

TAPAHTUMAN HERRA

Kristuksen läsnäolo ehtoollisessa Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön Zur Lehre und Praxis des Abendmahls -asiakirjassa

Heikki Repo
Ekumeniikan pro gradu -tutkielma
Helmikuu 2012

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion

Teologinen tiedekunta

Laitos – Institution

Teologisen tiedekunnan laitos

Tekijä – Författare

Repo, Heikki Antero

Työn nimi – Arbetets titel

Tapahtuman Herra. Kristuksen läsnäolo ehtoollisessa Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön Zur Lehre und Praxis des Abendmahls -asiakirjassa

Oppiaine – Läroämne

Ekumeniikka

Työn laji – Arbetets art

Pro gradu -tutkielma

Aika – Datum

Helmikuu 2012

Sivumäärä – Sidoantal

67

Tiivistelmä – Referat

Vuosina 1989–1993 Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisö (EPKY) jatkoi sisäistä ehtoollisteologista keskusteluaan. Tämän keskustelun tuloksena syntyi asiakirja Zur Lehre und Praxis des Abendmahls (ZLPA), joka hyväksyttiin kirkkoyhteisön yleiskokouksessa Wienissä vuonna 1994. Asiakirja on viimeisin ehtoollista käsittelevä teksti EPKY:ltä.

Tämän pro gradu -tutkielman tavoitteena on selvittää asiakirjan käsitys Kristuksen läsnäolon tavasta ehtoollisessa. Tehtävän toteuttamiseksi tutkielma tarkastelee ZLPA:n teologisia taustoja valmisteluasiakirjojen valossa ja tarkastelee asiakirjaa lyhyesti myös suhteessa viimeisimpään ekumeeniseen luterilais-reformoituun keskusteluun ehtoollisesta.

Valmisteluasiakirjoissa hajonta ehtoollista koskevissa käsityksissä näkyy etenkin liturgisissa seikoissa. Luterilaisten esitelmissä on piirteitä, jotka viestivät käsitystä Kristuksen ruumiillisesta läsnäolosta ehtoollisessa sekä asetussanojen ymmärtämistä konsekraationa. Reformoitujen kirkkojen liturgiaa kuvaavissa esitelmissä asetussanat eivät saa vastaavaa painotusta.

Tarkasteltaessa ZLPA:n käsitystä Kristuksen läsnäolosta kolmen eri osa-alueen (Kristuksen ruumiin ja leivän suhde, manducatio impiorum ja liturgian ja käytännön ohjeet) kautta näyttää siltä, ettei ZLPA tue käsitystä Kristuksen ruumiillisesta läsnäolosta leivässä ja viinissä, joskaan se ei sitä suoraan torju. Kristuksen läsnäolo sijoitetaan sen sijaan ehtoollisen tapahtumaan. Leuenbergin konkordian kristologiasta käsin ilmenee, että Kristus on kuitenkin kokonaisuutena ylösnousseena vapahtajana läsnä Pyhän Hengen kautta. Asiakirjan sisäinen logiikka näyttäisi siten tukevan käsitystä, jonka mukaan Kristus on koko persoonansa puolesta läsnä ehtoollisen tapahtumassa, mutta ei kuitenkaan ruumiillisesti.

ZLPA näyttäytyy Arnoldshainin ehtoollisteesejä eksplikoivana asiakirjana. Samalla se ei kuitenkaan yhtä eksplisiittisesti kiellä konsekraatioteologiaa tai substanssijattelua kuin Arnoldshainin teesit. Näin ollen on mahdollista tulkita ZLPA:n toisaalta jättävän tilaa luterilaiselle käsitykselle Kristuksen ruumiillisesta läsnäolosta ehtoollisaineissa, joskin asiakirjan sisäisen logiikan näkökulmasta luterilaista tulkintaa on vaikea sovittaa yhteen sen kanssa.

Kaikki tulokset yhteen kerättynä näyttää siltä, että on mahdollista piirtää selkeä kaari valmisteluasiakirjoista lopulliseen Zur Lehre und Praxis des Abendmahls -asiakirjaan Kristuksen läsnäolon osalta. Aktualismi ja personalismi näkyvät lopullisessa asiakirjassa. Vaikka ZLPA:ssa ei oteta avoimen kielteistä kantaa Kristuksen ruumiilliseen läsnäoloon elementeissä, asiakirjan sisäinen logiikka sisältää paljon samaa ajattelua kuin joissakin valmisteluasiakirjoissa. Asiakirjassa eivät näy ne luterilaiset Kristuksen läsnäoloon ja liturgiaan liittyvät painotukset, jotka ovat läsnä valmisteluasiakirjoissa. Niiden sijasta liturgisissa seikoissa tuodaan esille vain minimaalinen yksimielisyys siitä, mikä on välttämätöntä ja toisaalta, mikä on protestanttisesta konsensuksesta käsin hyväksyttävissä. Tämä minimikonsensusajattelu näkyy halki asiakirjan ja se palautuu käsitykseen Kristuksesta, joka on läsnä ehtoollistapahtumassa seurakunnan Herrana.

Avainsanat – Nyckelord

Luterilaisuus, reformoidut kirkot, ehtoollinen, ekumenia

Säilytyspaikka – Förvaringställe

Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia

Muita tietoja

Sisältö

1 Johdanto	2
1.1 Tutkimuksen tavoite	2
1.2 Tutkimuksen metodi ja lähteet	3
1.3 Aiempi tutkimus	4
2 Luterilais-reformoitu ekumenia 1900-luvulla	6
2.1 Arnoldshainin teesit	6
2.2 Leuenbergin konkordia	9
3 Valmisteluasiakirjat	11
3.1 Taustaa	11
3.2 Kirkkojen liturgiset käytännöt	13
3.3 Kirkkojen teologia valmisteluasiakirjoissa	16
3.4 Winklerin esitelmä	19
3.5 Filipin esitelmä	21
3.6 Eßerin esitelmä	25
4 Zur Lehre und Praxis des Abendmahls	30
4.1 Asiakirjan rakenne	30
4.2 Läsnaolon tapaan liittyvä ongelma	31
4.3 Kristuksen ruumiin ja ehtoollisleivän välinen suhde	32
4.4 Ehtoollisen kelvoton nauttiminen	36
4.5 Liturgia ja käytäntö	38
4.6 Persoonan hengellinen läsnäolo	40
5 Filosofia ja ekskurssi	45
5.1 Uskonnonfilosofisia teemoja	45
5.1.1 Personalismi	45
5.1.2 Aktualismi	48
5.2 Ekskurssi: luterilais-reformoidun ehtoollisteologian seuraavat askeleet	51
5.2.1 Kaksi tulkintaa tapahtumallisesta läsnäolosta: tunnus- tus vai protestanttisen ehtoollisteologian raamit?	51
5.2.2 Hunsingerin ehtoollisteologinen ehdotus	53
5.2.3 Hunsingerin ehdotus ZLPA:n valossa	58
6 Johtopäätökset	60
7 Lyhenteet	62
8 Lähteet	63
8.1 Painamattomat lähteet	63
8.2 Painetut lähteet	63
9 Kirjallisuus	64

1 Johdanto

1.1 Tutkimuksen tavoite

Julkisessa keskustelussa on vuoden 2009 ja kevään 2010 aikana jälleen käsitelty Suomen evankelis-luterilaisen kirkon (SELK) mahdollista jäsenyyttä Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisössä (EPKY). Jotkut teologit ovat argumentoineet jäsenyyden puolesta ja pyrkineet osoittamaan sen olevan perusteltua, tarpeellista ja vailla teologisia esteitä – myös kirkkoyhteisön ja alkuperäisen Leuenbergin konkordian (LK) edustaman ehtoolliskäsityksen osalta.¹

Leuenbergin konkordian luonnosvaiheessa Suomen evankelisluterilaisen kirkon työryhmä asetettiin tutkimaan luonnosta ja sen mahdollisia ongelma-kohtia. Työryhmän huolellisen tutkimuksen lopputulos oli, että konkordia-luonnos sisälsi useita vakavia teologisia puutteita ja ettei ilman osoitettujen puutteiden korjaamista Suomen evankelisluterilainen kirkko voisi allekirjoittaa konkordiaa.² Yksi osa konkordialuonnoksessa havaittuja puutteita oli sen ehtoollista käsittelevä osuus, joka jäi muistion mukaan liian avoimeksi ja epäselväksi kirkollisen yhteyden rakentamiseksi.³ Suomen evankelisluterilainen kirkko ei allekirjoittanut Leuenbergin konkordiaa.

Vaikka konkordiassa yksimielisyyden evankeliumin ymmärtämisessä ja sakramenttien toimittamisessa katsottiin riittävän kirkollisen yhteyden luomiseksi, allekirjoittaneet kirkot sitoutuivat jatkamaan teologista työskentelyä laajemman yksimielisyyden saavuttamiseksi. Tämän työskentelyn tuloksena on syntynyt useita teologisia asiakirjoja, jotka kirkkoyhteisön yleiskokous on hyväksynyt. Sitovuudeltaan asiakirjat eivät kuitenkaan rinnastu Leuenbergin konkordiaan, koska EPKY:n jäsenkirkkojen päättävät elimet eivät ole niitä allekirjoittaneet. Asiakirjojen asemasta ei kuitenkaan ole yksimielistä tulkintaa.⁴

Vuosina 1989–1993 Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisö jatkoi sisäistä ehtoollisteologista keskusteluaan. Tämän keskustelun tuloksena syntyi asiakirja *Zur Lehre und Praxis des Abendmahls* (ZLPA), joka hyväksyttiin kirkkoyhteisön yleiskokouksessa Wienissä vuonna 1994. Asiakirja on 10-sivuinen ja se pyrkii eksplikoimaan kirkkoyhteisön Leuenbergin konkordiassa julki-

¹ Ks. Aejmelaeus 2009, 493–497. Vrt. Karttunen 2009, 320–334.

² Kiviranta 1973, 33.

³ Kiviranta 1973, 32.

⁴ Ongelma käy hyvin ilmi Norjan kirkon liittymisprosessista. Leuenbergin konkordian allekirjoittamisen yhteydessä Norjan kirkko ilmaisi, ettei se voi puoltaa EPKY:n teologisessa työskentelyssä syntyneitä kirkko-opillisia lausuntoja piispuudesta ja uusien protestanttisten synodaalisten rakenteiden luomisesta Eurooppaan. Norjan kirkon päätös ilmaisee asiakirjojen ambivalenttia asemaa: ne toisaalta ovat osa Leuenbergin kirkkoyhteisön jatkuvaa teologista työskentelyä kohti syvempää yhteisymmärrystä, mutta niiden torjuminen ei ole kuitenkaan este jäsenyydelle. SPCN, 4–5.

lausumaa yhteistä käsitystä ehtoollisesta.⁵ Asiakirja on viimeisin ehtoollista käsittelevä teksti EPKY:ltä.

Asiakirjaa ei ole aiemmin tutkittu Suomessa. Sen tutkiminen on kuitenkin selvästi tarpeen kirkkoyhteisön ja Leuenbergin konkordian ehtoolliskäsityksen tarkemmaksi selvittämiseksi. Tarkemman kuvan luomisen lisäksi tutkimus voi palvella kirkollista keskustelua kirkkoyhteisöön liittymisen opillisista edellytyksistä.

Luterilais-reformoiduissa ehtoollista käsittelevissä ekumeenisissa keskusteluissa keskeisin ongelmavyöhyke on yleensä liittynyt Kristuksen läsnäolon tapaan. Koska kysymys on edelleen relevantti ja merkityksellinen ekumeenisissa neuvotteluissa sen luterilaisiin tunnustuskirjoihin liittyvän vahvan siteen vuoksi ja etenkin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ekumeenisissa suhteissa⁶, on aihetta tarpeen tarkastella.

Tämän pro gradu -tutkielman tutkimustehtävä on selvittää ZLPA:n käsitys Kristuksen läsnäolon tavasta ehtoollisessa. Tehtävän toteuttamiseksi tämä tutkielma tarkastelee myös ZLPA:n teologisia taustoja valmisteluasiakirjojen valossa ja tarkastelee asiakirjaa lyhyesti myös suhteessa viimeisimpään ekumeeniseen luterilais-reformoituun keskusteluun ehtoollisesta.

1.2 Tutkimuksen metodi ja lähteet

Tutkimuksen metodi on systemaattinen analyysi, jonka kohteena on Zur Lehre und Praxis des Abendmahls -asiakirja sekä sen valmisteluprosessin yhteydessä pidetyt esitelmät. Myös Leuenbergin konkordia on analyysin kohteena niiltä osin kuin se on muun analyysin yhteydessä perusteltua. Koska ZLPA:sta yli puolet on käytännön kysymyksiin keskittyvää aineistoa, tarkastellaan myös käytäntöä koskevia kysymyksiä oppia ilmentävinä seikkoina. Tämä lähestymistapa koskee ZLPA:n lisäksi myös valmisteluasiakirjoja, joista suurin osa on jäsenkirkkojen ehtoolliskäytäntöjä kuvaavia esitelmiä.

Edellä kuvatun perusteella on selvää, että tutkimuksen kohteena ovat luterilaisiin ja reformoituihin ehtoolliskäsityksiin toistuvasti viittaavat tekstit. Siitä huolimatta tämä tutkimus ei kuitenkaan pyri luomaan laajaa ja kokonaisvaltaista katsausta protestanttisen reformaation ehtoollisteologisiin positioihin. Reformaattoreiden teksteihin ja kirkollisiin tunnustuksiin viitataan analyysin yhteydessä vain sikäli kuin se on tarpeen. Tutkimuksen keskiössä on moderni 1900- ja 2000-lukujen teologia, jota tosin pyritään peilaamaan klassisiin ehtoollisteologisiin käsityksiin.

⁵ ZLPA, 17–19.

⁶ Vrt. esimerkiksi Kirkkohallituksen esitys 8/2009 kirkolliskokoukselle Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen metodistikirkkojen välisestä sopimuksesta, kohta 2.2. (c), ”Ehtoollisen reaalipreesens”.

Tutkimus alkaa historiallisella taustaluvulla, jossa luodaan katsaus ZLPA:ta edeltäviin ehtoollista käsitteleviin keskeisiin luterilais-reformoituihin ekumeenisiin asiakirjoihin 1900-luvulla. Kolmannessa luvussa tarkastellaan ZLPA:n valmisteluprosessin yhteydessä pidettyjä esitelmiä. Neljännessä luvussa tutkitaan itse asiakirjaa ja tarkastellaan sen teologisia yhteyksiä kolmannessa luvussa esiteltyihin valmisteluasiakirjoihin. Viidennessä luvussa tarkastellaan valmisteluasiakirjoissa ja ZLPA:ssa vaikuttavia keskeisiä filosofisia linjoja ja pyritään suhteuttamaan tarkasteltuja tekstejä laajempaan teologiseen kontekstiinsa.

Viidennen luvun loppuun tehdään vielä lyhyt ekskurssi amerikkalaisen reformoidun teologin George Hunsingerin vuonna 2008 antamaan ekumeeniseen ehtoollisteologiseen ehdotukseen. Kyseessä on ehdotus, joka ei suoraan liity EPKY:n teologiaan tai ZLPA:n teologiaan. Tätä taustaa vasten Hunsingerin ehdotus luo mielenkiintoisen mahdollisuuden peilata kahta erilaisista lähtökohdista etenevää ekumeenista ehtoollisteologista ratkaisua keskenään: Hunsingerin ehdotusta ja ZLPA:ta.

Kuudennessa luvussa vedän tutkimuksen johtopäätökset yhteen.

1.3 Aiempi tutkimus

Zur Lehre und Praxis des Abendmahls -asiakirjaa ei ole aiemmin tutkittu Suomessa. Sen sijaan Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön ehtoollisteologiaa Leuenbergin konkordiassa on tutkittu. Todennäköisesti kattavin suomenkielinen esitys aiheesta on Erkki Taivaisen pro gradu -tutkielma *Leuenbergin konkordian ehtoollisoppi* vuodelta 1977.

Taivainen tarkastelee tutkielmassaan Leuenbergin konkordian ehtoollisoppia sekä metodisesta että sisällöllisestä näkökulmasta. Tutkimuksen rungon muodostaa seikkaperäinen katsaus luterilaisten ja reformoitujen väliseen ehtoollisteologiseen keskusteluun Saksassa ja Leuenbergin konkordian syntymisen yhteydessä. Tutkielma käy läpi reformaatioajan keskustelun, Preussin unionin, Hallen tunnustussynodin, EKD:n ehtoolliskomission sekä Arnoldshainin ehtoollistesit ja Bad Schauenburgin neuvottelut. Leuenbergin konkordian osalta tarkastellaan konkordian alkuasetelmia, esikonkordiaa, konkordialuonosta sekä lopullista konkordiaa. Tutkielmansa loppuun Taivainen nostaa esille yksittäisiä seikkoja ehtoollisteologiasta.⁷

Taivaisen teesin mukaan Leuenbergin konkordian ehtoollista käsittelevän osion metodi ei ole sama kuin muun asiakirjan. Leuenbergin konkordiassa keskeisenä metodina on niin kutsuttu proleptinen eli ennakoiva oppikonsensus. Ennakoiva oppikonsensus tarkoittaa käytännössä, että kirkot tulkitsevat toistensa olevan yksimieliset vanhurskauttamisen tapahtumasta ja että tämä

⁷ Taivainen 1977, I–VI.

yksimielisyys nähdään riittäväksi perustaksi kirkollisen yhteyden luomiselle. Sen sijaan yksimielisyys jumalanpalveluksen muodoista tai teologisesti muotoillusta opista ei ole tarpeen. Esimerkiksi kristologia ja ehtoollisoppi ovat näin ollen toissijaisia ja niistä on jo ennakoivasti olemassa konsensus. Jäljelle jäävät opilliset erimielisyydet pyritään poistamaan jatkuvan oppikeskustelun kautta. Ehtoollisen osalta tämä tarkoittaa sitä, että sakramentin jakamisesta vanhurskauttamisen tapahtumana edellytetään konsensusta. Sen sijaan sakramentin sisällöstä ja opillisesta muotoilusta ei edellytetä konsensusta.⁸

Vaikka ennakoiva oppikonsensus hallitsee ensimmäisiä konkordiaan johtaneita tekstejä, tilanne muuttuu lopullista konkordiaa lähestyttäessä. Taivaisen mukaan lopullisessa konkordiassa ehtoollista koskeva osio on sijoitettu siten, ettei se enää asetu ennakoivan oppikonsensuksen alle. Sen sijaan ehtoollinen on asetettu yksimielisyyttä kuvaavien otsikoiden alle. Ennakoivan oppikonsensuksen sijaan ehtoollisopista muotoillaan minimikonsensus, johon allekirjoittavat kirkot velvoitetaan sitoutumaan. Näin ollen ehtoollisen osalta asiakirjassa on Taivaisen käsityksen mukaan palattu Arnoldshainin teesien metodiin sekä käytännössä myös samaisiin teeseihin. Leuenbergin konkordian ehtoollisoppia tulisikin näin ollen lukea niiden valossa.⁹

Tutkielmansa kahdessa viimeisessä luvussa Taivainen tarkastelee konkordian ehtoollisopin ongelmia luterilaisesta näkökulmasta. Taivaisen mukaan Leuenbergin konkordian ehtoollisosio murtaa koko konkordian perustan (*Grund*), koska se muotoilee uuden luterilaisten tunnustusten vastaisen opin ehtoollisesta eikä ilmaise konsensusta.¹⁰ Ongelmakohdista Taivainen puolestaan nostaa esille kaksi päähuomiota: ehtoollisen aktuaalis-pneumaattisen luonteen sekä tapahtumallisen korostuksen. Taivaisen mukaan Kristuksen läsnäolo on konkordian ehtoollisteologiassa luonteeltaan aktuaalis-pneumaattinen personaalipreesens. Käytännössä konkordia palaa Arnoldshainin yksimielisyyteen, jossa kompromissiratkaisuksi luterilaisten ja reformoitujen välillä muodostui personaalipreesens. Siinä Kristus ei ole läsnä ruumiillisesti, mutta ei liioin vain spirituaalisesti. Sen sijaan Kristus on läsnä koko persoonassaan, ja myös Kristuksen *ruumiillisuus* on läsnä hänen persoonassaan. Näin Kristuksen ruumiillisuus on läsnä Pyhässä Hengessä.¹¹

Taivaisen mukaan konkordiassa ehtoollinen sidotaan vahvasti julistukseen, jolloin sen luonne muuntuu sanatapahtumaksi. Ehtoollinen keskittyy tapahtumaan, ateriaan (*Mahl*) jossa Kristus antaa *itsensä* mutta ei ruumistaan tai vertaan. Ateriassa vastaanotetaan Kristuksen persoona. Syömisen ja juomisen teko (*Akt*) on keskeinen yhteydelle Kristukseen, joskin on tälle rinnakkainen.

⁸ Taivainen 1977, 67–74.

⁹ Taivainen 1977, 116–119.

¹⁰ Taivainen 1977, 142–143.

¹¹ Taivainen 1977, 56–58, 120–131.

Konkordiassa ongelmaksi muodostuu Taivaisen mukaan myös se, että käytännössä usko tulee ehdoksi Kristuksen vastaanottamiselle. Konkordian mukaan usko ottaa aterian pelastukseksi, epäusko tuomioksi. Epäuskoiset eivät tällöin vastaanota itse Kristusta, vaikka Kristus konkordian mukaan antaakin itsensä kaikille.¹²

Tämä tutkimus rajautuu Leuenbergin konkordiaa seuraavaan Zur Lehre und Praxis des Abendmahls -asiakirjaan ja sen valmisteluasiakirjojen tarkasteluun. Tutkimuksen yhtenä tavoitteena on peilata asiakirjan ja keskustelun teologista linjaa Taivaisen tutkielman havaintoihin.

