa tälläkin kertaa oli havaittavissa. Siksi vaikuttaa erityisen paradoksaaliselta ja huvittavalta, että puhutaan ilosta ikäänkuin vaatimuksena.

Kirjallisuus

Kirkkohallitus 2009. *Palvelkaa Herraa Ilolla: Jumalanpalveluksen opas*. 3. painos.

Wikipedia: Stola (liturgia). https://fi.wikipedia.org/wiki/Stola_%28liturgia%29. [Katsottu 2022-02-02.]

Tehtävä 5: Evankelis-luterilaisen kirkon organisaatio

Kuten missä tahansa organisaatiossa, myös Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa hallinto ja talous ovat merkittävässä osassa, sillä ilman niitä ei ole helppoa järjestää mitään muuta toimintaa. Kirkolla on vielä toistaiseksi julkisoikeudellinen asema ja oikeus kerätä kirkollisveroa. Lisäksi valtio myöntää kirkolle huomattavan paljon rahoitusta mm. hautaustoimen järjestämiseen ja vanhojen, kulttuurillisesti arvokkaiden kirkkojen ylläpitoon. Kirkon ja valtion kiinteästä yhteydestä kertoo erityisen paljon se, että se mainitaan Suomen perustuslaissa (76 §), jossa määrätään kirkkolain säätämisestä. Kirkkolaki säätää kirkon järjestysmuodon ja tunnustuksen, eli kirkko ei voi radikaalisti muuttaa opetustaan ilman kirkkolain ja mahdollisesti jopa Suomen perustuslain muutosta. Suomen hallitus ei voi myöskään tehdä uutta kirkkolakia, vaan ainoastaan käsitellä kirkolliskokouksen hallitukselle tekemän esityksen. Kirkolliskokous antaa kirkkojärjestyksestä asetuksen, jossa määrätään kirkon hallinnosta ja toiminnasta. Tätä eduskunta ei edes käsittele, eli siinä kirkko on valtiosta erillään. Kirkolliskokous myös päättää seurakuntavaalien järjestämisestä, kirkkoherran vaaleista, kirkolliskokousedustajien, hiippakuntavaltuuston jäsenten, piispan ja tuomiokapitulin pappisasessorin vaaleista. Se myös tekee kirkollisverosta esityksen maan hallitukselle. Jos eduskunta on säätämässä lakia koskien kirkkoa tai sen suhteita muihin uskonnollisiin yhteisöihin, kirkolta on pyydetty lausunto asiasta. Kirkon on hallinnossaan noudatettava useita lakeja koskien viranomaistoimintaa (koska kirkolla on virkamiehiä ja kirkko on ikäänkuin viranomaistoimija), sekä tasa-arvosta ja yhdenvertaisuudesta. (Anetjärvi 2018, s. 99–103.)

Kirkon jäsenet kuuluvat aina johonkin seurakuntaan ja seurakunnat noudattavat kuntajakoa. On myös seurakuntayhtymiä. Esimerkiksi kotikaupungissani Tampereella on viisi evankelis-luterilaista seurakuntaa, joilla kaikilla on oma kirkkoherransa ja jotka ovat

toiminnallisesti itsenäisiä yksiköitä (Tampereen seurakuntayhtymä). Esimerkiksi kielellisellä perusteella samassa kunnassa voi olla useampi seurakunta. Seurakuntien kuuluu hoitaa toimintaansa ja talouttaan itsenäisesti. Seurakunnan tai seurakuntayhtymän ylin päättävä elin on oma tai yhteinen kirkkovaltuusto, jonka jäsenet äänioikeutetut seurakuntalaiset valitsevat seurakuntavaaleissa. Toimeenpanovaltaa käyttää kirkkoneuvosto, joka valmistelee valtuustossa käsiteltävät asiat ja johtaa seurakunnan toimintaa. Sen täytyy myös valvoa valtuuston päätösten lainmukaisuutta. Kirkkoneuvostolla voi olla alaisuudessaan jaostoja, toimikuntia, johtokuntia, alueneuvostoja ja kappelineuvostoja tarpeen mukaan. (Anetjärvi 2018, s. 104–105.)