2 Luterilais-reformoitu ekumenia 1900-luvulla

2.1 Arnoldshainin teesit

Protestanttisen reformaation jälkeinen konfessionalismin aikakausi johti reformaatioaikaisen opillisen hajaannuksen sementoitumiseen. Luterilaisissa ja reformoiduissa tunnustusteksteissä ilmaistuissa oppituomioissa kirkot torjuivat toistensa ehtoollisteologian erityisesti Kristuksen läsnäoloon liittyvien kysymysten perusteella.

1800-luvulla kansallisen heräämisen myötä ja kirkkopoliittisten syiden johdosta Saksassa syntyi pyrkimyksiä luterilaisten ja reformoitujen kirkkojen yhdistämiselle. Pyrkimykset huipentuivat uuden preussilaisen evankelisen unionikirkon syntyyn samalla vuosisadalla. Preussin unionikirkossa luterilaisten ja reformoitujen välille pyrittiin luomaan yhteys erityisesti käytännön kautta, kunnioittaen molempien kirkollista perinnettä. Opilliset erimielisyydet ja tunnustukset eivät kuitenkaan saaneet jäädä esteeksi yhteydelle.¹³

Ehtoollista koskevaa erimielisyyttä ei saatu ratkaistua Preussin unionikirkossa ennen Hallen tunnustussynodia vuonna 1937. Lopulta perustavaksi yksimielisyydelle muotoutui yhteinen käsitys siitä, mikä on ehtoollisessa keskeisimmässä asemassa. Erimielisyydet koskivat Kristuksen läsnäolon tapaa ja laatua, mutta eivät sitä, että Kristus on ehtoollisen lahja. Koska läsnäolosta asiana itsessään oli olemassa yksimielisyys, erimielisyys läsnäolon tavasta oli mahdollista ohittaa. Keskeistä yksimielisyydessä oli Kristuksen todellinen läsnäolo ehtoollisessa Pyhän Hengen kautta.¹⁴

Toisen maailmansodan jälkeen vuonna 1948 Saksan protestanttiset kirkot perustivat yhdessä useiden maakirkkojen katto-organisaation eli ”Evankelisen kirkon Saksassa” (EKD). Tunnustuksellista identiteettiä ylläpitääkseen historiallisen Preussin ulkopuolella sijainneet luterilaiset maakirkot perustivat

¹² Taivainen 1977, 132–141.

¹³ Taivainen 1977, 18–22; Saarinen 2008, 176.

¹⁴ Taivainen 1977, 28–35.

samana vuonna myös luterilaisten kirkkojen yhteenliittymän, ”Yhdistyneen evankelis-luterilaisen kirkon” (VELKD), joka liittyi EKD:n jäseneksi. Kolmantena kirkkojen yhteenliittymänä toimi vanha Preussin unionikirkko ja sitä 1950-luvun alussa seurannut ”Unionin evankelinen kirkko” (EKU).¹⁵

Natsihallinnon aikana koettu kirkkوتاistelu ja toinen maailmansota olivat herättäneet ajatuksen ehtoollisesta kristittyjen välisen yhteyden sakramenttina. Tältä pohjalta heräsi uusia pyrkimyksiä ehtoollisyhteyden luomiseen EKD:ssa luterilaisten, reformoitujen ja unioitujen kirkkojen kesken. Työtä tekemään perustettiin komissio, joka työskenteli kymmenen vuotta vuodesta 1947 vuoteen 1957. Komission työn tuloksena syntyivät niin kutsutut Arnoldshainin teesit.¹⁶

Komission työskentelyä määrääväksi tekijäksi muodostui eksegetiikka. Vaikka keskustelua ohjaavina tekijöinä uuden eksegeettisen tutkimuksen tulosten lisäksi olivat sitoutuminen historiallisiin tunnustuksiin ja ehtoollisen Saksan kirkkوتاistelun aikana saama luonne, eksegetiikan katsottiin tarjoavan parhaat edellytykset ykseyden löytämiselle. Siinä missä tunnustukset jo lähtökohtaisesti erottivat kirkolliset traditiot toisistaan, uusien eksegeettinen tutkimus antoi mahdollisuuden lähestyä ehtoollista samalta viivalta.¹⁷

Arnoldshainin teesit valmistuivat neuvotteluiden kuudennessa vaiheessa Arnoldshainissa vuonna 1957. Niiden julkaisemista seurasi vilkas teologinen keskustelu, minkä seurauksena EKD päätti asettaa jatkokomission. Komissiolle annettuna tehtävän oli laatia sitova tulkinta teeseistä, joiden monitulkintaisuus oli käynyt ilmi käydystä keskustelusta. Uusi komissio sai työnsä päätökseen vuonna 1962.¹⁸

Teesejä on yhteensä kahdeksan kappaletta. Niiden perustana on ”raamatullinen todistus”, jonka uusi eksegeettinen tutkimus on tuonut esille ja joka samalla ohjaa reformaatioajan tunnustusten tulkintaa. Ehtoollisyhteyden luomisen edellytyksenä on yksimielisyys ehtoollista koskevasta raamatullisesta minimistä, jonka eksegetiikka on pystynyt selvittämään ja sanoittamaan.¹⁹

Teeseistä ensimmäisessä otetaan kantaa ehtoollisen taustaan ja merkitykseen Jeesuksen asetuksena. Toisessa teesissä ilmaistaan mitä Jeesus Kristus tekee ehtoollisessa, kun taas vastaavasti kolmannessa teesissä kuvaillaan ehtoollista seurakunnan toimintana. Neljännessä teesissä kuvataan ehtoollisen keskeisin sisältö: mitä Kristus lahjoittaa, miten ja miksi. Viidennessä teesissä ilmaistaan negatioiden kautta mitä ehtoollinen *ei ole*. Kuudennessa teesissä

¹⁵ Heckel 1990, 14–15; Saarinen 2008, 176.

¹⁶ Thunberg 1974, 21.

¹⁷ Schlink 1952, 5; Thunberg 1974, 21.

¹⁸ Arnoldshainin ehtoollisteesit on suomentanut Tauno Sarantola ja ne on julkaistu osana Suomen ekumeenisen neuvoston julkaisuja (XI) 1963. Teesien sitovat selitykset eivät kuitenkaan sisälly Sarantolan käännöksen yhteyteen eikä niitä ole julkaistu suomenkielisinä. Arnoldshain, 1, 6.

¹⁹ Arnoldshain, 2; Taivainen 1977, 47, 49–50.

kuvataan ehtoollisen ekklesiologista merkitystä ja seitsemännessä ehtoollisen merkitystä kilvoittelulle. Kahdeksannessa teesissä otetaan vielä lyhyesti kantaa kysymykseen ehtoollisen kelvollisesta nauttimisesta. Kristuksen läsnäolon tapaan ei teeseissä oteta kantaa suoraan.²⁰

Ristiriita, joka johti sitovan selityksen antamiseen, syntyi pian teesien julkistamisen jälkeen. Käytännössä sekä reformoidut sekä luterilaiset tulkitsivat teesejä vapaasti omista lähtökohdistaan käsin, mikä asetti saavutetun yhteisymmärryksen kyseenalaiseksi. Reformoidut tulkitsijat painottivat Kristuksen antavan itsensä *lupauksen sanan kautta* ehtoollisessa, koska Kristus oli tullut vain yhden kerran ihmiseksi, kuollut, noussut kuolleista ja astunut taivaisiin, ja tulee vain kerran takaisin herruudessa. Siksi Kristus oli nyt läsnä seurakunnassaan vain sanan ja Hengen kautta. Luterilaiset tulkitsijat puolestaan katsoivat teesien sisältävän luterilaista teologiaa parhaimmillaan. Näin jopa siinä määrin, että teesien saatettiin kehua sisältävän kaikki luterilaisten isien lausumat. Toisaalta monet luterilaisista eivät hyväksyneet tällaista hyvätahtoista tulkintaa, vaan katsoivat Arnoldshainin teesien hylkäävän Kristuksen ruumiillisen läsnäolon.²¹

Vuonna 1962 valmistunut teesien sitova selitys täsmentää joiltain kohdin teesejä. Kristuksen läsnäolon sekä konsekraation osalta selitys painottaa eksegetiikan löytöjä. Allekirjoittaneet katsovat, etteivät he voi eksegeettisten syiden perusteella ehdottaa ehtoolliseen kuuluvaksi konsekraatiota. Samalla perusteella allekirjoittaneet toteavat leivän ja viinin olevan se välikappale, jolla Kristus antaa itsensä. Selityksen mukaan allekirjoittaneet eivät kuitenkaan ole ottaneet tarkemmin kantaa leivän ja viinin ja Kristuksen ruumiin ja veren väliseen suhteeseen ”uusitamentillisten todistusten moninaisuuden vuoksi.”²²

Ilmitulleiden puutteiden korjaamiseksi annetusta sitovasta selityksestä huolimatta Arnoldshainin teesien ekumeeninen merkitys jäi kuitenkin vaiheeksi. Luterilaisten teologien kritiikin mukaan asiakirjan kieli oli edelleen epämääräistä ja teesien personalistiset ja eksistentiaalistiset ilmaisut olivat tulleet Kristuksen läsnäoloa koskevien lausumien hinnalla. Kriitikoiden mukaan asiakirja lausuu selkeästi Kristuksen antavan itsensä ehtoollisessa, mutta ristiriitaisesti asiakirjasta ei silti löydy vahvaa ilmaisua Kristuksen todellisesta läsnäolosta ehtoollisessa.²³

²⁰ Sarantola 1963, 7–14.

²¹ Wulf 1960, 225–227.

²² Arnoldshain, 8–9.

²³ Thunberg 1974, 21.

2.2 Leuenbergin konkordia

Arnoldshainin teesien saamasta vastaanotosta huolimatta teesien eteen nähty vaiva ei kuitenkaan jäänyt merkityksettömäksi. Vuosina 1964–67 alkoivat Kirkkojen maailmanneuvoston aloitteesta neuvottelut luterilaisten ja reformoitujen kesken Bad Schauenburgissa. Neuvotteluiden tavoitteena oli selvittää, miten eri kirkot puhuvat oppikysymyksistä vallitsevassa tilanteessa. Toisena keskeisenä tavoitteena oli selvittää, ovatko 1500-luvulla kirkkoja erottaneet opilliset erot edelleen olemassa vai ovatko teologinen kehitys ja eksegeettiset löydöt mahdollisesti lähentäneet kirkkoja.²⁴

Bad Schauenbergin neuvotteluissa kirkkojen todettiin toimivan useilla eri yhteiskunnan alueilla yhdessä. Keskusteluissa havaittiin myös kirkkojen suhtautumisen tunnustuksiin muuttuneen. Perusteluiden mukaan harvat maallikot tunsivat tunnustuksellisia eroja ja myös teologit epäilivät yksityiskohtaisten tunnustusten esittämisen mielekkyyttä. Sen sijaan mielekkäänä pidettiin mahdollisuutta tyypistää tunnustusten sisältö muutamiin keskeisiin kohtiin. Koska opillisten erojen katsottiin olevan laajoja jopa yksittäisten kirkkojen sisällä, neuvotteluissa keskeiseksi kävi kysymys siitä, voidaanko mainittuja opillisia eroja pitää kirkkoa jakavina.²⁵

Onnistuneiden neuvotteluiden seurauksena päätettiin siirtyä tarkastelemaan mahdollisuutta luoda täysivaltainen kirkkoja edustava yhteisö Euroopassa. Neuvottelut jatkuivat Leuenbergissä vuosina 1969–70 teemalla ”kirkko-yhteisö ja kirkkojen hajaannus”. Keskeisellä sijalla niissä oli kysymys reformaatioaikaisten oppituomioiden ratkaisemisesta. Ratkaisuehdotukseksi muotoutui luterilaisen teologin Marc Lienhardin ehdotus oppituomioiden uudelleentulkittamisesta. Koska oppituomioita ei ollut mahdollista kiistää, niiden taustalla vaikuttavaan teologiaan tuli käydä käsiksi. Esimerkiksi luterilainen substanssijatteluun perustuva ubikviteettioppi on Lienhardin mukaan mahdollista ohittaa, koska se ei enää nauti filosofiassa samanlaista luottamusta ja tukea kuin 1500-luvulla.²⁶

Neuvotteluiden omaksuman ehdotuksen perusteella oppituomioita voi ymmärtää, mutta ne tulee tulkita vanhentuneiksi. Reformoitua osapuolta ei siten saa moittia leivän ja viinin erottamisesta Kristuksen ruumiin ja veren nauttimisesta. Luterilaisista opeista ubikviteettia ja Kristuksen läsnäolon paikasta puhumista ja reformoiduista opeista kaksinkertaista predestinaatiota tulee ehdotuksen mukaan tarkastella kriittisesti. Kirkkojen toisistaan poikkeavat kristologiat tulee ehdotuksen mukaan nähdä vain erilaisina tapoina tulkita Kristuksen persoonaa.²⁷

²⁴ Thunberg 1974, 21, 24.

²⁵ Thunberg 1974, 24–25.

²⁶ Thunberg 1974, 25–26.

²⁷ Thunberg 1974, 26–27.

Koska aikaisemmat oppituomiot eivät olleet enää este kirkolliselle yhteydelle, katsottiin mahdolliseksi siirtyä muotoilemaan kirkkoyhteisön perusasiakirjaa. Vuonna 1971 valmistunut konkordiaehdotus lähetettiin kirkoille kommentoitavaksi. Vastanneista kirkoista suurin osa antoi ehdotukselle myöntävän vastauksen. Kirkot kuitenkin toivoivat vielä tarkennuksia ja parannuksia, minkä vuoksi delegaatio kokoontui uudelleen vuonna 1973 tekemään tarvittavat muutokset konkordiaehdotukseen.²⁸

Lopullinen Leuenbergin konkordia valmistui vuonna 1973. Se koostuu neljästä pääosasta, joissa käsitellään evankeliumia, sakramenttien toimittamista, oppituomioita ja kirkkoyhteisön toimeenpanoa. Asiakirjan johdannossa on kirkkoyhteisöä koskeva määrittely, joka määrittelee Leuenbergin kirkkoyhteisön olevan kirkkojen yhteisö, ei niiden orgaaninen yhdistymä tai unioni.²⁹

Konkordian neljästä osiosta toisessa ja kolmannessa käsitellään lyhyesti ehtoollista. Vuosien 1969–70 neuvotteluiden perusteella oppituomioita ei katsota tarpeelliseksi ylläpitää konkordiassa vaan tunnustuskirjojen tuomiot katsotaan kohteettomiksi. Asiakirjassa yksimielisyys evankeliumin sanomasta katsotaan riittäväksi kirkollisen ykseyden luomiselle: esimerkiksi jumalanpalveluselämän erot tai opillisten ilmaisujen erot eivät estä ykseyden luomista.³⁰

Viimeisessä konkordian neljästä osasta luodaan katsaus myös Leuenbergin kirkkoyhteisön tuleviin tavoitteisiin. Vaikka erilaiset opilliset ilmaukset eivät ole kirkkoa jakavia tekijöitä, Leuenbergin konkordian §§ 37–39 mukaan kirkot sitoutuvat työskentelemään yhteisen ymmärryksen syventämiseksi. Tällaisiksi syventymistä kaipaaviksi teemoiksi konkordiassa mainitaan muun muassa kastekäytännöt ja virkateologia.³¹

Vaikka jo Leuenbergin konkordian luonnos sai lämpimän vastaanoton, sai konkordia myös osakseen kritiikkiä etenkin Pohjois-Euroopasta. Suomalaiset teologit Tuomo Mannermaa ja Simo Kiviranta kritisoivat Leuenbergin konkordiaa pääosin kahdesta näkökulmasta: sen metodista ja toisaalta sen konkordialuonteesta käsin. Mannermaan ja Kivirannan arvion mukaan konkordiassa on perustavanlaatuisen metodinen puute. Kirkkojen yhteyden perusta on konkordialuonnosta edeltäneessä esikonkordiassa yksimielisyys vanhurskauttamistapahtumasta ja muut oppi on vanhurskauttamistapahtuman ilmausta. Näin ollen myös yksimielisyys sakramenttiteologiasta on Mannermaan ja Kivirannan näkökulmasta katsoen vaarassa ajautua kirkolliselle yhteydelle ei välttämättömien seikkojen joukkoon. Koska vanhurskauttamistapahtuma jää myös vaille tarkempaa kuvausta, on kaikki oppi vaarassa palautua eksistentiaaliseen kokemukseen vailla eksplikoitua sisältöä.³²

²⁸ Thunberg 1974, 27–28.

²⁹ Thunberg 1974, 28–29.

³⁰ Thunberg 1974, 30–31.

³¹ LK 1973a, 37–39.

³² Schieffer 1983, 586–588.

Lopullisessa konkordiassa Mannermaan ja Kivirannan arvion mukaan tapahtuu kuitenkin siirtymää ”vanhurskauttamistapahtumasta” kohti yhteistä ”oppia vanhurskauttamisesta” kirkollisen yhteyden perustana. Tästä huolimatta asiakirjaan jää edelleen ongelmia sen suhtautumisessa oppiin ja tunnustukseen. Mannermaa ja Kiviranta kritisoivat etenkin ratkaisua, jossa toisaalta painotetaan kirkkojen tunnustusten edelleen säilyvän pätevinä suhteessa Leuenbergin konkordiaan, mutta samalla kirkkojen historialliset tunnustukset todetaan täysin tiettyyn historialliseen tilanteeseen sidotuiksi ilmauksiksi opista ja ajattelusta ja siksi kelvottomiksi perusteluiksi oppituumioiden ylläpitämiselle. Oman osansa Mannermaan ja Kivirannan kritiikistä saa myös koko konkordian luonne yksimielisyyttä ilmaisevana asiakirjana: Kivirannan ja Mannermaan mukaan Leuenbergin konkordia on yksinkertaisesti liian monitulkintainen ja epäselvä ollakseen *konkordia*.³³

Konkordiaa vastaan esitetystä kritiikistä huolimatta konkordia sai merkittävän tuen Euroopassa ja se astui voimaan vuonna 1974.³⁴ Vuonna 2012 Leuenbergin konkordian allekirjoittaneita jäsenkirkkoja on yhteensä 98. Pohjoismaisista luterilaisista kirkoista Norjan ja Tanskan kirkot ovat allekirjoittaneet konkordian, joskin vasta vuosina 1999 ja 2001. Islannin, Ruotsin ja Suomen evankelis-luterilaiset kirkot osallistuvat kirkkoyhteisön teologiseen työskentelyyn, mutta eivät ole allekirjoittaneet sopimusta eivätkä liittyneet yhteisön jäseniksi.³⁵

3 Valmisteluasiakirjat

3.1 Taustaa

Zur Lehre und Praxis des Abendmahls (ZLPA) -asiakirja syntyi Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön (EPKY) eteläisen aluetyöryhmän työskentelyn tuloksena. Asiakirjan muotoilemiseksi työryhmä tapasi vuosina 1988–1990 kolme kertaa. Työskentelyn aikana aluetyöryhmään kuuluneiden kirkkojen edustajat pitivät esitelmiä kirkkojensa ehtoolliskäytännöistä ja ehtoollista koskevista ajankohtaisista haasteista. Kirkkoja koskevien esitelmien lisäksi työryhmän työskentelyssä mukana olleet yliopistoteologit pitivät esitelmiä ehtoollista koskevista erityiskysymyksistä. Kirkkojen ja yliopistoteologioiden esitelmiin viitataan tässä tutkimuksessa yhteisesti valmisteluasiakirjoina.³⁶

ZLPA:n valmisteluasiakirjoja on yhteensä 11. Kirkkojen esitelmiä niistä on kahdeksan, joista kolme on luterilaisia, kaksi reformoituja ja kolme unioi-

³³ Schieffer 1983, 589–592.

³⁴ Thunberg 1974, 31.

³⁵ EPKY-mc.

³⁶ ZLPA 1994, 19.

tuja. Luterilaisia esitelmiä valmistelleista kirkoista ovat Unkarin evankelis-luterilainen kirkko (UELK), Sleesian evankelinen kirkko (SLEK) ja Romanian evankelinen kirkko (REK), reformoituja Slovakian reformoitu kirkko (SLRK) ja Jugoslavian kristillinen kirkko (JGKK) ja unioituja luterilais-reformoituja kirkkoja Böömiläisten veljien kirkko (BÖÖM), Pfalzin unioitu kirkko (PFUK) sekä Badenin maakirkko (BMK).

Kirkkojen valmisteluasiakirjat keskittyvät kuvaamaan ehtoolliskäytäntöjen vallitsevaa tilaa sekä kehityskulkuja. Asiakirjojen pohjalta vaikuttaa siltä, että työryhmän taholta on toivottu kirkoilta myös joidenkin ajankohtaisten erityiskysymysten huomioimista. Koska työryhmän työskentelystä ei ole EP-KY:n arkistoa koskevien salassapitosäännösten vuoksi saatavilla kokouspöytäkirjoja tai muuta materiaalia itse valmisteluasiakirjojen lisäksi, ei asiaa ole kuitenkaan mahdollista varmistaa. Kirkkojen vastauksissa nousevat teemoina esille erityisesti kysymys ehtoolliselle osallistumisen edellytyksistä, ripin ja ehtoollisen suhteesta, sairaiden ehtoollinen, ehtoollisen viettojen yhteys jumalanpalvelukseen sekä ehtoollisenvieton tiheys ja ehtoollisliturgian muoto.³⁷

Kirkkojen esitelmien lisäksi valmisteluasiakirjojen joukossa on kolmen yliopistoteologin esitelmät. Niistä ensimmäinen, luterilainen käytännöllisen teologian professori Eberhard Winklerin asiakirja, käsittelee kasteen ja ehtoollisen suhdetta. Luterilais-reformoitu professori Pavel Filipi on kirjoittanut toisen asiakirjan, joka käsittelee ehtoollista koskevia ajankohtaisia ekumeenisia asiakirjoja. Kolmas asiakirja, reformoidun teologian professorin Hans Helmut Eßerin esitelmä, luo katsauksen reformoidun ja luterilaisen ehtoollisyhteyden pohjaan Arnoldshainin teeseissä ja muotoilee ehdotuksia yhteisen protestanttisen ehtoollisteologian suunnasta.