Maa on jaettu kirkollista hallintoa varten hiippakuntiin, joita johtavat piispat. Kirkolliskokous päättää niiden perustamisesta tai lakkauttamisesta. Piispojen tehtävä on valvoa alueidensa seurakuntien toimintaa. Kirkollisvaaleissa valitaan hiippakuntavaltuuston maallikko- ja pappisjäsenet. Hiippakuntavaltuuston tehtävänä on tukea hiippakuntansa ja sen seurakuntien toimintaa, sekä tarpeen mukaan valmistella aloitteita kirkolliskokouksen käsiteltäväksi. Hiippakunnassa on myös tuomiokapituli, joka valvoo seurakuntien hallintoa ja hoitaa yhteyksiä muihin hiippakuntiin ja yhteisöihin. Piispat ovat tuomiokapitulien puheenjohtajia ja henkilöstön ylimpiä esimiehiä. Tuomiokapituli myös päättää hiippakuntien sisäisistä rovastikunnista. Lääninrovastit valitaan seurakuntien kirkkoherroista valvomaan rovastikuntansa toimintaa ja auttamaan sen hallinnossa. (Anetjärvi 2018, s. 106–108.)

Hiippakuntia on Suomessa tällä hetkellä yhdeksän. Turun arkkihiippakunnassa on kaksi piispaa, joista toinen on arkkipiispa; muuten piispoja on vain yksi hiippakuntaa kohti. Arkkipiispa on yksi yhdeksästä piispasta, mutta “ensimmäinen vertaistensa joukossa”. Piispat valitaan piispanvaalissa, jossa ehdolle voivat asettua vain papit. Läheskään kaikki hiippakunnan seurakuntien jäsenet eivät saa siinä äänestää, vaan äänioikeus rajautuu pappeihin, lehtoreihin, sekä kirkkovaltuustojen ja seurakuntaneuvostojen valitsemiin maallikkovalitsijoihin, hiippakunnan kirkolliskokoukseen lähettämiin maallikkoedustajiin, sekä tuomiokapitulien edustajiin. (Kirkon organisaatio.)

Kirkon hallintoa ja taloutta hoitaa kirkkohallitus, joka valmistelee asioita kirkolliskokoukselle ja huolehtii sen päätösten toimeenpanosta. Se myös hoitaa kirkon suhteita valtioon ja muuhun yhteiskuntaan. Se tekee päätöksiä täysistunnoissaan ja ylimmistä viranhaltijoistaan koostuvassa virastokollegiossa. Sen yhteydessä toimii myös kirkon keskusrahasto, joka on

kirkon yhteinen rahasto ja samalla kirkon eläkerahasto. Kirkon työmarkkinalaitos neuvottelee viranhaltijoiden ja työntekijöiden virka- ja työehtosopimuksista. (Anetjärvi 2018, s. 108–110.)

Seurakunnassa päätökset syntyvät demokraattisesti, eli joko yksimielisesti tai äänestyksen tuloksena. Kullakin hallintoelimellä on oma toimivaltansa ja viranhaltijalla tehtävänsä, joiden puitteissa täytyy toimia. Luottamushenkilöt toimivat virkavastuulla ja ovat vastuussa tehdyistä päätöksistä, jos eivät ole niitä vastustaneet. Seurakunnan jäsenille on tiedotettava suunnitteilla olevista asioista, niiden käsittelystä ja ratkaisuksista. (Anetjärvi 2018, s. 110–112, 123.)

Kirkolliskokoukseen osallistuu piispojen ja kenttäpiispan lisäksi 96 edustajaa hiippakunnista. Heistä 64 on maallikoita. Lisäksi osallistuu saamelaiskäräjien edustaja ja valtioneuvoston edustaja. Kirkkohallituksen ja piispojen lisäksi nämä edustajat voivat tehdä esityksiä kokoukselle. Kirkolliskokous kokoontuu Turun kristillisellä opistolla kahdesti vuodessa. Se päättää kirkon opin ja toiminnan keskeisistä linjoista, sekä talousasioista. Puheenjohtajana toimii arkkipiispa. (Kirkolliskokous on kirkon ylin päättävä elin.)

Kaikki kirkolliskokousedustajat kuuluvat johonkin valiokuntaan ja kokoukselle tehtävät esitykset valmistellaan ensin valiokunnissa. Tehdyistä esityksistä käydään ensin lähetekeskustelu täysistunnossa ja vasta tämän jälkeen asia lähetetään valitun valiokunnan valmisteltavaksi. Se käsittelee asiaa kolmena kertana ja antaa lopulta asiasta mietinnön kirkolliskokoukselle, jotta se voi päättää asiasta. Kokous kestää neljä tai viisikin päivää, joten puhutaan istuntoviikosta. Se koostuu valiokuntatyöskentelystä ja täysistunnoista. Lisäksi ohjelmassa on yleensä kyselytunti. (Kirkolliskokous on kirkon päättävä elin.)

Kirkolliskokous on siis päättänyt myös kirkon strategiasta, joka ohjaa kirkon toimintaa vuoteen 2026 asti. Sen nimenä on Ovet auki ja sen keskeiseksi asiaksi painotetaankin, ettei kirkko saa sulkea oviaan keneltäkään, vaan ihmisiä on kutsuttava sisään. (Ovet auki.)

Vuonna 2020 kirkolliskokous valitsi kirkkohallituksen täysistunnon maallikko- ja pappisjäsenet kaudelle 2020–2024. Kokouksessa keskusteltiin edelleen kirkon avioliittokäsityksestä. Kirkkoa jakaa ikävä kyllä vieläkin suhtautuminen samansukupuolisten avioliittoon. Tämä oli jatkoa 2018 alkaneelle keskustelulle, jossa piispainkokousta oli

pyydetty edistämään kunnioittavaa keskustelua asiasta. Nyt esitettiin esimerkiksi arkkipiispan kannattama näkemys kahden avioliittokäsityksen mallista, jossa kirkon mukaan avioliitto on miehen ja naisen välinen asia, mutta papit saavat vihkiä avioliittoon myös samaa sukupuolta olevia pareja. Tämä vaikuttaa piispojen mukaan ainoalta tavalta välttää kirkon jakautuminen kahtia. (Viisi piispaa kommentoi avioliittoa.)

Saman vuoden toisessa kokouksessa puhutti kirkon patriarkalisuus ja kuinka se etäännyttää etenkin nuoria naisia ja voisiko siitä jotenkin päästä eroon. Puhuttiin esimerkiksi joogasta ja muista ei-patriarkalisista hengellisyyden muodoista. Näitä osittain ymmärrettiin, mutta niitä myös vastustettiin sillä perusteella, että kirkon totuusväitteitä itsessään voidaan pitää patriarkalisuutena ja esimerkiksi messun kielenkäyttöön kuuluvat tietyt maskuliiniset ilmaukset, joista ei voi luopua luopumatta samalla osasta kristinuskoa. Kokouksessa puhuttiin myös kirkon jäsenmäärän jatkuvasta laskusta. (Patriarkalisuus karkottaa kirkosta – voiko siitä luopua?)