Yliopistoteologiensa kolmessa esitelmässä käsitellään edellä kuvattujen teemojen lisäksi ehtoollisen ja uhrin suhdetta, ehtoollisen eksegeettistä perustaa, ehtoollisen luonnetta syntien anteeksiantamuksen välineenä sekä, ehkä huomattavimpana yksittäisenä teemana, Kristuksen läsnäolon tapaa ehtoollisessa. Sisällöltään yliopistoteologiensa esitelmät ovat selkeästi luonteeltaan teologisia esitelmiä.³⁸

Pyrin seuraavaksi tarkastelemaan Kristuksen läsnäolon teologiaa valmisteluasiakirjojen kautta. Kirkkojen esitelmien kohdalla pyrin tarkastelemaan myös esiteltyjä liturgisia kaavoja ja ohjeita.

³⁷ Schullerus 1988; Hodosy 1989; Hromanik 1989; Kiedron 1989; Selmeczi 1989; Müller 1989; Vencovsky 1989.

³⁸ Eßer 1988; Filipi 1989; Winkler 1989.

3.2 Kirkkojen liturgiset käytännöt

Tutkimuksen kannalta on kiinnostavaa, millaisiin ehtoollisteologisiin näemyksiin jumalanpalveluselämän toimintatavat liittyvät ja toisaalta, millaista teologiaa ne itsessään välittävät. Kirkkojen esitelmien pohjalta ei luonnollisesti ole mahdollista luoda kokonaisvaltaista kuvaa minkään yksittäisen kirkon liturgiasta tai ehtoolliskäytännöstä. Esitelmöitsijöiden kuvaukset ovat hyvin erilaisia rakenteeltaan, minkä vuoksi niistä on löydettävissä lähinnä liturgisia yksityiskohtia sekä kirkkojen jumalanpalveluselämän ääriviivoja. Tämän tutkimuksen kannalta kokonaisvaltaisen kuvan saaminen ei kuitenkaan ole tarpeen. Sen sijaan olennaista on, mitkä asiat kukin esitelmöitsijä on nostanut kirkkonsa käytännöistä esille. Näiden asioiden voidaan olettaa olevan esitelmöitsijän näkökulmasta tärkeitä ja jäsenkirkon elämälle olennaisia seikkoja. Sikäli kuin esitelmöitsijä on toiminut kirkkonsa edustajana koko teologisen työskentelyn ajan, on myös mahdollista olettaa esitelmöitsijän pitäneen samoja asioita esillä muissa yhteyksissä saman prosessin aikana.

Sleesian evankelisen kirkon (SLEK) esitelmän kuvauksessa nousevat esille papin vaatetus sekä papin ja seurakunnan liturgiset eleet. Esitelmän mukaan seurakunta rukoilee ripin jälkeen hiljaisuudessa, samalla kun pappi käy pukemassa alban. Palattuaan pappi lukee hiljaisen rukouksen ja täyttää ehtoolliskannun viinillä ja pateenin hostioilla. Pappi laulaa Herran rukouksen, johon seurakunta vastaa ”aamen”. Sen jälkeen pappi laulaa ehtoollisen asetussanat ja tekee ristinmerkin erikseen lepien ja viinin päälle ”tämä on minun ruumiini ... tämä on minun vereni” kohtien mukaan. Seurakunta polvistuu ottamaan vastaan ehtoollisen.³⁹

Myös Romanian evankelisen kirkon (REK) esitelmässä huomiota herättävät liturgiset eleet, joista annetaan selkeä ohjeistus sekä käytettävissä olevien kaavojen liturginen rikkaus. Papin on mahdollista seurata joko Lutherin messukaavaa⁴⁰ tai vanhakirkollista järjestystä⁴¹ seuraavaa liturgiaa. Asetussanojen lukemisen aikana papin tulee olla kääntynyt alttariin päin tai pidettävä ehtoolliselementtejä käsissään. Papin tulee myös katsoa elementteihin ja tehdä ristinmerkki niiden ylle mainitessaan ne asetussanojen aikana. Useimmissa seurakunnissa seurakuntalaiset polvistuvat vastaanottamaan ehtoollisen. Ehtoollisella käytetään hostioita ja viiniä.⁴² Esitelmä mainitsee myös, että vanhan käytännön mukaan ehtoolliselle osallistuneiden suun alle levitettiin valkoinen liina estämään ehtoollisleivän tippuminen maahan.⁴³

³⁹ Kiedron 1989, 1–2.

⁴⁰ Vuorolaulu, prefaatio, sanktus, Herran rukous, asetussanat, , Agnus Dei, jakaminen.

⁴¹ Vuorolaulu, prefaatio, sanktus, eukaristisen rukouksen ylistys, asetussanat, epikleesi, anamneesi, Agnus Dei, Herran rukous, jakaminen.

⁴² Schullerus 1988, 6–7.

⁴³ Schullerus 1988, 12.

Unkarin evankelisluterilaisen kirkon (UELK) esitelmässä liturgisen toiminnan kuvaus on niukkaa, ja esitelmässä nousevat enemmän esille aiemmat käytänteet. Esitelmän mukaan Isä meidän -rukous ja asetussanat luetaan konsekraation aikana. Jälkikonsekraatio on ollut aiemmin useissa seurakunnissa yleinen käytäntö, joskaan ei enää ole. Ehtoollisella käytetään elementteinä hostioita ja viiniä. Esitelmän mukaan UELK:n joissakin slovakialaisissa seurakunnissa ja perheissä on edelleen tapana paastota ennen ehtoolliselle osallistumista. Kuvaus mainitsee myös joidenkin yksittäisten pappien viettävän ehtoollista yksin, jolloin osa nauttii ehtoollisen seisten ja osa polvistuneena.⁴⁴

Pfalzin unioidun kirkon (PFUK) esitelmässä esille nousevat jumalanpalveluksen kaava sekä ehtoollisleivän muotoa koskevat tarkat ohjeet. Ehtoollisella käytetään yksinkertaista vaaleaa leipää, jonka mitat on määritelty unionisopimuksessa. Leipä ja kalkki tulee antaa ehtoolliselle osallistuvalla käteen. Ehtoollinen alkaa tervehdyksellä ja rukouksella, joka päättyy Herran rukoukseen. Niiden jälkeen luetaan ehtoollisen asetussanat. ”Tämä on minun ruumiini” ja ”tämä on minun vereni” kohdalla pastori osoittaa leipää tai viiniä. PFUK:n jumalanpalvelusjärjestyksessä on mahdollista seurata joko pidempää vanhakirkollisia elementtejä sisältävää kaavaa tai lyhennettyä kaavaa.⁴⁵

Jugoslavian kristillisen kirkon (JGKK) esitelmässä korostuu ehtoollisen jakamisen ja vastaanottamisen kuvaus. Ehtoollinen vastaanotetaan molemmissa elementeissä – leipänä ja viininä – joko liikkeessä tai seisten paikallaan. Edellisessä tapauksessa ehtoollisen vastaanottajat kiertävät Herran pöydän ja pastori antaa ehtoolliselementit. Mikäli ehtoollinen vastaanotetaan seisten, seurakuntalaiset seisovat puolikkaassa tai rivissä ja pastori tuo jokaiselle ehtoollisen. Jälkimmäistä tapaa käytetään lähinnä pienissä seurakunnissa tai diasporaseurakunnissa. Mikäli luterilaiset ja reformoidut viettävät ehtoollista yhdessä, reformoidut nauttivat leivän ja viinin, luterilaiset ehtoollisleivät (hostiat) ja viinin. Ajoittain kuitenkin tapahtuu myös nauttimista toisen tunnistuksen mukaisesti, esimerkiksi reformoidut nauttivat hostioita yhdessä luterilaisten kanssa ja päinvastoin. Alkoholittoman viinin käyttöä ei esitelmän mukaan tunneta. Kirjoittaja huomauttaa myös, ettei ehtoollisen yhteydessä käytetä mitään ”erityistä vaatetusta tai riittejä”.⁴⁶

Luterilaisten kirkkojen SLEK:n, REK:n ja UELK:n esitelmissä kuvatuille ehtoolliskäytännöille yhteistä näyttäisi olevan se, että niistä jokaisessa mainitaan polvistuminen ehtoolliselle edes jossain yhteydessä. Elementteinä käytetään

⁴⁴ Selmecz 1989, 2–3.

⁴⁵ Pidempi kaava: Rauhantervehdys, laulu, pastori saapuu alttarille ja lukee hiljaisen rukouksen, leivän ja viinin valmistelu, suuri esirukous, prefaatio, sanktus, asetussanat, ehtoollisrukous ja maranatha, Herran rukous, laulu, ehtoollisen jakaminen. Prefaatio ja sanktus sekä ehtoollisrukous ja maranatha voidaan jättää pois. Lyhennetyssä kaavassa vain rauhantervehdys, asetussanat, laulu sekä ehtoollisen jakaminen ovat pakollisia osia. Müller 1989, 1, 4.

⁴⁶ Hodosy 1989, 1–3.

hostioita ja viiniä. Sekä SLEK että REK korostavat papin tulevan tehdä ristinmerkit elementtien ylle asetussanojen aikana. Lisäksi REK korostaa papin keskittymistä elementteihin asetussanojen aikana: papin tulee olla kääntynyt alttariin päin tai vaihtoehtoisesti pitää elementtejä käsissään. REK:n molemmissa liturgisissa kaavoissa ehtoollisen jakamista edeltää Kristukselle osoitettu virsi *Agnus Dei*, Jumalan Karitsa. Eräänlaisina kuriositeetteina voidaan myös mainita UELK:n slovakialaisten seurakuntien vanha tapa paastota ennen ehtoollista, yksittäisten pappien yksityisehtoollinen, aiemmin yleinen jälkikonsekraatio, SLEK:n maininta alban pukemisesta ennen ehtoollista ja REK:ssa aiemmin yleinen tapa pitää liinaa ehtoollisvieraiden suun edessä ehtoollisleipien putoamisen estämiseksi.

Pfalzin luterilais-reformoidussa unioidussa kirkossa ja reformoidussa Jugoslavian kristillisessä kirkossa ehtoolliselementteinä käytetään tavallista leipää ja viiniä. JGKK:n esitelmä osaa myös tuoda esille hostiat luterilaisena tapana, joskin pitää mahdollisena niiden nauttimista yhteisissä ekumeenisissa jumalanpalveluksissa. PFUK:n esitelmän mukaan asetussanojen aikana pastori osoittaa elementtejä. Kumpikaan esitelmistä ei mainitse polvistumista ehtoolliselle. Sen sijaan JGKK:n esitelmän mukaan ehtoollinen nautitaan joko liikkuen tai paikallaan seisten. Molemmat kirkot korostavat ehtoollisen nauttimisen tapahtuvan molemmissa muodoissaan. PFUK:n esitelmän mukaan elementit tulee antaa ehtoollisvieraan käteen. Huomionarvoista on myös se, että PFUK mahdollistaa vanhakirkollisia ehtoollisliturgian elementtien käytön, mutta kaavaan ei sisälly Jumalan karitsa -hymniä tai saman teemaista virttä.

Vaikka kirkkojen käytäntöjen pohjalta ei voi vetää pitkälle meneviä johtopäätöksiä, erot ovat selkeitä. Luterilaisten kirkkojen käytännössä on havaittavissa merkkejä käsityksestä, jonka mukaan pappi konsekroi elementit asetussanojen ja rukousten kautta tai yhteydessä. Esimerkkejä tästä ovat ristinmerkin piirtäminen ehtoollisaineiden ylle, aiemmin UELK:ssa yleinen jälkikonsekraatio sekä REK:n edellytys asetussanojen lukemisesta ehtoollisaineisiin suuntautuneena. Konsekroituille elementeille osoitetaan kunnioitusta erilaisilla tavoilla: polvistuen, pukemalla alba ennen ehtoollisosiota, paastomalla ennen ehtoollista tai pyrkimällä estämään ehtoollisaineiden osuminen lattiaan. Monet kuvatuista tavoista ovat hyvin samankaltaisia Katolisen kirkon ehtoollishurskauden kanssa.

Reformoidun ja unioidun kirkon käytännöissä selkeää konsekraatiohetkeä ei ole mahdollista osoittaa käytäntöjen perusteella. Vaikka PFUK:ssa pastori osoittaa ehtoollisaineita asetussanojen yhteydessä, niiden ylle ei piirretä ristinmerkkiä. Kristukselle osoitettua Jumalan karitsa -virttä tai -hymniä ei myöskään ole PFUK:n liturgiassa, vaikka muuten se sisältääkin vanhakirkollisia elementtejä. Ehtoollinen nautitaan pääosin seisten. Ehtoollisaineiden

käteen antamista korostetaan, missä on mahdollista nähdä joko Katolisen kirkon suuhun annettavan ehtoollisen tai pappiseskeisyyden vastustusta. Korostus nauttia ehtoolliselementit molemmissa muodoissa muistuttaa samoista ristiriidoista, joskin kuvaa myös mahdollisesti käsitystä ehtoollisesta, joka raamatullista asetusta seurattaessa tulee ehdottomasti nauttia molemmissa muodoissa. JGKK:n kuvauksessa ehtoollistilanne nähdään korostuneemmin ateriana, johon ei kuulu erityistä vaatetusta tai ”riittä”.

Kokonaisvaltaisella tasolla näyttäisi siltä, että eri tunnustuskuntien välillä on havaittavissa melko selkeitä rajoja liturgiassa ja ehtoolliskäytännöissä. Luterilaisissa kirkoissa suhtautuminen vanhakirkolliseen liturgiaan sekä konsekraatiota sekä reaaliapresensia ilmaiseviin käytäntöihin on myönteistä tai neutraalia. Reformoiduissa ja unioiduissa kirkoissa suhtautuminen on selvästi varautuneempaa, mikäli liturgiaa tai käytäntöjä ylipäätään esitelmissä tuodaan esille tai käsitellään.

3.3 Kirkkojen teologia valmisteluasiakirjoissa

Käytäntöjen kuvaamisen lisäksi kaksi kirkkojen esitelmistä nostaa esille myös teologiaa. Romanian evankelisen kirkon (REK) piispan Gerhard Schulleruksen esitelmässä ehtoollisteologia kulkee käytäntöjen kuvaamisen lomassa. Slovakian reformoidun kirkon (SLRK) pastorin Michal Hromanikin esitelmässä sen sijaan on vain kolme käytäntöä kuvaavaa lyhyttä lausetta. Hromanikin esitelmä keskittyy SLRK:n ehtoollisteologian kuvaamiseen.

Luterilaisen Schulleruksen esitelmä avaa teologiaa kuvatessaan käytäntöjä. Esitelmän mukaan prefaatorukousta ja asetussanoja seuraa konsekraatio, jonka kautta leipä ja viini tulevat Kristuksen ruumiillisen läsnäolon kantajiksi. Asetussanat ovat samalla kuitenkin myös julistusta seurakunnalle. Ehtoolliselle osallistuvan seurakunnan asentoon liittyy oma symboliikkansa sen mukaisesti, seisooko vai polvistuuko seurakunta. Polvistuminen korostaa kumartamista sakramentin mysteerin äärellä, seisominen juhlan iloluonnetta. Prefaation merkitystä avatessaan Schullerus toteaa leivän ja viinin olevan luodusta maailmasta otettuja ja niiden olevan erotettuja uuteen luomiseen Kristuksessa ja siten tulevan pyhitetyiksi ehtoolliskäyttöön. Ehtoollisen vastaanottamisen kautta ehtoollisvieras tulee osalliseksi Kristuksen ristillä valmistamasta sovituksista.⁴⁷

Reformoidun Hromanikin esitelmä alkaa toteamuksella siitä, että SLRK:n ehtoollisoppi eroaa transsubstantiaatio- ja konsubstantiaatio-opeista. Ehtoollinen ei ole uhri, vaan osallisuus uhriin sekä tunnustus, että Kristuksen todellinen ruumis on taivaassa Jumalan oikealla puolella ja että Kristus haluaa ihmisten rukoilevan itseään. Ehtoollisella ei ole itsenäistä asemaa Jumalan

⁴⁷ Schullerus 1988, 5–7.

armon välittäjänä Jumalan sanan ohessa. Ehtoollisen voima on Jumalan lupauksessa ja voimassa. Kristuksen läsnäolo ei tapahdu ehtoollisessa ubikviteettisen lihallisen läsnäolon kautta. Ehtoollisen leipä ja viini eivät ole tyhjiä merkkejä, mutta niissä eivät myöskään ole Kristuksen ruumis ja veri paikallisesti tai ruumiillisesti läsnä. Sen sijaan läsnäolo on sakramentaalista. Syödessään leivän ja viinin uskovat tulevat uskon kautta osallisiksi uhratun Kristuksen ruumiin ja vuodatetun veren vaikutuksista sekä Kristuksen kuoleman hedelmistä. Ehtoollisen sakramentaaliselle merkitykselle avaa sydämen Pyhän Hengen voima. Ne, joilla ei ole uskoa, eivät tule osallisiksi sakramentin olemuksesta, vaikka nauttivatkin sakramentin. Armosta tulevat siis osallisiksi vain ne, jotka ovat valittuja ja kuuluvat Jumalan armoliittoon.⁴⁸

Schulleruksen esitelmä on teologisessa kuvauksessaan yksityiskohtainen. Esitelmästä selviää, että REK:n teologisen ymmärryksen mukaan jumalanpalveluksen ehtoollisosiossa on löydettävissä selkeä konsekraation kohta, jonka jälkeen leipä ja viini eivät enää ole vain leipää ja viiniä. Esitelmän mukaan konsekraatio seuraa prefaatorukousta ja asetussanoja, ja sen voidaan siten katsoa tapahtuvan niiden kautta. Konsekraation myötä ehtoollisen elementeistä tulee Kristuksen läsnäolon kantajia:

”Prefaatorukouksen ja asetussanojen kautta seuraa konsekraatio eli siunaus, jonka kautta leipä ja viini asetetaan pyhällä ehtoollisella palvelukseen ja joista tulee siten Kristuksen ruumiillisen läsnäolon kantajia.”⁴⁹

Leipä ja viini siis säilyttävät luotuiset ominaisuutensa, mutta samalla Kristuksen ruumis ja veri ovat todellisesti niissä läsnä. Leipä ja viini *kantavat* Kristuksen läsnäoloa.⁵⁰ REK:n esitelmä ei kuitenkaan määrittele filosofisesti läsnäolon tapaa tarkemmin: sakramentti on myös mysteeri. Ehtoollisen nauttiminen tekee osalliseksi sovitukselta Kristuksessa.⁵¹

Toisin kuin Schulleruksen esitelmä, Hromanik keskittyy pääasiassa vain ehtoollisteologian esittelyyn. Lähestymistavaltaan esitelmä on kontroversseihin keskittyvä. Hromanikin mukaan hänen kirkkonsa ehtoolliskäsitys eroaa transsubstantiaatiosta ja konsubstantiaatiosta ja torjuu Kristuksen ruumiillisen läsnäolon leivässä ja viinissä *corporaliter ac localiter*, ruumiillisesti ja paikallisesti.⁵² Kristuksen ruumis on Isän Jumalan oikealla puolella, ei alttarilla. Ehtoollisleipä ja -viini eivät Hromanikin mukaan kuitenkaan ole vain

⁴⁸ Hromanic 1989, 1.

⁴⁹ ”Durch das Präfationsgebet und die Einsetzungsworte erfolgt weiter die Konsekration, also die Segnung, durch die Brot und Wein zum Dienst beim heiligen Abendmahl bestimmt und damit zu Trägern der leiblichen Gegenwart Christi werden.” Schullerus 1988, 6.

⁵⁰ Lutherin muotoileman ubikviteettiopin perusteella Kristuksen ruumis ja veri ovat *communicatio idiomatum*in mukaan läsnä kaikkialla. Kuitenkin vasta asetussanat tekevät ne pelastavalla tavalla saavutettaviksi leivässä ja viinissä. Kühn 19, 50–51.

⁵¹ Schullerus 1988, 6.

⁵² Hromanic 1989, 1.

tyhjiä merkkejä, jotka kuvastaisivat Kristuksen ruumista ja verta. Sen sijaan leipä ja viini ovat *sakramentaalisesti* Kristuksen ruumis ja veri.

”Reformoitu kirkko tunnustaa, että pyhän ehtoollisen sakramentissa Kristuksen ruumis on sakramentaalisesti läsnäoleva. Leivän ja viinin suullisen vastaanottamisen kautta tulemme uskon kautta osallisiksi uhratun Kristuksen ruumiin ja hänen ansiollisen vuodatetun verensä ja kuolemansa hedelmän vaikutuksista. Pyhän Hengen voima avaa meidän sydämemme pyhän ehtoollisen sakramentaaliselle vaikutukselle.”⁵³

Calvinin sakramenttiteologiassa *sakramentaalisuus* liittyy symbolin ja symbolin kohteen väliseen suhteeseen. Kun jostain merkistä tehdään symboli, se saa nimen todellisuudelta, johon se viittaa. Samalla se ei kuitenkaan itse ole todellisuus. Calvinin ehtoollisteologiassa se tarkoittaa sitä, että konsekraatiossa leipä ja viini erotetaan Kristuksen ruumiin ja veren symboleiksi. Symbolin ja symboloitavan todellisuuden välillä on Platonin filosofiaa seuraileva yhteys, eikä symboli siten ole tyhjä vaikkei se ole liioin edustamansa todellisuus.⁵⁴ Vaikka osallisuus Kristuksen ruumiista ja verestä tapahtuu siis leivän ja viinin kautta, Kristus ei ole ruumiinsa puolesta läsnä. Sen sijaan Kristus on läsnä Pyhän Hengen *representaation* kautta. Koska Kristus ei ole näkyvästi läsnä, leipä ja viini herättävät uskovan muistamaan hänet ja Pyhä Henki voimallaan välittää Kristuksen ruumiin ikään kuin se olisi läsnä niissä.⁵⁵ Koska ehtoollinen on vain näkyvä sinetti uskovan hengellisestä yhteydestä Kristukseen, ei epäuskoinen voi vastaanottaa Kristuksen ruumista ja verta ehtoollisessa.⁵⁶

Luterilaisen Schulleruksen ja reformoidun Hromanikin esitelmät kiinnittyvät reformaatioajan teksteihin ja näyttävät edustavan klassista luterilaista ja reformoitua ehtoollisteologiaa. Hromanikin esitelmässä sitoutuminen reformoituihin tunnustusteksteihin kirjoitetaan auki Hromanikin todetessa kirkkonsa seuraavan Myöhempää sveitsiläistä tunnustusta ehtoolliskäsityksessään. Schulleruksen esitelmässä luterilainen identiteetti tuodaan myös selvästi esille, vaikkei tunnustuksiin suoraan viitata. Kokonaisvaltaisena erona esitelmissä voidaan pitää kuitenkin niissä olevaa asennoitumista: Schulleruksen esitelmä on luonteeltaan enemmän kuvaileva, joskin omaa kirkollista traditiota arvossa pitävä. Hromanikin esitelmä sitä vastoin etsii kontroverssejä ja torjuu

⁵³ ”Die Reformierte Kirche bekennt, daß im Sakrament des heiligen Abendmahls der Leib Christi sacramentaliter anwesend ist. Beim Empfang des Brotes und Weines durch unseren Mund sind wir durch den Glauben der Wirkung des geopferten Leibes Christi und sein vergossenen Blutes des Verdienstes und der Frucht seines Todes teilhaftig. Die Kraft des heiligen Geistes öffnet unsere Herzen für die sakramentale Wirkung des heiligen Abendmahls.” Hromanic 1989, 1.

⁵⁴ McDonnell 1967, 227–229.

⁵⁵ McDonnell 1967, 230–231.

⁵⁶ Calvin piti ekskommunikointia pätevänä kirkkokurin muotona juuri tästä syystä. Kelvottomuus ja epäusko teoissa kuvastivat suoraan yhteyttä Kristukseen. Kelvottoman sulkeminen ehtoolliselta ei poistanut kirkkokurin kohteelta hengellisesti mitään, koska tällä ei muutenkaan ollut yhteyttä Kristukseen. McDonnell 1967, 184–186.

aktiivisesti vääränä pidetyn teologian. Siinä missä Hromanikin esitelmässä ei kuitenkaan kuvata ehtoolliskäytäntöjä, luterilaisen Schulleruksen esitelmä vahvistaa liturgian ja käytäntöjen merkitykset myös teologialla: konsekraatioita ja Kristuksen ruumiillista läsnäoloa tarkoittaviksi tulkittavat liturgiset teot vahvistetaan merkitsemään niitä.

3.4 Winklerin esitelmä

Kolmen teologian professorin esitelmät käsittelevät eri teemoja ehtoollisessa. Luterilaisen käytännöllisen teologian professorin Eberhard Winklerin esitelmä ei suoranaisesti käsittele Kristuksen läsnäoloa ehtoollisessa tai ehtoollisen merkitystä sakramenttina. Esitelmän keskeisenä teemana on kasteen ja ehtoollisen keskinäinen yhteys.

Esitelmässään Winkler perustelee, miksi kasteen tulisi olla edellytys ehtoolliselle osallistumiselle. Keskeisenä teemana kulkevat sakramenttien vaikutukset. Winklerin kuvauksen mukaan kasteessa ihminen tulee osalliseksi Kristuksen kuolemasta ja ylösnousemuksesta ja liitetään Kristuksen ruumiiseen. Ehtoollisessa osallisuus Kristukseen, kasteessa alkanut uusi elämä ja pyhitys saavat vahvistusta. Nämä ehtoollisen lahjat hyödyttävät vain uskossa ne vastaanottavaa, mutta kelvottomalla vastaanottamisella ne voi nauttia tuomiokseen. Siksi kirkkokuri on kaikesta vaikeudestaan huolimatta kuullut protestanttiseen käsitykseen ehtoollisesta. Kirkkokurin tarkoituksena on Winklerin mukaan ollut estää osallistumasta ehtoolliselle väärällä asenteella.⁵⁷

Esitelmässä reaaliapresenssiä koskevasta niukkuudesta huolimatta Winkler nostaa esille teologisia teemoja, joilla on aiheelle merkitystä. Hän toteaa sakramenttien olevan vaikuttavia. Kaste tekee Kristuksen ruumiin jäseneksi ja aloittaa pyhityksen tien. Ehtoollinen vastaavasti vahvistaa kasteessa alkanutta kasvua Kristuksessa ja osallisuutta Kristuksessa oleviin lahjoihin. Kaste liittyy aina Kristuksen ruumiiseen ja vastaavasti Kristukseen kasteessa liitetty saa ehtoollisen lahjat uskolla omakseen nauttiessaan ehtoollisen. Kastamattomalle ehtoollisesta ei ole hyötyä, koska uutta elämää Kristuksessa ei kastamattoman kohdalla ole.⁵⁸

Huomionarvoista kuitenkin on, että Winkler toteaa olevan mahdollista vastaanottaa vastaanottaa ehtoollisen *lahjat* tuomioksi. Vaikka Winkler puhuu ehtoollisen lahjoista hyödyttävänä vain sikäli kuin ne vastaanotetaan uskossa, Winkler ei kuitenkaan näyttäisi kannattavan ajatusta, jonka mukaan usko olisi edellytys itse lahjojen vastaanottamiselle. Tämä seikka käy ilmi Winklerin esille nostamasta kelvottoman nauttimisen mahdollisuudesta: ehtoollisen

⁵⁷ Winkler 1989, 5–6, 10–11.

⁵⁸ Winkler 1989, 4–6.

lahjat on mahdollista vastaanottaa tuomioksi. Ehtoollisen lahjat ovat siten läsnä ehtoollisella tarkastelijan uskosta riippumatta ja reaalisesti jokaisen vastaanotettavissa.⁵⁹

On toki mahdollista, että Winkler pitää kelvotonta nauttimista yhtenä uskolla vastaanottamisen alalajina. Tällöin ehtoollisen lahjat ovat vastaanotettavissa vain uskolla, mutta jos vastaanottaminen silti tapahtuu väärällä asenteella, lahjat tulevat vastaanottajan tuomioksi. Ilman uskoa ehtoolliselle osallistuva ei siten voisi vastaanottaa lahjoja siunauksekseen mutta ei liioin tuomiokseen. Tämä selitys ei kuitenkaan saa tukea kontekstista, jossa Winkler asian esittää. Winklerin esitelmä käsittelee kastetta rajana ehtoolliselle ja syitä, miksi kastamattomien ei tulisi osallistua. Vaikka ehtoollisen lahjoista ei Winklerin mukaan voi olla hyötyä kastamattomille, ne voivat olla heille tuomioksi. Ehtoollisen lahjat ovat siis yhtä lailla saatavilla myös kastamattomille, mutta he eivät voi vastaanottaa niitä siunauksekseen, vain pahimmassa tapauksessa tuomiokseen.

Winkler ei eksplisiittisesti tuo esille kantaansa reaaliapresensiin. Ehtoollisen lahjat sekä kelvollisen nauttimisen teeman käsittely antavat kuitenkin viitteitä aiheesta. Vaikka Kristuksen läsnäolosta ei esitelmässä puhuta mitään, voidaan kysyä, millä tavoin lahjat ovat läsnä ehtoollisessa. Perinteinen luterilainen tulkinta on ollut, että Kristuksen ruumis ja veri ovat todellisesti läsnä leivässä ja viinissä, ja syömällä ja juomalla ehtoolliselle osallistuva tulee osalliseksi leivässä ja viinissä olevasta Kristuksesta. Osallisuus Kristukseen on osallisuutta ehtoollisen lahjoihin, joka Kristus itse on. Klassisen luterilaisen opetuksen mukaan ehtoollisen sakramentin lahja onkin ”koko elävä Kristus ruumiin ja veren kanssa”. Ehtoollisessa Kristus on sekä lahjan antaja että itse lahja.⁶⁰ Ilman uskoa lahjojen vastaanottaminen on kuitenkin kelvotonta vastaanottamista, joka tapahtuu vastaanottajan tuomioksi.⁶¹

Winklerin käsityksen mukaan ehtoollisen lahjat ovat kaikkien vastaanotettavissa, riippumatta vastaanottajan uskosta. Jo tämä seikka erottaa Winklerin reformoidusta ehtoolliskäsityksestä. Ottaen huomioon Winklerin roolin luterilaisena käytännöllisen teologian professorina, on perusteltua selittää Winklerin tarkoittavan ehtoollisen lahjoilla Kristusta itseään. Tällöin Winkler asiaa erityisesti alleviivaamatta ilmaisee esitelmässään myös kelvottomien ja kastamattomien vastaanottavan Kristuksen ehtoollisella. On toki selvää, että tässäkin tapauksessa jää lopulta avoimeksi kysymys Kristuksen läsnäolon ta-

⁵⁹ Winkler 1989, 6.

⁶⁰ Peters 1960, 109–110.

⁶¹ ”Eri asia on sakramentissa suulla tapahtuva Kristuksen ruumiin syöminen. Pyhässä ehtoollisessa kaikki saavat Kristuksen todellisen ja olemuksellisen ruumiin ja veren, kun syövät ja juovat siunatun leivän ja viinin. Uskville siinä on varma tae ja pantti siitä, että heidän syntinsä on annettu anteeksi ja että Kristus elää ja vaikuttaa heissä. Epäuskoiset saavat siitä tuomion ja kadotuksen, mutta suullaan hekin ottavat vastaan ja nauttivat juuri sen, mistä Kristus nimenomaan puhui ehtoollista asettaessaan.” YO, SD 7.

vasta. Todennäköisin selitys on kuitenkin, että Winkler ymmärtää Kristuksen olevan läsnä ruumiillisesti leivässä ja viinissä.

3.5 Filipin esitelmä

Unioidun Böömiläisten veljien kirkon käytännöllisen teologian professori Pavel Filipin esitelmä käsittelee Leuenbergin konkordiaa, Herran ehtoollinen -asiakirjaa sekä Liman tekstejä. Kyseessä on katsaus ekumeenisiin keskusteluihin, joilla arvioidaan voivan olla annettavaa kirkkoyhteisön teologiselle työskentelylle. Kyseessä ei ole kuitenkaan vain referaatti, vaan Filipi toteaa tuovansa esille myös omia teologisia näkemyksiään aiheiden kommentaarina. Esitelmä ei suoraan käsittele Kristuksen läsnäoloa ehtoollisessa. Luomisen, eskatologian, uhrin ja ehtoollisen suhdetta käsitellessään Filipi kuitenkin sivuaa myös reaaliapresensille olennaisia teemoja.⁶²

Vaikka esitelmän otsikossa mainitaan Leuenbergin konkordia, keskiössä ovat Liman liturgia ja Herran ehtoollinen -asiakirjat. Filipi nostaa asiakirjoista esille kaksi ehtoolliselle tärkeää päälinjaa, luomisteologian ja eskatologian, joista liikkeelle lähtien Filipi analysoi ehtoollisteologialle tärkeitä teemoja. Teemoina ne ovat tärkeitä referoitavissa asiakirjoissa, joskin on ilmeistä, että Filipi irtautuu teemojen esittelemisen jälkeen myös omaan arvioon teemojen sijoittumisesta kirkon elämään.⁶³

Filipille luomisteologia ja eskatologia edustavat alkukirkollista orientoitumista, ehtoollismotiiveja, jotka on menetetty vanhakirkollisella ajalla tai pian sen jälkeen. On selvää, että Filipi pitää motiivien esilläpitämistä hyvänä asiana. Ehtoollinen on koko luomakunnan kiitosta ja ylistystä sen luoneelle Jumalalle, ja tämä seikka johtaa Filipin mukaan myös eettisiin velvotteisiin koko maailmaa kohtaan. Vielä luomisteologiaa merkittävämpänä Filipi kuitenkin pitää eskatologista motiivia: alkukirkko odotti Herran paluuta, ja tämä näkyi myös ehtoollisen odottavissa lausumissa ja pyynnöissä kuten *maranatha!*, ”tule Herra!”.⁶⁴

Itse eskatologiaa ja luomisteologista motiivia kiinnostavampia Filipin esitelmässä ovat Filipin tulkinnat motiivien katoamisen syistä. Filipin arvion mukaan kiitosmotiivi oli vielä vanhakirkollisella ajalla vahva. Samoin eskatologisesti orientoitunut usko oli tärkeä alkuseurakunnalle ja varhaiselle kirkolle. Niiden katoaminen tapahtui Filipin mukaan kuitenkin ehtoollisteologian kehityksen myötä. Eskatologinen motiivi katosi huomion kiinnittyessä ehtoollisessa Kristuksen läsnäolon tapaan ja mekanismiin. Luomisteologisesta

⁶² Filipi 1989, 1; Štefan 2008, 217.

⁶³ Filipi 1989, 8.

⁶⁴ Filipi 1989, 8–9.

motiivista jouduttiin vastaavasti luopumaan ”vulgarisoituneen mutta myös spiritualisoivan ehtoollishurskauden edessä”.⁶⁵

Filipi liittää eskatologian katoamisen myös uhrioppia koskevan kontroversin syntymiseen. Hänen näkemyksensä mukaan Golgatan uhrista kuluneen pitkän ajan seurauksena Kristuksen kuoleman ja uhrin merkitys tuntui yhä heikommalta. Tarvittiin ”moninkertaistin”, mekanismi, jolla voidaan siirtää Golgatan uhri täydessä vaikutusvoimassaan uudelleen läsnäolevaksi.⁶⁶ Filipin arvion mukaan kehitystä edesautti myös areiolaisuuden vastustus, joka teki ylösnoussesta jumalallisen taivaasta hallitsevan Pantokratorin, joka oli ”pysyvästi tavallisten ihmisten saavuttamattomissa” ja lähestyttävissä vain pyhimysten ja Marian kautta. Kristus ”ei ollut enää meidän kanssamme juhliiva veli, joka johtaa meidät Isän luokse”.⁶⁷

Esitelmästä ison osan vie ehtoollisen uhriteologian ratkaisuyrityksien tarkastelu. Liman tekstit ja Herran ateria -asiakirjat yrittävät Filipin mukaan ratkaista uhriongelman anamneesin avulla. Filipi ei torju ratkaisuehdotusta, vaan pitää uudelleen läsnäolevaksi tekevää anamneesia raamatullisena käsitteenä ja siten hyväksyttävänä. Filipi kuitenkin ilmaisee epäluulonsa sen suhteen, onko jonkin liturgisen teon kautta mahdollista saada aikaiseksi ylösnousseen läsnäolo. Viitaten aiempiin huomioihinsa ehtoollisteologian kehityksestä Filipi pitää lopulta anamneesiin liittyvää kysymyksenasettelua kokonaisuuudessaan vääränä. Filipin mukaan ehtoollisen pitäisi olla eskatologista Kristuksen odottamista, ei tavoittamattomissa olevan uudelleen läsnäolevaksi tekemistä.⁶⁸

Mitä Filipin näkemykset tarkoittavat reaaliapresensin osalta? Filipin näkökulmasta katsottuna reaaliapresens on *seuraus* teologisesta virheestä ja kansanhurskauden asettamasta paineesta kirkossa. Vaikka periaatteessa Filipi ei torju reaaliapresensia, Filipin tulkinta historiasta asettaa sen oikeutuksen kyseenalaiseksi. Sen sijaan, että reaaliapresens ankkuroituisi Kristuksen asetukseen, reaaliapresens muodostuu vanhakirkolliseksi harharetkeksi. Reaaliapresens-, anamneesi- ja ehtoollisuhri -oppi ovat Filipin ymmärryksen mukaan saman vääristymän eri ilmenemismuotoja. Näyttäisi siltä, että Filipi käytännössä kritisoi ajatusta etäiseksi kasvavasta Kristuksesta, jota uskova ei voi kohdata persoonana vaan ensisijaisesti jonkinlaisena objektina. Reaaliapresensin korostaminen ehtoollisessa on tällöin yritys kuroa umpeen ihmisen ja Jumalan välille syntynyt kuilu. Filipiä tällainen kohtaaminen ei kuitenkaan tyydytä: Kristus tulee läsnäolevaksi objektina, ei persoonana ja toimivana subjektina.

⁶⁵ Filipi 1989, 8–9.

⁶⁶ Filipi 1989, 12–13.

⁶⁷ Filipi 1989, 13.

⁶⁸ Filipi 1989, 13–14.

Filipin esitelmä ei istu helposti reformaatioajan luterilaiseen tai reformoituun ehtoollisteologiaan. Se toisaalta torjuu Lutherin painotuksen Kristuksen lihallisesta läsnäolosta epäeskatologisena, mutta toisaalta myös vastustaa taivaaseen astuneen Kristuksen herruuden korostamista. Selvän klassisen luterilaisen tai reformoidun teologian sijasta Filipin teologiassa näkyy yhtäläisyyksiä Emil Brunnerin teologiaan. Brunnerin teologiassa kristinuskossa keskeistä eivät ole oppi, tunnustukset tai sakramentit. Nämä kaikki edustavat Brunnerille objektivointia. Esimerkiksi oppi Jumalasta objektivoi Jumalan. Usko on kuitenkin Brunnerin mukaan luottamusta, mikä edellyttää minä-sinä, ei tiedollista tai tarkastelevaa minä-se -suhdetta. Tämän ”minän ja sinän” suhteen Brunner asettaa kristillisen elämän keskiöön: ylösnousemuksen totuus on Kristuksen kohtaamisessa henkilökohtaisena hengellisenä todellisuutena. Kohtaaminen on siten henkilökohtaista, ei-tiedollista persoonien kanssakäymistä Jumalan rakkaudessa.⁶⁹

Filipi sivuaa myös referaatissaan lyhyesti maailman transfiguraatiota, kirkastumista. Asiakirjojen mukaan eskatologisessa täyttymyksessä maailma kokee transfiguraation, johon jokainen ehtoollinen on jo silmäys. Esitelmässään Filipi pitää tätä ajatusta oikeana. Sisällöllisesti transfiguraatio Liman liturgiassa on mahdollista nähdä viittaukseksi transsubstantiaatioon, sillä Liman liturgiassa Pyhää Henkeä pyydetään kirkastamaan ehtoollisateria siten, että ”leipä ja viini tulisivat meille Kristuksen ruumiiksi ja vereksi”.⁷⁰ Filipin mielestä maailman transfiguraation ei kuitenkaan tarvitse tarkoittaa transsubstantiaatiota. Päinvastoin, transsubstantiaatio on mahdollista hylätä, koska juuri tämä maailma ja sen ihmiset ovat saaneet Kristuksessa armon. Inkarnaatio ei edellyttänyt luodun maailman substanssin muuttumista voidakseen ottaa vastaan Logoksen. Transfiguraatiossa maailma muuttuu, mutta kyseessä on silti tämä maailma, ei mikään toinen.⁷¹

Filipi ei suoraan torju ajatusta Kristuksen läsnäolosta ehtoollisessa, vaikka hylkää selväsanaisesti transsubstantiaation. Näyttää siltä, että Filipin ajattelussa Kristuksen läsnäolo seurakunnan elämässä on keskeistä. Puhuessaan transfiguraatiosta Filipi toteaa, että ”materian tulee säilyä materiaana ... tullaan Sanan kantajaksi”⁷², mikä olisi mahdollista ymmärtää viittaukseksi luterilaiseen käsitykseen leivästä ja viinistä Kristuksen läsnäolon kantajina. Kaiken kaikkiaan on kuitenkin todennäköistä, ettei Filipi ymmärrä Kristuksen läsnäoloa ehtoollisessa luterilaisesti. Vaikka toteamus leivästä ja viinistä Sanan kantajina olisi periaatteessa mahdollista ymmärtää luterilaisesti, mikään muu esitelmässä ei tue tätä tulkintaa. Koska Filipin mielestä Kristuksen läsnäoloa

⁶⁹ Tarkemmin Brunnerin personalismista ks. viides luku. Wilson 2007, 193–195.

⁷⁰ Liman liturgia.

⁷¹ Filipi 1989, 10.

⁷² ”..sie [Materie] darf Materie bleiben, um zum Träger des Wortes zu werden”. Filipi 1989, 10.

ei ole mahdollista saada aikaiseksi jollain tietyllä liturgisella toimenpiteellä, kuten Filipi anamneesin yhteydessä skeptisyytensä ilmaisee, Filipi käytännössä torjuu erottelun konsekreoituun ja konsekreoimattomaan.⁷³ Kristuksen läsnäoloa ei tällöin voi liittää mihinkään yksittäiseen liturgiseen seikkaan tai tekoon.