Viime vuonna pidettiin koronapandemian takia vain yksi kirkolliskokous. Siinä tärkeimpänä asiana oli uskonpuhdistuksen muistopäivän nimen muuttaminen reformaation päiväksi. Oletettavasti tässä on tarkoituksena tavoitella ekumeenisuutta, sillä ”reformaation” konnotaatio on siihen sopivampi kuin ”puhdistuksen”, joka tuo mieleen ajatuksen yhdestä ainoasta oikeasta opista. Tässä uudistuksessa on kyse Evankeliumikirjan muutoksista. Keskustelu sateenkaariliittojen vihkimisestäkin jatkui yhä ja useasta muustakin asiasta keskusteltiin, esimerkiksi rukouselämän vahvistamisesta. Sateenkaariasia vaikuttaa kuitenkin edelleen suurimmalta kiistakysymykseltä, mikä näkyy siinä, että vaikka enemmistö (62 edustajaa) äänesti samaa sukupuolta olevien parien vihkimisen puolesta, hyvin moni (41 edustajaa) oli edelleen sitä vastaan. (Uskonpuhdistuksen muistopäivän nimeksi reformaation päivä.)

Materiaalit ja kirjallisuus

Anetjärvi, Sari 2018. ”Seurakunnan hallinto”. Teoksessa Taru Nieminen & Tytti Pietilä (toim.) *Seurakunnan luottamushenkilön kirja 2019 - 2022*, s. 99–129. Helsinki: Kirjapaja.

Kirkon organisaatio. [<https://evl.fi/tietoa-kirkosta/kirkon-organisaatio> katsottu 2022-02-04.]

Kirkolliskokous on kirkon päättävä elin. [<https://evl.fi/plus/paatoksenteko/kirkolliskokous> katsottu 2022-02-04.]

Ovet auki: Suomen evankelis-luterilaisen kirkon strategia vuoteen 2026. [<https://evl.fi/tietoa-kirkosta/strategiat> katsottu 2022-02-04.]

Tampereen seurakuntayhtymä. [https://tampereenseurakunnat.fi/kirkko_tampereella/seurakuntayhtyma#207d0fce katsottu 2022-02-04.]

Lehtiartikkelit:

Viisi piispaa kommentoi avioliittoa. Kirkolliskokous. Kotimaa 21.8.2020.

Patriarkaalisuus karkottaa kirkosta – voiko siitä luopua? Kirkolliskokous Kotimaa 13.11.2020

Uskonpuhdistuksen muistopäivän nimeksi reformaation päivä. Kirkolliskokous Kotimaa 13.8.2021

Reflektio

En ollut aiemmin perehtynyt teologiaan tällä kurssilla vaaditulla tarkkuudella ja etenkin vanhempien aikojen teologian historia oli varsin mielenkiintoista luettavaa. Vaikka ohjeessa sanottiinkin, ettei mainittua kirjallisuutta kuulu lukea kannesta kanteen, tulin kuinkin tehneeksi juuri niin muutaman teoksen kohdalla ja kurssissa riittikin paljon luettavaa. Minulle oli hieman epäselvää, oliko tarkoitus käyttää kaikkia mainittuja teoksia. Oletin että ei, koska vastaukset olisivat venyneet huomattavasti annetun pituusvaatimuksen yli, jos niiden kaikkien sisältöä olisi pyrkinyt käyttämään.

En ole käynyt jumalanpalveluksessa todella pitkään aikaan, joten taisi olla tarpeenkin seurata sellaista virtuaalisesti. Virtuaalisuutta lukuunottamatta en huomannut siinä eroa muistikuvini.

Kirkon organisaatiostakaan en ollut tiennyt yksityiskohtia aiemmin, joten oli mielenkiintoista perehtyä siihenkin tarkemmin. Olen joskus hieman perehtynyt kirkon huomioimiseen Suomen laissa, mutta esimerkiksi kirkolliskokouksen toiminta oli minulle täysin uutta.

Uusia asioita on mukava opiskella, joten tämä kurssi on ollut antoisa. Olen erityisen kiitollinen, että sain suorittaa tämän itsenäisesti kotona Tampereella, sillä en Turussa järjestettävään lähiopetukseen oikein olisi voinutkaan osallistua.