Edellä kuvatun valossa on todennäköisesti hedelmällisintä etsiä Filipin ehtoollisteologialle liittymäkohtaa Brunnerin teologiasta klassisen ehtoollisteologian sijasta. Mikäli Filipin yhteys Brunnerin teologiaan on niin vahva kuin miltä se näyttää, on mahdollista nähdä Filipin ymmärtävän koko ehtoollisen personalistisesti kohtaamiseksi Kristuksen kanssa. Tässä kohtaamisessa epäolennaisia ja ei-toivottavia ovat dogmaattiset kuvaukset läsnäolon mekaniikasta, koska ne edustavat objektivointia ja etäännyttävät Kristuksesta. Koska kohtaamisen on oltava minän ja sinän välistä, esille nousee persoonien merkitys. Ehtoolliselle osallistuva kohtaa läsnäolevan Kristuksen persoonana, ei objektina.

Filipin luonnehdinta liturgian ja dogmatiikan välisestä suhteesta vahvistaa tätä kuvaa. Esitelmässä Filipi toteaa kaikkien referoimiensa asiakirjojen puhuvan ehtoollisesta metaforista kieltä käyttäen. Hänen mukaansa tämä osoittaa, että ehtoollisessa tapahtuvista asioista ei voida puhua dogmaattisten määritelmien kielellä, vaan pikemminkin kuvina, joiden avulla ehtoollisen salaisuutta yritetään ilmaista. Ehtoollinen onkin vasta toissijaisesti dogmaattisen keskustelun kohde. Ehtoollista vietetään, ei määritellä, Filipi korostaa. Kyseessä on liturginen tapahtuma, eleitä ja symboleja sisältävä toiminta, joka työskentelee kuvilla. Tapahtumana ehtoollinen on riippuvainen vain osaksi ehtoollisopista.⁷⁴

Entä mitä Filipi tarkoittaa puhuessaan ehtoollisesta tapahtumana? Filipi selventää näkemystään esimerkillä katolisesta kirkosta. Filipin mukaan katolisen kirkon ehtoollistapahtuma voi puhutella ja olla oikein orientoitunut, vaikka opillisesti katolinen kirkko onkin ehtoollismääritelmässään Filipin mielestä väärässä.⁷⁵ Tapahtuma ei siten vertaudu suoraan oppiin, vaan on siitä irrallinen. On mahdollista, että näin kirjoittaessaan Filipi liittyy Barthin sanatapahtuma-aktualismiin.⁷⁶ Barthin teologiassa ihmisen ei ole mahdollista tarkastella tai määritellä Jumalan Sanaa. Jumalan Sana ei ole *staattinen* vaan se *toimii* jokaisessa tapahtumassa täysin Jumalan vapaan armon ja suvereenin tahdon mukaisesti. Siten se on dynaaminen, luova ja vapaa.⁷⁷ Filipin

⁷³ Filipi 1989, 13–14.

⁷⁴ Filipi 1989, 4.

⁷⁵ Filipi 1989, 4.

⁷⁶ Aktualismista tarkemmin ks. viides luku.

⁷⁷ On tutkimuksellisesti mielenkiintoista, että Filipin esitelmä sisältää toisaalta barthilaisia painotuksia (vrt. sanatapahtuma) mutta toisaalta myös Brunnerin teologialle ominaisia painotuksia. Tämä ei ole kuitenkaan yllättävää, sillä tsekkiläisessä teologiassa Barthin asema oli sosialistisesti tulkitussa muodossaan vahva aina professori Josef Hromádkan

esitelmässä ehtoollinen on tällainen sanatapahtuma: ehtoollista ei ole mahdollista määritellä, vaan se *tapahtuu*. Oppi ei koskaan voi tavoittaa ehtoollisen todellista luonnetta, koska ensisijaisesti kyse on aktualistisesta mysteeristä, tapahtumasta, jossa Jumala toimii täysin ennalta määräämättömällä tavalla. Näin ollen myös katolisessa kirkossa on mahdollista olla oikea ehtoollinen määritelmistä riippumatta, koska ehtoollistapahtumassa Jumala toimii oman tahtonsa mukaan.

3.6 Eßerin esitelmä

Reformoidun professori Hans Helmut Eßerin esitelmä on Kristuksen läsnäoloa eniten käsittelevä valmisteluasiakirja. Asiakirjan otsikon mukaan esitelmä käsittelee ehtoollisoppia, ehtoolliskäytäntöjä sekä ehtoollisyhteisöä reformoidusta näkökulmasta.

Eßerin esitelmän keskeisenä juonteena kulkee eksegeettinen tulkinta ehtoollisen asettamisesta Uudessa testamentissa ja tältä pohjalta kasvava opillinen tulkinta. Eßerin mukaan uusitamentillis-rabbiininen eksegeesi oli elimellisen tärkeä Arnoldshainin teesien muotoilussa ja siten luterilais-reformoidun ehtoollisyhteyden luomisessa. Eßerin mukaan eksegeesi on vapauttanut ehtoolliskäsitykset ”staattisista, substanssiin ja ensisijaisesti paikkoihin liittyvistä merkityskategorioista” persoonan ja ajan kategorioihin.⁷⁸

Perustellakseen näkemyksensä Eßer tarkastelee juutalaista pääsiäisateriaa. Eßerin mukaan juutalaiseen pääsiäisliturgiaan kuului lausahdus, jossa happamat leipä yhdistettiin kurjuuteen: ”Katso, tämä on kurjuuden leipä”. Eßerin mukaan tämä leivän yhdistäminen kurjuuteen ei kuitenkaan merkinnyt substanssia tai identiteettiä. Leipä ei ollut *kurjuus*. Argumenttinsa tueksi Eßer vetoaa vielä juutalaiseen perinteeseen: ”On joka tapauksessa täysin mahdotonta ajatella, että juutalainen antaisi toiselle verta juotavaksi, vielä vähemmän ihmisen verta.”⁷⁹ Eßer toteaa Markuksen evankeliumissa mainitun liiton veren olevan metafora ristin tapahtumalle. Verbi ”olla” ei siis Eßerin mukaan tarkoita missään tapauksessa aineiden muuttumista, vaan samankaltaisuusluonnetta. Näin viini on symboli, joka on tosin enemmän kuin vain merkki. Eßerin mukaan lahjoittaja on tavallaan lahjassa, ja siten Kristuksen ruumis ja

kuolemaan asti vuonna 1969. Vaikka Jan Štefanin mukaan tiedekunnan uusilta opettajilta (ml. käytännöllisen teologian professuurin 1975 saanut Pavel Filipi) on turha etsiä selvää barthilaisen teologian vastaista asennetta, 1970–1980 -luvut edustavat Barthin yksinvaltaisen aseman murtumista tsekkiläisessä teologiassa. Hartwell 1964, 59–60; Štefan 2008, 216–227.

⁷⁸ Eßer 1989, 4.

⁷⁹ ”Es ist ohnehin völlig undenkbar, dass ein Jude einem anderen Blut zu trinken gäbe, noch dazu Menschenblut.” Eßer 1989, 6–7.

veri leivässä ja viinissä. Näin leipä ja viini ovat Hengen kulkuväline, *vehicula des Geistes*.⁸⁰

Eßerin mukaan asetussanojen pohjalta käy kyllä ilmi, että ehtoollinen luo yhteyden ylösnousseen Kristuksen kanssa. Ehtoollisen elementtejä ei siis tule erottaa Kristuksesta. Eßer kuitenkin torjuu vanhakirkollisen käsityksen ehtoollisesta ”ikuisen elämän lääkkeenä” ja jonkinlaisena ”epäpersoonallisena voimasubstanssina”. Eßer muistuttaa, että luterilainen ehtoollisformeli ”leivässä, leivän kanssa ja leivän alla” ei tarkoita transsubstantiaatiota.⁸¹ Ehtoollisen elementtien osalta Eßerin mukaan onkin tarpeetonta puhua muutoksesta tai substanssista, koska nämä ovat UT:n ymmärrykselle täysin vieraita käsitteitä ja ajatuksia. Eßerin mukaan ehtoollisessa on kyse tapahtumasta, ei asiasta – kohtaamisesta, ei luonnonilmiöstä. Ehtoollisessa tulee Eßerin mielestä puhua tapahtumasta Kristuksen ja seurakunnan kanssa, ei substanssista. Eßer torjuu ajatuksen, jonka mukaan Kristus – itsensä lahjoittava seurakunnan Herra – antaisi käsitellä itseään kuin esinettä.⁸²

Eßerin keskusajatuksena näyttäisi kulkevan ehtoollisaineisiin keskittyvän ehtoollisen kritiikki. Eßerin näkemyksen mukaan ehtoollisaineisiin keskittyminen ei ole eksegeettisesti perusteltua. Esitelmässään Eßer asettaakin vastakkain ”staattisen” elementteihin ja substansseihin keskittyvän ehtoollisteologian ja persoonallisen, Kristuksen kohtaamiseen keskittyvän ehtoollisteologian. Näistä edellinen edustaa Eßerille magiaa ja harhautunutta voimasubstanssijattelua, kun taas jälkimmäinen on elävää ja henkilökohtaista ”tapahtumista”, jossa Herra säilyy herrana eikä muutu banaalisti leivänpalaksi, jota jokainen voi käsitellä mielensä mukaan. Halki ehtoollisteologiansa Eßer haluaa kuitenkin säilyttää leivän ja viinin ja tapahtuman yhteyden. Leipä ja viini ovat *Hengen kulkuväline*. Ehtoollinen nauttiminen tapahtuu lihallisesti ja ehtoolliselle voi osallistua vain syömällä ja juomalla. Eßerin mukaan ehtoollista ei voi viettää television välityksellä tai nauttia poissaolevien ja kuolleiden hyväksi.⁸³

Miten Kristus sitten on Eßerin mukaan läsnä ehtoollisella? Eßer itse puhuu ”pneumaattisesta lihallisesta läsnäolosta”. Eßerin mukaan kyseessä ei ole helposti väärin ymmärrettävä reformoitu spiritualistinen tulkinta, vaikka ehtoollisen tapahtuma toteutuukin Pyhän Hengen voimassa. Ehtoollisessa

⁸⁰ Eßer 1989, 8.

⁸¹ Eßer 1989, 9.

⁸² ”Das ganze mittelalterliche Wandlungsverständnis ist ebenso unberechtigt gewesen wie die reformatorische Absetzung davon, der reformatorische Kampf um das ’est’. Die rede von einer Substanz der Elemente ist dem Neuen Testament völlig fremd. Zweitens: Die Realpräsenz entspricht der des Wortes, das ’bringt, was es sagt’ (Luther) Sie ist ereignis, nicht Sache, Begegnung, nicht Naturphänomen, Handeln Christi mit seiner Gemeinde, nicht übereignung einer Substanz. Christus bleibt, indem er sich seiner Gemeinde Schenkt, doch immer ihr Herr, der sich nicht wie ein Ding in ihre Verfügungsgewalt begibt.” Eßer 1989, 12.

⁸³ Eßer 1989, 12–13.

Kristus antaa itsensä tulla meidän ottamiksemme ja ”ottaa meidät sisään”.⁸⁴ Eßerin mukaan ehtoollisessa tärkeintä on kohtaaminen, jossa ihminen kohtaa Herran ja asettuu kuuliaiseksi tälle.⁸⁵ Näin ollen se, että ”Kristus ottaa meidät sisään” merkitsee sekä yhteyttä Kristukseen että Kristusta tulemista läsnäolevaksi ehtoollisen vastaanottajassa.

Eßer torjuu klassisen luterilaisen sekä katolisen käsityksen Kristuksen läsnäolosta ja konsekraatiosta. Vaikka Eßer puhuu lyhyesti Kristuksen ruumiista ja verestä leivässä ja viinissä, muun esitelmän valossa kyse on kuitenkin enemmän reformoidusta sakramentaalisesta merkityksestä kuin läsnäolosta. Leipä ja viini ovat välttämättömiä tapahtumassa, mutta vain välineinä. Käytännössä Eßerin mukaan jo Arnoldshainin teeseihin valittu sanamuoto *leivän kanssa* tekee selväksi uuden orientaation ehtoollisen ymmärtämisessä. Ehtoollisessa on kyse tapahtumasta, jossa ehtoollinen sidotaan historialliseen ristintapahtumaan nykypäivässä olevien elementtien sijasta.⁸⁶ Tässä tapahtumassa leipä ja viini tulevat Pyhän Hengen välineeksi kiitoksen — eukaristian — aikana mutta eivät sen *kautta*.⁸⁷

Yhtenä suurimpana harhana katolisessa ehtoollisteologiassa Eßer pitääkin konsekraatioajattelua, jossa kiitoksen kautta tapahtuu konsekraatio. Eßerin mielestä nämä virheet näkyvät erityisen hyvin katolisessa messussa, jossa ehtoollisrukouksen jälkeen soitetaan kelloa muuttumisen merkiksi ja lausutaan akklamaatio ”tämä on uskon mysteeri”. Eßerin mielestä tällainen puhe ei sovi ehtoollisen luonteeseen.⁸⁸ Arnoldshainin teesejä tulkitessaan Eßer katsoo, ettei 3. teesi sisällä minkäänlaista konsekraatioteologiaa. Siunaaminen tarkoittaa Eßerin mukaan yksinomaan ehtoollisen asetussanojen lukemista. Mikäli konsekraatioteologia sen sijaan hyväksyttäisiin, Eßerin mukaan olisi samalla kysyttävä, koska konsekraatio alkaa, kuinka kauan se kestää ja koska se päättyy. Arnoldshainin teeseissä ongelma on Eßerin mukaan ratkaistu luopumalla koko konsekraation käsitteestä. Näin ollen vaikeat kysymykset ehtoollisen kestosta on ohitettu.⁸⁹

Eßerin esille nostama kysymys tarkasta konsekraation alkamis- ja päätty-mishetkestä ei sinällään ole uusi. Reformaatioaikana luterilaisuuden sisällä aiheesta käytiin keskustelua, ja jonkinlaiseksi vakioratkaisuksi muodostui *in usu*, vain käytössä. Lutherin teologiassa *in usu* kuitenkin torjutaan konsekraation loppumishetken määrittämiseen kelpaamattomana. Luther kehottaa nauttimaan ehtoollisaineet loppuun, jotta vaivaavilta kysymyksiltä välttyttäisiin. Toisaalta Luther sallii myös konsekroitujen elementtien viemisen sairail-

⁸⁴ Eßer 1989, 25.

⁸⁵ Eßer 1989, 9.

⁸⁶ Eßer 1989, 25.

⁸⁷ Eßer 1989, 8.

⁸⁸ Eßer 1989, 17–19.

⁸⁹ Eßer 1989, 25.

le, mikä osoittaa Lutherin ymmärtävän elementit vielä Kristuksen ruumiiksi ja vereksi.⁹⁰ Verrattuna Eßerin tarjoamaan ratkaisuun Lutherin ratkaisu on yhteensopiva luterilaisen ja vanhakirkollisen ehtoollisteologian kanssa. Sen sijaan Arnoldshainin ehtoollisteetit Eßerin tulkitsemina poistavat konsekraatiohetken ja siirtävät huomion pois elementeistä. Käytännössä ratkaisu johtaa elementtien ja Kristuksen välisen siteen muuttumiseen rinnakkaiseksi: Kristus on läsnä Pyhässä Hengessä, ei elementeissä. Vastaavasti läsnäolo ei seuraa konsekraatiosta, vaan ehtoollistapahtumasta.

Eräs mielenkiintoinen seikka Eßerin ehtoollisteologiassa on se, kuinka Eßer näkee ehtoollisen vaikuttavan. Eßer ottaa etäisyyttä kalvinistiseen ajatteluun toteamalla, että Hengen voimassa elementtien kanssa Kristus vaikuttaa syntien anteeksiantamisen. Usko ei Eßerin mukaan ole edellytys ehtoolliselle osallistumiselle vaan pikemminkin välttämätön seuraus Kristuksen toiminnasta ehtoolliselle osallistuvissa.⁹¹ Kun Eßer siis esitelmässään puhuu siitä, kuinka Kristus antaa ehtoolliselle osallistuvien ottaa hänet, Eßer tarkoittaa Kristuksen vastaanottamista hengellisessä mielessä. Kyse ei ole elementeistä tai ruumiillisesta vastaanottamisesta. Tässä kohdin Eßer selkeästi erkanee klassisesta reformoidusta ajattelusta ja antaa ehtoolliselle vahvan armovälinluonteen: Ehtoollinen luo uskon ja välittää pelastuksen, koska Kristuksen kohtaamisena se ei voi olla vaikuttamatta uskoa.

Eßerin tulkinta ehtoolliseen liittyvästä pelastavasta kohtaamisesta vaikuttaa kuitenkin myös kysymykseen ehtoollisen nauttimisesta tuomioksi. Eßerin mukaan Arnoldshainin teeseissä keltotonta nauttimista tarkastellaan kuitenkin ensisijaisesti ehtoollisen erottamisen näkökulmasta. Tuomittavaa olisi siis se, että ehtoollista ei erotettaisi muusta syömisestä, ei niinkään ehtoolliselle osallistuminen ilman uskoa tai ripittäytymättä.⁹² On siis ilmeistä, että perinteinen jaottelu luterilaiseen ja reformoituun ehtoollisteologiaan sen perusteella, kuka vastaanottaa Kristuksen, ei päde Eßerin teologiassa.

Eßerin teologia murtaa perinteisen luterilais-reformoidun ehtoollisteologisen asettelun. Eßerin teologiassa ehtoollisen *tapahtuma* on keskiössä. Ehtoollisrukouksen ja kiitoksen aikana tapahtuu ehtoollisen tapahtuma, jossa leipä ja viini ovat välttämättömiä. Ne jotka tässä tapahtumassa nauttivat leivän ja viinin saavat Pyhän Hengen vaikutuksesta vastaanottaa Kristuksen, joka vaikuttaa heissä ja tulee näin läsnäolevaksi pneumaattisella tavalla heihin. Kristus ei kuitenkaan ole *leivässä ja viinissä* vaan Pyhän Hengen välityksellä *tapahtumassa*. Elementtien yhteys Kristukseen on vain välineellinen ja toissijainen. Tapahtumaa ei ole myöskään mahdollista kohdistaa alkavaksi tietystä

⁹⁰ Jolkkonen 2004, 311–313, 321–324.

⁹¹ Eßer 1989, 25.

⁹² Eßer 1989, 27–28.

hetkestä tai tietyn toimen seurauksena. Ehtoollisrukous ja asetussanat eivät ole tapahtuman syy vaan tapahtuman aikainen toimenpide.⁹³

Näyttää siltä, että myös Eßer liittyy barthilaiseen aktualistiseen tulkintatraditioon. Verrattuna Filipin esitelmään Eßerin esitelmässä tapahtumallinen tulkinta ehtoollisesta on vielä paljon ilmeisempi. Ehtoollinen on sanatapahduma, jossa lupauksen sana yhdessä leivän ja viinin kanssa luo ehtoollistapahtuman. Tässä ehtoollistapahtumassa Kristus toimii Pyhän Hengen kautta antaen itsensä. Substanssikeskeinen ajattelu torjutaan vääränä. Samalla Eßer liittyy Filipin tavoin myös Brunnerin teologiaan korostaessaan ehtoollisen luonnetta kohtaamisena. Kristusta ei tule objektivoida, vaan kohdata subjektina. Ei olekaan yllättävää, että Eßer itse toteaa Arnoldshainin 2. teesin yhteenvedon teesissä olevan kyse ”aktualismista ja personalismista niiden hyvässä merkityksessä”.⁹⁴

Tekstissä jää kuitenkin avoimeksi, mitä Eßer tarkoittaa puhuessaan ehtoollisesta kohtaamisena. Eßer pitää torjuttavana ajatusta siitä, että Kristus sallisi itseään kohdeltavan kuin esinettä. Mutta mitä Eßerin peräänkuuluttama kohtaaminen sitten on? Eßer ei avaa ehtoollisen pelastavaa vaikutusmekanismia enempää. Näyttääkin siltä, että jo ajatus Kristuksen ruumiin ja veren syömisestä edes kalvinistisen spirituaalisesti tuntuu Eßerin kielenkäytölle vieraalta, ehkä jopa pahennusta herättävältä. Ehtoollinen voi siten olla yhteyttä ja osallisuutta Kristuksen ristinuhriin, mutta ei Kristuksen syömistä ja juomista. Pohjimmiltaan tämä palautuu Eßerin eksegeettiseen näkemykseen, jonka mukaan ”kukaan juutalainen ei olisi antanut omaa vertaan toiselle syötäväksi”. Calvin itse kuitenkin kyseenalaistaa ajattelun, jonka mukaan *ei* olisi niin että Kristuksen ”ruumis on todella ruoka ja hänen verensä todella juoma: että kukaan ei saa hänen elämänsä paitsi ne jotka syövät hänen ruumiinsa ja juovat hänen verensä”.⁹⁵ Omalla painotuksellaan Eßer siis irtautuu Calvinin perinteisestä kielenkäytöstä ja korvaa sen personalistisella *kohtaamista* korostavalla teologialla.

Eßerin valmisteluasiakirjan vertailu Taivaisen esittämien väitteiden kanssa on paljastavaa. On mielenkiintoista, kuinka läheisesti Eßerin esitelmä näyttää rinnastuvan Taivaisen luomaan kuvaan Leuenbergin konkordian ehtoollisteologiasta. Eßer kirjoittaa myös auki Arnoldshainin teesien merkityksen Leuenbergin konkordian ehtoollisopille ja ilmaisee niiden merkityksen myös sitä seuraavalle teologiselle työskentelylle. Käytännössä Eßer vahvistaa Taivai-

⁹³ ”Er selbst, der Gekreuzigte und auferstandene Herr läßt sich durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein von uns nehmen. Geblieben ist von dem in, mit und unter nur das ’mit’. Das ’in’ ist vorgezogen und wieder personal auf Christus bezogen: ’in seinem für alle gegebenen Leib’. Es ist damit zugleich mit dem begründenden Geschehen verbunden und nicht mit den Elementen heute.” Eßer 1989, 26.

⁹⁴ ”Summa: Wir haben hier mit Aktualismus und Personalismus im guten Sinne dessen, was es bedeutet, zu tun.” Eßer 1989, 25.

⁹⁵ McDonnell 1967, 240–241.

sen väitteen Arnoldshainin teesien roolista LK:n muotoutumisessa. Taivaisen kuvaama aktuaalis-pneumaattinen personaalipreesens ja ehtoollisen tapahtumallinen tulkinta näyttäisivät löytyvän Eßerin esitelmästä.

4 Zur Lehre und Praxis des Abendmahls

4.1 Asiakirjan rakenne

Tutkimuksen kohteena oleva EPKY:n ehtoollisasiakirja ”Zur Lehre und Praxis des Abendmahls” (ZLPA) koostuu kahdesta pääluvusta, johdannosta ja lyhyestä jälkiluvusta. Pääluvut jakautuvat useisiin alalukuihin, joissa ehtoollisteologiaa ja käytäntöjä käsitellään erilaisista näkökulmista ja erityisesti keskustelussa ilmenneistä kysymyksistä käsin.

Asiakirjan johdannossa luodaan katsaus asiakirjan syntyhistoriaan, tarpeellisuuteen sekä metodiin, jolla asiakirja on syntynyt. Asiakirjan oman kuvauksen mukaisesti se on syntynyt osana kirkkoyhteisön jatkuvaa teologista keskustelua ja pyrkimystä syventää yhteistä ymmärrystä opillisissa kysymyksissä. Toiseksi asiakirja pyrkii tuomaan ekumeenisissa keskusteluissa ja teologisessa tutkimuksessa esille tulleet uudet ehtoollisteologiset löydökset kirkkoyhteisön sisäiseen tarkasteluun ja mahdollisesti panokseksi yhteiseen protestanttiseen ymmärrykseen ehtoollisesta. Kolmanneksi asiakirja pyrkii käsittelemään uusia kysymyksiä, joita on herännyt jäsenkirkkojen elämässä ja käytäntöjen muuttuessa.⁹⁶

Johdanto alkaa lainauksella konkordian (LK) ehtoollista käsittelevästä osasta ja ilmaisee siten, että asiakirjan kuvaama syventynyt yhteinen ehtoolliskäsitys perustuu Leuenbergin konkordiassa ilmaistulle yhteisymmärrykselle. Asiakirjan teksti on kuitenkin varovaista sen kuvatessa omaa merkitystään. ZLPA ei ole tyhjentävä ilmaus ehtoollisteologiasta, vaan se pyrkii esittelemään yhteisen ymmärryksen ja samalla ottamaan kantaa ajankohtaisiin kysymyksiin ja ehdottamaan yhteisiä käytäntöjä. Asiakirja on kuitenkin kiertänyt kaikilla jäsenkirkoilla korjauksien ehdottamista varten ja se on hyväksytty korjauksineen kirkkoyhteisön yleiskokouksessa vuonna 1994.⁹⁷

Asiakirjan pääluvuista ensimmäinen käsittelee ehtoollisoppia. Luku jakaantuu kahteen alalukuun, ehtoollisen perustaa sekä asetusta käsittelevään ja ehtoollisen merkitystä selvittävään osaan. Ehtoollisen merkitystä selvittävä alaluku jakaantuu edelleen kolmeen alakohtaan ”A. Ehtoollinen lupauksena ja lahjana”, ”B. Ehtoollisen vastaanottamisesta” ja ”C. Kutsumisesta ehtoolliselle.” Merkitystä selvittävän alaluvun kohdat A ja B esittelevät ehtoollisen eri puolia yksittäisten opinkohtien näkökulmasta. Kohta C sitä vastoin ottaa esille

⁹⁶ ZLPA, 18–19.

⁹⁷ ZLPA, 18–20.

myös käytännön tasolla heränneitä kysymyksiä ja tarkastelee niitä suhteessa oppiin.⁹⁸

Toinen pääluku käsittelee ehtoolliskäytäntöä. Luku jakautuu kolmeen alalukuun, joissa käsitellään ehtoollisen viettoon liittyviä peruskysymyksiä, ehtoollisliturgiaa sekä käytännön järjestelyitä ja seurakunnan osallistumista. Toisin kuin ehtoollisoppia käsittelevä luku, käytäntöä käsittelevä osa asiakirjasta rakentuu vahvasti kirkkojen elämästä ja asiakirjan aikaisesta keskustelusta nouseville kysymyksille ja niiden käsittelylle.⁹⁹

Asiakirja sisältää myös lyhyen loppukatsauksen, jossa lyhyesti kerrataan Leuenbergin konkordian nk. ”sovitetun erilaisuuden” metodi ja ilmaistaan ilo keskinäisestä ehtoollisyhteydestä yhteyden rakentajana erilaisista ehtoollisteologisista painotuksista huolimatta. Katsauksessa myös sitoudutaan jatkamaan teologista keskustelua ja ekumeenisia kohtaamisia konkordiassa ilmaistun sitoumuksen tavoin.¹⁰⁰

4.2 Läsnaolon tapaan liittyvä ongelma

Zur Lehre und Praxis des Abendmahls (ZLPA) -asiakirjan valmisteluprosessin esitelmissä havaittiin tutkielman kolmannessa luvussa laajaa hajontaa sen osalta, kuinka Kristuksen läsnäolon ehtoollisessa ymmärretään. Selkeimmin luterilaista kantaa edusti Romanian evankelisen kirkon (REK) piispa Schulerus, joka linjasi leivän ja viinin tulevan konsekraation kautta Kristuksen ruumiin ja veren kantajiksi. Vastaavasti Slovakian reformoidun kirkon (SLRK) pastori Hromanik torjui vahvasti käsityksen, jonka mukaan Kristuksen ruumis voisi olla muualla kuin taivaassa Isän oikealla puolella. Sen sijaan Pyhä Henki avaa uskovon sydämen leivän ja viinin sakramentaaliselle käsitykselle. Kolmatta teologista linjaa edustivat professorit Winkler ja Eßer, joista etenkin jälkimmäisen tekstissä korostui halu irrottaa Kristuksen läsnäolo *elementeistä ja substanssista ehtoollisen tapahtumaan*.

Mitä asiakirja itse sanoo Kristuksen läsnäolon tavasta? ZLPA lainaa ensimmäisellä sivulla Leuenbergin konkordian 19. teesiä:

Emme voi erottaa yhteyttä Jeesukseen Kristukseen hänen ruumiissaan ja veressään syömisen ja juomisen teosta. Kiinnostus Kristuksen läsnäolon tapaan ehtoollisessa erillään tästä toiminnasta on vaarassa hämärtää ehtoollisen merkityksen.¹⁰¹

⁹⁸ ZLPA, 20–24.

⁹⁹ ZLPA, 25–28.

¹⁰⁰ ZLPA, 28.

¹⁰¹ ”Die Gemeinschaft mit Jesus Christus in seinem Leib und Blut können wir nicht vom Akt des Essens und Trinkens trennen. Ein Interesse an der Art der Gegenwart Christi im Abendmahl, das von dieser Handlung absieht, läuft Gefahr, den Sinn des Abendmahls zu verdunkeln” ZLPA, 18.

Konkordian teesin mukaan Kristuksen läsnäolon tapa liittyy syömiseen ja juomiseen. Konkordia kuitenkin torjuu tarkemman Kristuksen läsnäolon tapaan liittyvän pohdinnan itse ehtoollisen merkitykselle vieraana ja vaarallisena. Tämä konkordian lausuma on mahdollista ymmärtää minimiyksimielisyyttä kuvaavana teesinä, jonka kaikki osapuolet voivat allekirjoittaa. On kuitenkin myös mahdollista, että teesi ei kuvaa minimiyksimielisyyttä vaan siihen kätkeytyy kokonaan uusi opillinen tulkinta ehtoollisesta.

Vaikka läsnäolon tavasta ei konkordian mukaan ole syytä tarkemmin puhua, sekä konkordian 13. teesi että ZLPA:n alaluku ”Ehtoollisen lupauksesta ja lahjasta” tekevät selväksi, että Kristus on läsnä Pyhän Hengen kautta sanassa ja sakramenteissa. Näin ollen ZLPA jatkaen konkordian teologiaa vahvistaa Kristuksen läsnäolon luonteeltaan vähintään pneumaattiseksi. Kristus on siis läsnä ehtoollisessa vähintäänkin samalla tavalla kuin julistuksessa ja kasteessa.¹⁰² Olennainen kysymys kuitenkin on, tunnustaako asiakirja tämän pneumaattisen läsnäolon lisäksi Kristuksen ruumiillista läsnäoloa. Lisäksi on tarpeen selvittää pneumaattisen läsnäolon tarkempaa olemusta.

Lähestyn ongelmaa seuraavien kysymysten kautta: Mitä asiakirja kertoo Kristuksen ruumiin ja ehtoolliselementtien suhteesta toisiinsa? Kuka vastaanottaa Kristuksen ruumiin ja veren ehtoollisella? Millaisia liturgisia ja elekieleen liittyviä ohjeita ehtoollisenvieton suhteen annetaan? Kuinka ehtoolliselementtejä tulee käsitellä ehtoollisella ja sen jälkeen? Miten Pyhän Hengen ja Kristuksen läsnäolon suhde ymmärretään asiakirjassa? Mahdollisten tulkintalinjojen löytämiseksi tarkastelen asiakirjaa valmisteluasiakirjojen valossa ja sikäli kuin yhtymäkohtia löytyy, arvioin myös mahdollisuutta käyttää niitä lopullista asiakirjaa selittävinä teksteinä.

4.3 Kristuksen ruumiin ja ehtoollisleivän välinen suhde

Mitä asiakirja kertoo Kristuksen ruumiin ja ehtoollisleivän suhteesta toisiinsa? Alaluvussa ”Herran ehtoollinen lupauksena ja lahjana” asiakirja kuvailee Kristuksen ”antavan itsensä ruumiissaan ja veressään leivän ja viinin kanssa”¹⁰³. Asiakirjan mukaan ”kun syömme leivän ja viinin, tulemme osallisiksi Jeesuksen Kristuksen kertakaikkisesta uhrista, hänen siinä meille kaikille antamastaan ruumiista ja verestä”¹⁰⁴. Täten ”leivän ja viinin kanssa Kristuk-

¹⁰² ZLPA, 18, 21.

¹⁰³ ”Im Abendmahl schenkt sich uns Jesus Christus selbst in seinem Leib und Blut mit Brot und Wein.” ZLPA, 21.

¹⁰⁴ ”Indem wir das Brot essen und den Wein trinken, erhalten wir Anteil an dem einmaligen Opfer Jesu Christi, an seinem für uns alle dahingegebenen Leib und Blut.” ZLPA, 21.

nessa täyttynyt sovitustapahtuma luvataan ja omistetaan henkilökohtaisesti jokaiselle yksilölle Pyhän Hengen voimassa”¹⁰⁵.

Edellä kuvatun perusteella on ilmeistä, että asiakirjassa Kristuksen ruumis ja veri ja ehtoollinen liittyvät kiistatta toisiinsa. Sen sijaan on kyseenalaista, missä merkityksessä Kristuksen ruumis ja veri tekstissä nousevat esille. Näyttäisi siltä, etteivät ruumis ja veri ole ainakaan instrumentaalisisessa asemassa. Ruumiin ja veren kautta ei tulla osallisiksi Kristuksen uhrista, koska ruumis ja veri ovat Kristuksen täydellinen uhri, sovitustapahtuma Golgatalla.¹⁰⁶

Sen sijaan *leipä ja viini* näyttäisivät olevan instrumentaalisisessa asemassa. Vaikka asiakirjassa leivän ja viinin ja toisaalta Kristuksen itsensä välistä suhdetta ei selvitetä tarkkaan, kuvauksen mukaan Kristus antaa itsensä leivän ja viinin *kanssa (mit)*. Käytetty prepositio ei luo vahvaa sidettä leivän ja viinin ja toisaalta Kristuksen itsensä välille, mutta asettaa leivän ja viinin kuitenkin rinnakkaiseksi Kristukselle ja siten myös edellytykseksi Kristuksen vastaanottamiselle. Kristusta ei voi saada *ilman* leipää ja viiniä. Näin ZLPA liittyy konkordian 19. teesiin, jossa syöminen ja juominen liitetään Kristuksesta osalliseksi tulemisen yhteyteen.¹⁰⁷

Asiakirja välttää kuitenkin perinteistä luterilaista kieltä, joka rinnastaisi leivän ja viinin Kristuksen ruumiiseen ja vereen. Mielenkiintoista on, että siinä missä leipä ja viini ovat instrumentteja, rinnastusta Kristukseen ruumiiseen ja vereen vältetään jopa tässä yhteydessä. Asiakirja välttää myös kaikkea puhetta Kristuksen ruumiin ja veren syömisestä, vaikka ilmaus itsessään ei ole reformoidulle ehtoollisteologialle vieras.¹⁰⁸

ZLPA ei suoraan puhu missään kohdin Kristuksen ruumiin läsnäolosta muuten kuin instrumentaalisisessa yhteydessä (”Kristus lahjoittaa itsensä ruumiissaan ja veressään”). Kristus tai Kristuksen ruumis ei ole myöskään minkään toiminnan kohde. Ehtoollisella toimijana on Kristus itse, joka *antaa itsensä*. Näin asiakirja välttää ilmauksia, joiden mukaan Kristus jaettaisiin ehtoollisella. Asiakirjan mukaan ”pelastuksen lupaukset ja lahjat tapahtuvat jakamisen ja vastaanottamisen, syömisestä ja juomisen perustavissa muodoissa ja prosesseissa”¹⁰⁹. Vaikka jakamista ja vastaanottamista sekä syömistä ja juomista ei kategorisesti liitetä leipään ja viiniin Kristuksen ruumiin ja veren sijasta, on muun asiakirjan perusteella luontevinta olettaa kyseinen yhteys. Periaatteessa

¹⁰⁵ ”Mit Brot und Wein wird das in Jesus Christus vollzogene Versöhnungsgeschehen jedem einzelnen in der Kraft des Heiligen Geistes persönlich zugesprochen und zugeeignet.” ZLPA, 21–22.

¹⁰⁶ ZLPA, 21.

¹⁰⁷ ZLPA, 18, 21–22.

¹⁰⁸ Belgialainen tunnustus, 35; Skotlantilainen tunnustus, 21.

¹⁰⁹ ”Zuspruch und Gabe des Heils geschehen in elementaren Formen und Vollzügen des Darreichens und Empfangens, des Essens und des Trinkens.” ZLPA, 22.

asiakirja siten jättää tilaa myös toisenlaiselle tulkinnalle, mutta käytännössä mikään ei puhu sen puolesta.¹¹⁰

Asiakirja ei esitä mitään selkeää ajankohtaa, jonka jälkeen leipä ja viini olisivat luonteeltaan pelastavia. Sen sijaan pelastavuus liitetään laajemmin tiettyjen tapahtumien ja toimintojen yhteyteen. Näin ollen näyttäisi siltä, ettei ZLPA liioin sisällä konsekraatioteologiaa perinteisessä mielessä. Leipä ja viini eivät muutu pelastaviksi, vaan tapahtuma on pelastava.¹¹¹

Verrattaessa ZLPA:n tekstiä kirkkojen esitelmiin suoraa yhteyttä ei löydy. Luterilaisen Schulleruksen (REK) esitelmässä konsekraation nähdään tekevän leivästä ja viinistä Kristuksen ruumiin ja veren kantajia.¹¹² Reformoidun Hromanikin (SLRK) esitelmä vastaavasti kieltää Kristuksen lihallisen läsnäolon ja niin transsubstantiaation kuin konsubstantiaation mahdollisuuden. Niiden sijasta Hromanikin mukaan leipä ja viini ovat kuitenkin sakramentaalisesti Kristuksen ruumis ja veri.¹¹³ ZLPA:n oppia koskeva osio ei kuitenkaan puhu konsekraatiosta tai leivän ja viinin sekä Kristuksen ruumiin ja veren välisestä suhteesta mitään. Pääluku A ei siten suoraan vahvista tai kumoa kummankaan, REK:n tai SLRK:n, valmisteluasiakirjoissa esittämää kantaa teologisesti oikeana tai vääränä.

Sanamuotojen erilaisuudesta huolimatta näyttäisi kuitenkin siltä, että ZLPA:n teksti on lähempänä reformoitua ehtoollistraditiota. Leipä ja viini ovat väline, mutta eivät itse Kristuksen ruumis ja veri. Suurimmaksi eroksi jää tapa, jolla ZLPA asian sanoittaa. Sen sijaan yhteyden löytäminen ZLPA:n ja Schulleruksen tekstin välille on paljon vaikeampaa. Schulleruksella leipä ja viini eivät ole vain väline, vaan Kristuksen ruumis ja veri itse. Lisäksi leipä ja viini tulevat pelastaviksi konsekraation kautta.

Selvintä jatkuvuutta esitelmien ja ZLPA:n välillä on kuitenkin havaittavissa professoreiden esitelmien osalta. ZLPA:n muotoilun mukaan ”Ehtoollisessa Kristus lahjoittaa itsensä ... Hän kohtaa meidät kohtaa meidät syntien anteeksiantamuksen ja sovituksen lupauksessa”. Asiakirja korostaa ehtoollisen luonnetta *kohtaamisena* ja yhteytenä (*Gemeinschaft*) ylösnousseen kanssa sekä Kristuksen itsensä toimimista ehtoollisessa.¹¹⁴ Vastaavasti asiakirja välttää ilmaisuja, joissa Kristusta käsiteltäisiin objektina. Asiakirjassa onkin havaittavissa yhteys professori Filipin edustamaan personalistiseen tulkintaan, jossa inhimillisen kohtaamisen kategoria asetetaan perustavaksi tavaksi puhua hengellisistä asioista.¹¹⁵ Näyttäisi siltä, että vastaavasti Filipin edustaman

¹¹⁰ ZLPA, 21–22.

¹¹¹ ZLPA, 21–22.

¹¹² Schullerus 1988, 5–7.

¹¹³ Hromanik 1989, 1.

¹¹⁴ ”Ehtoollisessa Herra palvelee meitä”, ”Ehtoollisessa Jeesus Kristus lupaa meille syntiemme anteeksiantamuksen”. ZLPA, 21–22.

¹¹⁵ Filipi 1989, 13–14.

näkemyksen tavoin ZLPA ei myöskään kiinnitä tarkempaa huomiota Kristuksen läsnäolon tapaan ehtoollisessa. Kysymys ei tunnu sille tärkeältä, sillä keskeisempää on kohtaaminen.

Vielä vahvempana personalismi on kuitenkin löydettävissä professori Eßerin esitelmästä, jonka yhteys ZLPA:n muotoiluihin tuntuu myös selvältä. Eßerin omien sanojen mukaan ehtoollisessa onkin kyse kohtaamisesta, tapahtumasta Kristuksen ja seurakunnan välillä. Eßerin esitelmästä löytyy myös painotus, jonka mukaan Kristus ei salli itseään kohdeltavan kuin ”esinettä”.¹¹⁶ Eßerin esitelmän lukeminen paljastaa ZLPA:sta teologisia painotuksia, jotka eivät tule esille yhtä selvästi reformaatioajan kielenkäytön ja teologian viitekehuksesta tarkasteltuna. Eßerin painotus elementteihin keskittyvän ehtoolliskäsityksen torjumisesta näkyy ZLPA:n tekstissä. Sen tilalle tulee Eßerin ehtoollistapahtuman teologia. Kristus kohdataan tapahtumassa, johon kuuluvat tietyt osat: leivän ja viinin syöminen ja evankeliumin julistaminen.¹¹⁷ ZLPA sanoittaa asian seuraavasti:

Jeesuksen elämässä, kuolemassa ja ylösnousemuksessa toteutuneen Jumalan sovitustyön muisteleminen ja omistaminen tapahtuvat ehtoollisessa julistuksen ja siunauksen kautta. Kun syömme leivän ja juomme viinin, tulemme osallisiksi Jeesuksen Kristuksen kertakaikkisesta uhrista, hänen meidän kaikkien puolesta antamistaan ruumiista ja verestä. Näin sovitustapahtuma omistetaan meille.¹¹⁸

Pelastuksen lahjat ja lupaus tapahtuvat tarjoamisen, vastaanottamisen, syömisen ja juomisen perustavissa muodoissa ja toteuttamisessa. ... Ehtoollisen vietossa kuuluvat sana ja lahjat sekä julistus ja toiminta yhteen. Se edellyttää Sanan, joka tekee tapahtuman selkeästi tunnistettavaksi ja tuo lupauksen sanan, herättää uskon, suojelee vapautta ja mahdollistaa vanhurskauttamisen. Se edellyttää samanaikaisesti lahjat, toiminnan ja tapahtuman yhteisössä näkyvinä merkkeinä. Sakramentin toimittaminen on sidottu läheiseen yhteyteen sanan julistamisen kanssa.¹¹⁹

¹¹⁶ Eßer 1989, 12.

¹¹⁷ Eßer 1989, 25.

¹¹⁸ ”Im Abendmahl geschieht durch Verkündigung und Lobpreis die Erinnerung und Zueignung des Versöhnungshandelns Gottes in Jesu Leben, Tod und Auferstehung. Indem wir das Brot essen und den Wein trinken, erhalten wir Anteil an dem einmaligen Opfer Jesu Christi, an seinem für uns alle dahingegebenen Leib und Blut. So wird uns das Versöhnungsgeschehen zugeeignet.” ZLPA, 21.

¹¹⁹ ”Zuspruch und Gabe des Heils geschehen in elementaren Formen und Vollzügen des Darreichens und Empfangens, des Essens und des Trinkens. In der Feier des Abendmahls gehören Wort und Gabe, Verkündigung und Handlung zusammen. Es bedarf des Wortes, das das Geschehen deutlich kennzeichnet, die Verheißung zuspricht, den Glauben weckt, die Freiheit wahrt und Rechtfertigung ermöglicht. Es bedarf zugleich der Gabe, der Handlung, des Geschehens in der Gemeinschaft als sichtbare Zeichen. Die Darreichung der Sakramente ist aufs engste mit der Wortverkündigung verbunden.” ZLPA, 22.

4.4 Ehtoollisen kelvoton nauttiminen

Luterilaisessa ehtoollisteologiassa niin kutsuttu epäuskoisten nauttiminen (*manducatio impiorum*) on perinteisesti ollut tärkeä reaalipreesensin indikaattori. *Manducatio impiorum*in mukaan niin uskovat kuin ei-uskovat nauttivat Kristuksen ruumiin ja veren ehtoollisella. *Manducatio* on ollut luterilaiselle ehtoollisteologialle perinteisesti tärkeä, koska se on suojellut Kristuksen ruumiillista läsnäoloa leivässä ja viinissä. Kristuksen ruumiin ja veren nauttiminen ei siten ole voinut olla luonteeltaan vain hengellistä ja uskolla tapahtuvaa, vaan myös ruumiillista ja suulla tapahtuvaa. *Manducatio impiorum* on siten tarkoittanut käytännössä myös ruumiillista syömistä eli *manducatio oralista*.¹²⁰

Kenelle Kristus ZLPA:n mukaan antaa itsensä? ZLPA:n alussa lainatun Leuenbergin konkordian mukaan ”varauksetta kaikille, jotka vastaanottavat leivän ja viinin; usko vastaanottaa aterian pelastukseksi, epäusko tuomioksi”¹²¹. Lähtökohtaisesti ilmaus vaikuttaisi yksiselitteiseltä *manducatio impiorumilta*. Kristus antaa itsensä varauksetta kaikille leivän ja viinin vastaanottajille. Lisäksi ”usko vastaanottaa ... pelastukseksi, epäusko tuomioksi”.¹²²

Konkordian esittämän kannan selvittäminen edellyttää kuitenkin tarkempaa analyysiä. Kenelle Kristus antaa itsensä? Kuka vastaanottaa ja mitä vastaanotetaan? Tekstissä leivän ja viinin vastaanottavat ovat ensimmäisen lauseen objekti. Kristus antaa itsensä heille, jotka vastaanottavat leivän ja viinin. Teksti jatkuu toisella lauseella, joka muotoilee uskon vastaanottavan aterian pelastukseksi ja epäuskon tuomioksi. Lauseen subjekteina ovat usko ja epäusko, jotka vastaanottavat aterian joko pelastukseksi tai tuomioksi.¹²³

Manducatio impiorumia odottava lukija olettaa jälkimmäisen lauseen koskevan Kristuksen vastaanottamista. Lause ei kuitenkaan puhu Kristuksen vastaanottamisesta. Sen sijaan vastaanottamisen kohteena on *ateria*, joka asiakirjassa on hyvin väljästi määritelty termi ja liittyy enemmän ehtoollisen tapahtumaan kuin Kristukseen tai edes ehtoollisen elementteihin.¹²⁴ LK ei siis ota kantaa siihen, nauttivatko tai vastaanottavatko ei-uskovat Kristuksen ruumiin ja veren vai eivät. Muodoltaan teksti muistuttaa *manducatio impiorumia*, mutta ei vastaa sitä sisällöltään. Muotoilu toistaa myös protestanttisen reformaation yhteisen ymmärryksen siitä, ettei ehtoollinen ole siunaukseksi vaan tuomioksi ei-uskovalle ehtoollisvieraalle. Ero sisällössä on kuitenkin merkittävä, sillä reformoidussa teologiassa tuomio liittyy jumalallisen asetuksen

¹²⁰ Peters 1960, 200–201; Gerrish 2004, 116.

¹²¹ ”So gibt er sich selbst vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen; der Glaube empfängt das Mahl zum Heil, der Unglaube zum Gericht” ZLPA, 18.

¹²² ZLPA, 18.

¹²³ ZLPA, 18.

¹²⁴ ZLPA, 18.

rikkomiseen, kun taas luterilainen teologia on nähnyt tuomion seuraavan kelvottoman ehtoollisvieraan ja Kristuksen ruumiillisella tasolla tapahtuvasta yhtymyksestä.

ZLPA ei toista LK:n lausetta aterian nauttimisesta tuomioksi. Uskon merkityksen Kristuksen vastaanottamiselle asiakirja kuitenkin toistaa. ZLPA:n mukaan ”vastaanotamme uskossa hänet [Kristuksen] itsensä”.¹²⁵ Asiakirja kuitenkin kyseenalaistaa kirkkokurin ja ehtoollisen yhteyden viitaten ehtoollisen luonteeseen syntien anteeksiantamuksen sisältävänä sakramenttina.¹²⁶ Näin ollen näyttäisi siltä, että konkordiaa seuraten ZLPA ei sisällä *manducatio impiorumia*. Vaikka Kristus antaa itsensä kaikille, Kristuksen vastaanottaminen tapahtuu vain uskossa.

Luterilainen Schullerus ei tuo esitelmässään esille *manducatio impiorumia*. Sen sijaan Schullerus pitää tärkeänä, että Augsburgin tunnustuksen 25. artiklan mukaisesti synnintunnustus ja -päästö edeltäisivät ehtoolliselle osallistumista.¹²⁷ Hromanikin esitelmässä ehtoollisen vaikuttavuus rajataan vain uskoviin, jotka ovat armoliitossa. Vaikka kaikki vastaanottavat sakramentin, vain uskon kautta tullaan osallisiksi Kristuksen ruumiista ja verestä.¹²⁸ Hromanikin esitelmä tulee myös *manducatio impiorumin* osalta lähelle ZLPA:n ajatuksia, vaikkei se sanavalintojensa osalta olekaan täysin yhtenevä sen kanssa. Sekä ZLPA että Hromanik korostavat uskoa edellytyksenä Kristuksen vastaanottamiselle.

Professoreiden esitelmissä teemaan otetaan eksplisiittisemmin kantaa. Professori Winkler nostaa kelvottoman nauttimisen esille varoitukseksi niille, jotka osallistuvat ehtoolliselle vääristä syistä. Winklerin esitelmässä kelvoton nauttiminen liittyy lisäksi olennaisella tavalla ehtoollisen *lahjan*, Kristuksen, tuomioksi nauttimiseen. Kyse ei siis ole vain ehtoollisen kelvottomasta nauttimisesta, vaan tuomitsevaksi tulee väärin perustein nautittu Kristus. Esitelmässään Winkler siten liittyy luterilaiseen ymmärrykseen *manducatio impiorumista*.¹²⁹

Toisin kuin Winkler, professori Eßer yhdistää kelvottoman nauttimisen ensisijaisesti ehtoollisen erottamiseen muusta syömisestä. Kelvotonta nauttimista ei ole se, että osallistuisi ehtoolliselle väärin perustein tai vailla katumusta, vaan ehtoollisen ja muun ruokailemisen sekoittaminen. Eßer ei liioin pidä jo olemassaolevaa uskoa edellytyksenä ehtoollisen nauttimiselle tai vaikuttavuudelle, vaan näkee Kristuksen kohtaamisen ehtoollisella *synnyttävän uskoa*.¹³⁰ *Manducatio impiorumin* osalta Eßer ei siis suoranaisesti kiellä ajatusta, jonka

¹²⁵ ”So empfangen wir im Glauben ihn selbst” ZLPA, 21.

¹²⁶ ZLPA, 25.

¹²⁷ Schullerus 1988, 5–7.

¹²⁸ Hromanik 1989, 2.

¹²⁹ Winkler 1989, 10–11.

¹³⁰ Eßer 1989, 27–28.

mukaan ”epäusko [vastaanottaa] tuomioksi”, vaan tulkitsee Kristuksen kohtaamisen siten, ettei epäuskoinen nauttiminen ole mahdollista: kohtaaminen synnyttää väistämättä ehtoollisen lahjat vastaanottavan uskon.

4.5 Liturgia ja käytäntö

Leuenbergin konkordiassa ei liturgisiin seikkoihin oteta kantaa.¹³¹ ZLPA sen sijaan pyrkii syventämään yhteistä käsitystä myös liturgian ja käytännön alueella.¹³² Vaikka itse liturgiaa koskeva osuus on vain noin sivun mittainen, kaiken kaikkiaan käytäntöä käsittelevä osuus on jopa oppiin keskittyvää osuutta laajempi.¹³³

Millaisia ohjeita ehtoollisenvieton suhteen annetaan? Keskeisenä linjana ZLPA:n liturgiaa koskevassa osiossa on yksinkertaisuus ja selkeys. Ehtoollisen perustarkoitusta¹³⁴ (*Grundsinn*) ei asiakirjan mukaan tule tehdä vaikeasti ymmärrettäväksi eleiden tai muiden käytäntöjen kautta. Liturgian osalta ZLPA edellyttää protestanttiselta ehtoolliselta asetussanoja raamatullisessa muodossa, kiitosta, ylistystä, jakosanoja, ehtoollisen jakamista ja Isä meidän -rukousta.¹³⁵ Liturgian välttämättömien osien listan lisäksi ZLPA pitää protestanttiseen ehtoolliskäsitykseen sopivana myös Pyhän Hengen läsnäoloa pyytävää epikleesirukousta. Asiakirja viittaa Leuenbergin konkordian 13. teesiin ja toteaa Herran läsnäolon tapahtuvan armosta Pyhän Hengen kautta ja Pyhän Hengen myös vaikuttavan uskon, joka vastaanottaa Herran.¹³⁶

Edellä kuvatun osalta on mielenkiintoista, että Pyhän Hengen rukoilemista ”ehtoolliselle kokoontuneiden ja koko kirkon päälle” pidetään soveliaana. Sen sijaan elementtiepikleesiä, Pyhän Hengen rukoilemista ehtoolliselementtien ylle ei mainita. Epikleesirukous liitetään Kristuksen läsnäoloon, mutta ei muuttuvien elementtien kautta, vaan seurakunnan uskon kautta. Pyhä Henki luo myös uskon, joka on edellytys Kristuksen vastaanottamiselle.¹³⁷

Mitä tulee ehtoollisaineiden jälkikäsitteilyyn, asiakirja ei vain ohjeista, vaan myös selittää ohjettaan:

Vaikka protestanttisen käsityksen mukaan ehtoolliselementit eivät muutu, edellyttää luomislahjojen, leivän ja viinin erityinen käyttö ehtoollisessa kuten myös ekumeeninen huomaavaisuus ylitsejäävien elementtien asiaankuuluvaa käsittelyä.¹³⁸

¹³¹ Filipi 1989, 4.

¹³² ZLPA, 19.

¹³³ ZLPA, 24–27.

¹³⁴ Asiakirja ei määrittele tarkemmin tätä termiä.

¹³⁵ ZLPA, 25–26.

¹³⁶ ZLPA, 26.

¹³⁷ ZLPA, 26.

¹³⁸ ”Obwohl nach evangelischem Verständnis die Elemente beim Abendmahl keine Wandlung erfahren, gebietet jedoch die Achtung vor der besonderen Verwendung der Schöp-

Lainauksen perusteella näyttää siltä, että ZLPA ilmaisee käytäntöä koskevassa osiossa Kristuksen läsnäolosta enemmän — tai suoremmin — kuin oppia koskevassa osiossa. Asiakirja asettaa lausumalla protestanttisen ehtoollisen rajat: leipä ja viini eivät muutu, vaan pysyvät leipänä ja viininä. Jälkikäsitellyssä elementeille osoitettava huomio kuuluu niille vain niiden erityisen käyttötarkoituksen ja ekumeenisen huomaavaisuuden vuoksi. Käsitys, jonka mukaan leipä ja viini voisivat olla jumalanpalveluksen jälkeen Kristuksen ruumis ja veri torjutaan eksplisiittisesti.¹³⁹

Asiakirjan tulkinta on yllättävän rajaava, sillä kysymys leivän ja viinin konsekraation kestosta ei ole luterilaiselle teologialle yksiselitteinen. Vaikka näkemys leivän ja viinin muuttumattomuudesta sopii joihinkin *in usu*-tulkintoihin, Lutherin oman teologian ja monien luterilaisten kirkkojen nykykäytännön valossa se on erittäin ongelmallinen. Lutherin oma näkemys oli, ettei transsubstantiaatio ole hylättävä harhaoppi, vaan heikko selitys ehtoollisen mysteerille. Näin ollen Lutherin mukaan ihminen on niin halutessaan vapaa uskomaan transsubstantiaatioon.¹⁴⁰

Lutherin jälkeiselle luterilaiselle teologialle puhe ehtoollisaineiden muuttumisesta on kuitenkin monesti ollut vierasta. Tästä terminologisesta näkökulmasta katsottuna ZLPA:n tekemä rajausta ei vielä itsessään ole luterilaiselle teologialle ongelmallinen.¹⁴¹ Ongelman ydin ei kuitenkaan ole itse termissä, vaan siinä, missä yhteydessä termiä käytetään. ZLPA ei torju ehtoollisaineiden muuttumista niinkään transsubstantiaation torjuvassa merkityksessä kuin niiden käsittelylle annettavien ohjeiden näkökulmasta. Keskeistä on, ettei ylijääneitä ehtoollisaineita tarvitse käsitellä erityisellä tavalla ainakaan siksi, että Kristus olisi niissä läsnä.

Vertailukohtaa ohjeelle voi etsiä vaikkapa Suomen evankelis-luterilaisen kirkon uudesta jumalanpalveluksen oppaasta, joka ohjeistaa ehtoollisaineiden jälkikäsitteystä seuraavalla tavalla: Ehtoollisaineet tulee pyrkiä käyttämään loppuun ehtoollisen aikana. Mikäli näin ei kuitenkaan käy, ylijääneiden ehtoollisaineiden jälkikäsitteily tulee hoitaa ehtoollisen arvon mukaisesti. Oppaan mukaan on myös mahdollista säilyttää ylijääneet ehtoollisaineet myöhempää käyttöä varten erillään konsekroimattomasta leivästä ja viinistä, jolloin aineita ei konsekroida toista kertaa. Ohjaavaksi periaatteeksi opas määrittelee luterilaisen perusvakaumuksen, jonka mukaan ”pyhitetty leipä ja viini ovat Kristuksen ruumis ja veri”.¹⁴²

fungsgaben von Brot und Wein im Abendmahl sowie die ökumenische Rücksichtnahme einen angemessenen Umgang mit den übriggebliebenen Elementen.” ZLPA, 27.

¹³⁹ ZLPA, 27.

¹⁴⁰ Jolkkonen 2004, 160–164, 311–327.

¹⁴¹ YO, SD 7.

¹⁴² Palvelkaa Herraa iloiten 2009, 30, 102.

Mutta vaikka edellä kuvattu ZLPA:n antama ohjeistus rajaa Kristuksen läsnäolon aineista ehtoollisen jälkeisestä ajasta, kuinka on asian laita ehtoollisella? Sinänsä lausuma voi jättää tilaa luterilaiselle ehtoollisteologialle sikäli kuin ”in usu” ymmärretään laajennetussa muodossa ja Kristuksen läsnäolon ehtoollisaineissa katsotaan päättyvän ehtoollistapahtumaan. Näyttää kuitenkin siltä, etteivät käytännön ohjeet suosi — jos kohta eivät kielläkään — Kristuksen ruumiillista läsnäoloa ehtoollisen aikana. Ehtoollisen perustavissa muodoissa ei edellytetä tai edes mainita konsekraatiota ilmaisevia liikkeitä, kuten ristinmerkkiä ehtoollisaineiden ylle tai kumartumista. Asiakirja pikemminkin varoittaa liikoja eleitä vastaan.¹⁴³

Ehtoollisen vastaanottamisen yhteydessä polvistuminen mainitaan muiden vastaanottotapojen kanssa. Vastaanottamisen tavan osalta asiakirja pitää määrävänä seurakuntatilaa ja sen suuruutta, mutta huomauttaa, että sen tulee ottaa huomioon ”lahjan, yhden pöydän ääreen kokoontuneen seurakunnan sekä vastaanottamisen luonne”. Käytännön ohjeissa lähimmin Kristuksen läsnäolon puolesta puhuvia ilmaisuja onkin kehoitus ottaa huomioon vastaanotettavan ”lahjan luonne”. Ilmaisuna se on kuitenkin erittäin heikko, ja jättää valtavasti tulkinnan varaa. Käytännössä näyttää siis siltä, etteivät asiakirjan käytäntöjä koskevat ohjeet tue käsitystä, jonka mukaan Kristus olisi läsnä ehtoollisaineissa.¹⁴⁴ Tämä on mielenkiintoista, sillä asiakirjaa valmisteleiden luterilaisten jumalanpalveluselämää koskevissa esitelmissä samaisia käytäntöjä tuotiin selvästi esille.

Ehtoolliskäytäntöjen osalta yhtymäkohdat ZLPA:n ja valmisteluasiakirjojen välillä löytyvät reformoitujen ja unioitujen kirkkojen sekä Eßerin esitelmistä. Molemmissa ehtoollinen painottuu enemmän yhteisön ateriana kuin sakramenttina eikä konsekraatiota mainita. Ainoa yksittäinen muista poikkeava yhtymäkohta ZLPA:n ja luterilaisen esitelmän välillä on epikleesi, joka mainitaan Schulleruksen esitelmässä osana vanhakirkollista ehtoollisliturgiaa. On tosin huomattava, että epikleesi nousee vielä selkeämmin esille Eßerin esitelmässä — roomalaiskatolisen kirkon liturgiaa käsitellessään Eßer mainitsee kritiikkinsä keskellä juuri epikleettisen ehtoollisrukouksen esimerkkinä oikein ymmärretystä ehtoollisteologiasta!¹⁴⁵

4.6 Persoonan hengellinen läsnäolo

Kaiken edellä kuvatun valossa näyttää siltä, ettei ”Zur Lehre und Praxis des Abendmahls”(ZLPA) -asiakirja sisällä teologiaa, joka puoltaisi Kristuksen ruumiillista läsnäoloa ehtoollisessa. Sen sijaan asiakirja tukee käsitystä Kristuksen

¹⁴³ ZLPA, 25–26.

¹⁴⁴ ZLPA, 26–27.

¹⁴⁵ Schullerus 1989, 6–7; Eßer 1989, 18.

läsnäolosta ehtoollistapahtumassa Pyhän Hengen kautta. Mutta millainen tämä pneumaattinen läsnäolo sitten on?

Leuenbergin konkordia ei muotoile yksityiskohtaista oppia Pyhästä Hengestä. Pyhää Henkeä koskevat lausumat asettuvat sen sijaan konkordiassa osaksi muita opillisia lausumia. Nämä lausumat koskevat evankeliumia, kastetta, ehtoollista, kristologiaa ja kirkkoa. Kaiken kaikkiaan Pyhä Henki esiintyy konkordiassa yhteensä kuusi kertaa. Näistä esiintymistä kolmessa Jumala tai Kristus tekee jotain ”Pyhässä Hengessä”, ”Pyhän Hengen voimassa” tai ”Pyhän Hengen kautta”. Yhdessä lausumista puhutaan toimimisesta ”uskoen Pyhän Hengen ... voimaan”. Lisäksi konkordiassa viitataan kasteeseen ”Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen”. Yhdessä esiintymistä Pyhä Henki on lauseen subjekti, joka ”tekee läsnäolevaksi”.¹⁴⁶

Näyttää siltä, ettei Pyhällä Hengellä ole Leuenbergin konkordiassa suurta roolia. Vaikuttaa jopa siltä, että useimmat konkordian lausumista varovat Pyhän Hengen esille tuomista. Jumala ja Kristus toimivat Pyhässä Hengessä, mutta Pyhän Hengen rooli jää epäselväksi. Missä määrin Pyhä Henki on väline ja missä määrin aktiivinen toimija? Kysymyksiä herättävää vaikutelmaa korostaa se, että jopa Pyhän Hengen ollessa lauseen subjekti, konkordia täsmentää vähän myöhemmin tekijän olevan ”siten itse Jumala”.¹⁴⁷

Konkordian tekstissä Pyhän Hengen rooli näyttäisi olevan olla toimija, jonka kautta pelastus ja Kristuksen työ välitetään syntiselle ihmiselle. Evankeliumin kutsu uskoon tapahtuu Pyhässä Hengessä ja kasteessa tapahtuva Kristuksen kutsu seurakuntaan Pyhän Hengen voimassa. Lisäksi Pyhän Hengen kautta Kristus on läsnä julistuksessa, kasteessa ja ehtoollisessa. Pyhä Henki näyttäytyykin suurimmassa osassa konkordiaa välikappaleena, jonka kautta Jumala toimii maailmassa. Poikkeuksen tekee konkordian lausuma, jonka mukaan Pyhällä Hengellä on myös ”ykseyttä luova voima” (*einigende Kraft*).¹⁴⁸

Leuenbergin konkordian mukaan Kristus on läsnä Pyhän Hengen kautta julistuksessa, kasteessa ja ehtoollisessa. Konkordian ehtoollista koskevassa osiossa Pyhää Henkeä ei kuitenkaan mainita. Sen sijaan konkordian kristologiaa koskevassa osiossa Pyhä Henki mainitaan keskeisessä roolissa. Konkordian mukaan ”Pyhä Henki ... tekee Jeesuksen ristiinnaulittuna ja ylösnousseena läsnäolevaksi lupauksen sanassa ja sakramentissa”. Kohta ei ole yksiselitteinen, minkä osoittaa myös se, että vanhassa englanninkielisessä käännöksessä ”Sakrament” on käännetty monikoksi ”sacraments”. Uudessa vuoden 2011 käännöksessä substantiivi on yksikössä, ”sacrament”.¹⁴⁹

¹⁴⁶ LK 1973a, 10, 13, 14, 21, 36.

¹⁴⁷ LK 1973a, 10, 13, 14, 21.

¹⁴⁸ LK 1973a, 10, 13, 14, 21, 36.

¹⁴⁹ LK 1973a, 13, 21; LK 1973b, 13, 21; LK 1973c, 13, 21.

Mikä selittää aiemman käänkövirheen? On todennäköistä, että lause on vahingossa nähty rinnasteiseksi lauseelle, jonka mukaan ”Kristus on läsnä Pyhän Hengen kautta julistuksessa, kasteessa ja ehtoollisessa”. Kohta ei kuitenkaan puhu yleisesti julistuksesta ja sakramenteista, vaan on suunnattu erityistapaukseen — ehtoolliseen. Tulkintaa tukee se, että reformaatioajan vastakkainasettelut kristologian alueella liittyivät erityisesti ehtoollisoppiin. Tällöin LK tarkoittaa Lutherin teologiaa seurailleen ”sakramentilla” sakramentin ”merkkiä” (*Zeichen*) ja ”lupauksen sanalla” asetussanoja. Konkordian mukaan Pyhä Henki ei näin ollen tekisi ristiinnaulittua ja ylösnoussutta Kristusta läsnäolevaksi vain julistetussa lupauksen sanassa, vaan myös ehtoollisen *merkissä*. Koska kohdassa ei Kristuksen läsnäolon tavasta sakramentissa puhuta mitään eikä sakramentin käsitettä suoraan määritellä, on edellä kuvattu päättely todennäköisesti liian rohkeaa tulkintaa tekstin itsensä näkökulmasta. Joka tapauksessa lausuma näyttäisi osoittavan Kristuksen läsnäolon olevan sakramentissa luonteeltaan laajempaa kuin vain suullisessa julistuksessa toteutuvaa Kristuksen läsnäoloa.¹⁵⁰

Paljon merkittävämpää on kuitenkin se, mitä konkordian kristologinen osuus sanoo Pyhästä Hengestä ja Kristuksesta. Konkordian perusteella Kristus ei ole Pyhän Hengen kautta ehtoollisessa läsnä vain jumaluudessaan, vaan ristiinnaulittuna ja ylösnousseena. Näin ollen Leuenbergin konkordian kristologinen osuus torjuu käsityksen, jonka mukaan Kristus olisi läsnä vain jumaluutensa puolesta. Kristus on läsnä kokonaisena ja todellisesti Pyhän Hengen kautta.¹⁵¹

ZLPA:ssa Kristuksen läsnäoloa kokonaisena ei liitetä kuitenkaan ruumiilliseen läsnäoloon. Sen sijaan läsnäolo liittyy tapahtumaan, jonka julistettu evankeliumi tekee tunnistettavaksi ja johon kuuluvat tietyt toiminnan muodot: leivän ja viinin jakaminen, vastaanottaminen, syöminen ja juominen.¹⁵² Millaisesta läsnäolon tavasta voi siis olla kyse, jos Kristus on toisaalta kokonaisena ja siten myös inhimillisen ruumiillisuutensa puolesta läsnä, mutta ei kuitenkaan välttämättä ruumiillisesti läsnä?

Ratkaisun avain näyttäisi löytyvän Leuenbergin konkordian ja ZLPA:n keskeisimmästä ehtoollista koskevasta lausumasta: ”Jeesus Kristus lahjoittaa itsensä ruumiissaan ja veressään leivän ja viinin kanssa.” Koska asiakirja ei suosi tulkintaa, jonka mukaan Kristus lahjoittaisi ruumiinsa ja verensä, on johdonmukaisempi tulkinta ymmärtää Kristuksen lahjoittavan itsensä, oma persoonansa. Koska ruumiillisuutta ei ole mahdollista irrottaa inhimillisestä persoonasta, on mahdollista todeta myös Kristuksen ruumiillisuuden olevan läsnä, joskin hänen persoonassaan. Reaali- tai spirituaalipreesensin sijaan on

¹⁵⁰ LK 1973a, 13, 21; LK 1973b, 13, 21; LK 1973c, 13, 21; Mühlen 1991, 554.

¹⁵¹ LK 1973a, 13, 21; LK 1973b, 13, 21; LK 1973c, 13, 21.

¹⁵² ZLPA, 22.

puhuttava *personaalipreesensistä*. Koska tämä läsnäolo tapahtuu Pyhän Hengen kautta, on läsnäolo myös luonteeltaan *pneumaattinen* eli hengellinen.¹⁵³

Asiakirjan tekstistä luettavissa oleva käsitys Kristuksen läsnäolosta eroaa näin ollen luterilaisesta reaalipreesensistä. Kristuksen ruumiillisuus on läsnä ehtoollisessa, mutta se ei toteudu välttämättä elementeissä. Samalla asiakirja on varovainen ilmaisemaan käsitystä, jonka mukaan Kristus olisi ehtoollisella läsnä Pyhän Hengen kautta vain uskovissa. Näiden kahden tulkinnan sijaan ZLPA keskittää Kristuksen läsnäolon tapahtumaan, ehtoollisenviettoon, joka on Leuenbergin konkordian kristologisessa osassa tarkoitettu *sakramentti*. Tässä tapahtumassa Kristus on läsnä ja kohtaa ihmisiä, omistaen pelastuksen lahjat leivän ja viinin nauttiville.¹⁵⁴

ZLPA:n personalistista ja aktualistista tulkintaa näyttäisi tukevan se, että asiakirja perustaa teologiansa Leuenbergin konkordian ehtoollisteologialle, jonka perusta puolestaan on löydettävissä Arnoldshainin teeseistä.¹⁵⁵ Yhteyttä ZLPA:n ja Arnoldshainin teesien välillä tukee myös professori Eßerin valmisteluasiakirja. Näin ollen näyttää siltä, että ZLPA:n tulkinnalle on mahdollista etsiä avaimia myös Arnoldshainin teeseistä.

Hans Graßin artikkeli ”Die Arnoldshainer Thesen und die lutherische Abendmahlslehre” vuodelta 1962 paljastaa useita samankaltaisuuksia Arnoldshainin teesien ja ZLPA:n välillä. Artikkelissaan Graß tarkastelee teesejä ei vain teeseistä käsin vaan myös teesejä työstämässä olleiden henkilöiden lausunnoista käsin. Graßin keskeisiä huomioita teeseistä ovat muun muassa: 1) Reaalipreesensin personalisoiminen, 2) reaalipreesensin aktualisoiminen, 3) asetussanojen ymmärtäminen lupauksen sanana konsekraatiosanojen sijasta, 4) transsubstantiaation ja konsubstantiaation hylkääminen, 5) manducatio oraliksen ja perinteisen manducatio impiorumin hylkääminen. Keskeistä Graßin huomioissa on, ettei Kristus ole Arnoldshainin teesien mukaan ruumiillisesti läsnä ehtoollisen elementeissä. Toisaalta Graß myös toteaa Arnoldshainin teesien erkanevan klassisesta reformoidusta ehtoollisteologiasta muun muassa seuraavissa kohdin: 1) Kristuksen ruumiin läsnäoloa taivaassa ei tuoda esille, 2) Kristus antaa itsensä kaikille tässä ateriasa, 3) maallisen ja

¹⁵³ Toisin kuin Taivainen asian esittää, ei personaalipreesens ole välttämättä sidottu sanatapahtumaan ja sakramentin verbalisointiin. ZLPA jättääkin pois ilmaisun ”durch sein verheißendes Wort”, kiinnittäen huomiota koko ehtoollistapahtumaan. Näin Leuenbergin konkordiassa ja ZLPA:ssa Barthin sanatapahtumasta tulee pelkkä ”tapahtuma”: Kristus tulee Pyhän Hengen tekemänä läsnäolevaksi koko toiminnassa, ei vain julistetuksessa sanassa. Sommerlath 1973, 185; Kandler 1974, 77–78; Taivainen 1977, 53–54, 118–119, 129–131; Härle 2007, 560.

¹⁵⁴ ZLPA, 21: ”Im Abendmahl geschiecht durch Verkündigung und Lobpreis die Erinnerung und Zueignung des Versöhnungshandelns Gottes in Jesu Leben, Tod und Auferstehung. Indem wir das Brot essen und den Wein trinken, erhalten wir Anteil an dem einmaligen Opfer Jesu Christi, an seinem für uns alle dahingegebenen Leib und Blut.”; Härle 2007, 563.

¹⁵⁵ Yhteydestä Leuenbergin konkordian ja Arnoldshainin teesien välillä ks. Kandler 1974, 84–88; Taivainen 1977, 118–119.

taivaallisen syömisen erottamisen puuttuminen, 4) ehtoollinen ei ole pelkkä muistoateria, 5) ehtoollinen tapahtuu tässä ja nyt, ehtoollinen ei siis siirrä uskovaa nauttimaan Kristusta taivaassa.¹⁵⁶

Graßin huomiot Arnoldshainin teeseistä sopivat yllättävän hyvin yksiin ZLPA:n kanssa: Molemmissa Kristus lahjoittaa itsensä, oman personaansa. Tämä itsensä lahjoittaminen ja läsnäolo ovat *tapahtumassa*, aktissa, eivät *substanssissa*. Samoin kuin Arnoldshainin teesit, myös ZLPA vaikenee asetussanoista konsekraationa. Vaikka ZLPA ei yhtä selväsanaisesti kiellä substanssijattelua kuin Arnoldshainin teesit, ehtoollisaineiden jälkikäsitteilyn osalta annetut ohjeet välittävät saman ajatuksen. Molemmat asiakirjat sisältävät myös hyvin samanlaisen *manducatio* -käsityksen: kyseessä ei ole *manducatio oralis*, joka on samalla *manducatio impiorum*. Sen sijaan Kristus antaa itsensä kaikille, mutta hänet voi vastaanottaa vain uskolla. Samalla molemmista asiakirjoista kuitenkin puuttuvat klassisen reformoidun ehtoollisteologian keskeiset painotukset.

Näyttäisi siltä, että ZLPA on ehkä selvimmin luonteeltaan *Arnoldshainin teesejä eksplikoiva ja eteenpäin kehittävä asiakirja*. Tämä seikka selittää hyvin myös luterilaisten äänenpainojen puuttumisen huolimatta luterilaisesta edustuksesta, joka tulee valmisteluasiakirjoissa esille. Selkein jatkuvuus valmisteluasiakirjojen ja ZLPA:n välillä on havaittavissa personalistisissa ja aktualistisissa painotuksissa, jotka esiintyvät erityisesti Eßerin valmisteluasiakirjassa. Omalta osaltaan havainto myös vahvistaa tulkintaa, jonka mukaan Leuenbergin konkordian ehtoollisteologia on Arnoldshainin teesien ehtoollisteologiaa. Luterilaisten painotusten puuttuminen ZLPA:ssa johtuu siten yksinkertaisesti siitä, ettei Leuenbergin konkordiassa lausuttua yksimielisyyttä ehtoollisesta ole mahdollista laajentaa kuin sen asettamien reunaehtojen puitteissa. Tämä johtaa opillisten lausumien osalta konkordian yksimielisyyttä eksplikoivaan asiakirjaan, jossa on mahdollista kehittää yhteistä ymmärrystä vain käytäntöjen osalta — ja niissäkin vain sikäli kuin ne ovat linjassa konkordian kanssa.

Toisaalta on tärkeää huomata, ettei ZLPA tai Leuenbergin konkordia ota yhtä jyrkkää lähestymiskulmaa substanssijatteluun tai konsekraatioon kuin Arnoldshainin teesit. Tämä ero asiakirjojen välillä on mahdollista ymmärtää myös irtiotoksi Arnoldshainin teeseistä. Myös se, ettei ZLPA suoraan kiellä ruumiillisen läsnäolon mahdollisuutta tulee ottaa huomioon. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna on periaatteessa mahdollista ajatella, ettei ZLPA *sulje pois* Kristuksen ruumiillista läsnäoloa ehtoollisen elementeissä.

Asiakirjan tulkitseminen luterilaisen ehtoollisteologian näkökulmasta jää kuitenkin edelleen jännitteiseen asemaan. Vaikka asiakirja ei toisaalta ekspli-

¹⁵⁶ Graß 1962, 73–79, 84–87.

siittäen sulje pois elementeissä konsekraation kautta tapahtuvaa Kristuksen ruumiillista läsnäoloa, asiakirjan koko teologinen kieli ja sisäinen logiikka on sen kanssa ristiriidassa. Asiakirja rakentaa koko teologiansa sellaiselle käsitykselle ehtoollisesta, jossa konsekraatiota ei tarvita, elementit ovat sivuosassa ja Kristuksen läsnäolo toteutuu ehtoollisen tapahtumassa Pyhän Hengen kautta. Tätä ristiriitaa suhteessa luterilaiseen ehtoollisteologiaan on vaikea ohittaa.

5 Filosofia ja ekskurssi

5.1 Uskonfilosofisia teemoja

Tämän tutkielman kolmannessa luvussa tarkasteltiin valmisteluasiakirjoja ja niiden teologiaa. neljännessä luvussa tarkasteltiin Zur Lehre und Praxis des Abendmahls (ZLPA) -asiakirjaa ja pyrittiin löytämään yhteyksiä myös valmisteluasiakirjoihin. Molemmissa luvuissa esille nousi joitakin laajempia filosofisia käsitteitä, joiden merkitys näyttäisi olevan asiakirjan teologian kannalta merkityksellisiä.

Seuraavissa kahdessa alaluvussa tulen tarkastelemaan kahta filosofista käsitettä, personalismia ja aktualismia. Luon katsauksen käsitteiden taustaan, jonka jälkeen vertaan käsitteitä suoraan asiakirjan teologiaan.

5.1.1 Personalismi

Ensimmäinen asiakirjan kahdesta merkittävässä roolissa olevista filosofisista käsitteistä on personalismi. Jo valmisteluasiakirjojen yhteydessä Filipin esitelmää tarkasteltaessa havaittiin yhtymäkohtia personalistiseen tulkintaan ehtoollisesta. Samaisessa yhteydessä personalismi liitettiin laajemmin Emil Brunnerin teologiaan.¹⁵⁷

Brunnerilla personalismissa on kyse Jumalan ja ihmisen välisestä suhteesta. Brunnerin mukaan Jumalan ja ihmisen suhde on ”minän” ja ”jumalallisen sinän” välinen todellinen kohtaaminen. Ihmisen uskossa ei ole kyse uskosta ”johonkin” tai ”siihen” vaan luottamuksesta ”sinuun”. Tämä personalismi laajenee Brunnerilla erityisesti objektivoinnin ja opin kritiikiksi. Brunner kritisoi ajatusta, jonka mukaan oppi tai Jumalan sana voisivat olla uskon objekteja. Päinvastoin, uskon kohde ei voi olla esimerkiksi Raamattu itsessään, koska uskossa on aina kyse persoonien välisestä suhteesta. Tätä erittäin persoonallista sitoutumista Jumalan puolelta kuvaa erityisesti Jumalan anteeksianto.¹⁵⁸

Millainen tämä ”minän ja sinän” välinen suhde Brunnerilla on? Anders Nygren tarkastelee Brunnerin ”sinän” analyysiä seuraavasti. Ensimmäinen

¹⁵⁷ Ks. kolmas luku ”Filipin esitelmä”.

¹⁵⁸ Hauge 1962, 133, 136–141.

vaihe edellyttää termin ”sinä” erottamista kaikkien muiden kohteiden joukosta. *Sinä* on jotain muuta kuin vain ”ei-minä”, joka vastaa koko maailmaa ja kaikkea mikä on olemassa *minän* ulkopuolella. *Sinä* on myös subjekti, ”minä”, niin kuin minäkin, joskin *minä* tulen sen minuudesta tietoiseksi vain silloin kun se tekee itsensä tiettäväksi aktiivisena ja itse puhuvana minua vasten. *Minän* ja *sinän* välinen suhde eroaa *minän* ja *ei-minän* välisestä suhteesta täysin, koska kyseessä on *subjekti*. Tämä erottelu subjektin — *minän* — ja objektin — *sen* — välillä on tärkeä, koska se tuo esille myös *minän* ja *sinän* välisen suhteen erotuksena *minän* ja *ei-minän* tai *sen* välillä.¹⁵⁹

Brunner tekee kuitenkin lisäksi erotuksen ”ihmisminän” ja ”jumalallisen minän” välille. Vaikka lähtökohtaisesti toisen tunnistaminen *minäksi* tapahtuu tämän oman aktiivisuuden ja toiminnan kautta, argumentoi Brunner inhimillisen persoonan samankaltaisuuden johtavan siihen, että *ihminen voi tunnistaa toisen ihmisen myös objektina omasta minuudestaan käsin*. Brunnerin mukaan tämä ei kuitenkaan ole mahdollista Jumalan osalta, joka on ehdoton *Sinä* ja persoona absoluuttisessa mielessä. Näin ollen ihminen voi tunnistaa Jumalan vain Jumalan oman toiminnan kautta, ei omasta minuudestaan käsin. Jumala on siten aina *subjekti* eikä koskaan *objekti*.¹⁶⁰

Edellä kuvatusta analyysistä käsin Brunner rakentaa filosofiaansa ihmisen ja Jumalan välisestä suhteesta. Koska ihminen voi tunnistaa toisen ihmisen subjektiksi ilman tämän toimintaa, voi ihminen olla toiselle ihmiselle myös objekti. Ihmisen ja Jumalan välisessä suhteessa se ei ole kuitenkaan mahdollista Jumalan erilaisuuden vuoksi. Ihminen voi tunnistaa Jumalan subjektiksi vain Jumalan toimiessa. Koska Jumalan toiminta suuntautuu ihmistä kohti, on tämä ihmisen ja Jumalan suhde aina Brunnerin mukaan ”minä–Sinä” -suhde.

ZLPA:ssa viittaukset personalismiin näkyvät selkeimmin siinä, miten Kristuksen asema ehtoollisessa ymmärretään. ZLPA muotoilujen mukaan ”Jeesus Kristus avaa ... yhteisön ja vahvistaa meitä”, ”Jeesus Kristus itse lahjoittaa itsensä”, ”hän kohtaa meidät” ja ”Jeesus Kristus lupaa meille synnit anteeksi”.¹⁶¹ Asiakirjassa Kristus on ehtoollisessa aktiivinen subjekti, ei objekti. Kristus palvee ehtoolliselle tulevia ja asettuu suhteeseen heidän kanssaan.

Filipin ja Eßerin esitelmissä personalismi liittyi pääasiassa kahteen seikkaan: 1) Kristuksen ja seurakunnan välisen etäisyyden kasvamisen huoli ja 2) Kristuksen rooli seurakunnan Herrana ja persoonana. Näistä edellinen korostui Filipillä, jonka huolenaihe oli Kristuksen etäännyminen seurakunnasta ja muuttuminen ylhäiseksi Pantokratoriksi, joka ei ole enää ”kanssamme rukoi-leva veli”. Eßerillä puolestaan korostui tarve puolustaa Kristusta subjektina,

¹⁵⁹ Nygren 1962, 181.

¹⁶⁰ Nygren 1962, 181–182.

¹⁶¹ ZLPA, 21–22.

joka juuri herruutensa vuoksi ”ei anna kohdella itseään kuin tavaraa” ja joka ei ole ”luonnonilmiö” vaan persoona.¹⁶²

Suhteessa Brunnerin teologiaan ZLPA:ssa sekä erityisesti Filipin ja Eßerin esitelmissä on yhtäläisyyksiä. Molemmat korostavat Jumalan ja ihmisen *persoonallista* kohtaamista perustavana tapana hahmottaa Jumalan ja ihmisen välinen suhde. Sen sijaan että Jumala olisi objekti, molemmat korostavat persoonaa. Näiltä osin personalismi näyttäytyy teemana, joissa asiakirjat ammentavat Brunnerilta.

Verrattuna aiempaan kielelliseen analyysiin tämä asetelma herättää kuitenkin kysymyksiä. Mikäli ihmisen on mahdollista tunnistaa toinen ihminen – jolloin tästä tulee objekti – minuuksien samankaltaisuuden vuoksi, eikö tämä päde myös Kristuksen ja siten ehtoollisen osalta? Eikö tällöin se, että Kristuksessa Jumala on tullut ihmiseksi mahdollista myös sen, että *minä* voi tunnistaa Kristuksen myös *minäksi* samankaltaisuuden vuoksi?

Brunnerin teologian valossa näyttäisi kuitenkin siltä, ettei tällainen tulkinta ole mieleinen Brunnerille. Vaikka Brunner pitää hyväksyttävänä varhaisen kirkon pyrkimyksiä puolustaa Kristusta ihmisenä ja Jumalana gnostilaisia vastaan, Brunner ei pidä olemukseen keskittyvää ajattelua oikeana. Sen sijaan Brunnerin mukaan huomio tulee kiinnittää Kristuksen tekoihin ja nähdä koko Kristuksen persoona *Jumalan tekona*. Teologia, joka tekee Jumalan teoista objektiivisia ja kadottaa jumalallisen ja inhimillisen kohtaamisen, on Brunnerin mielestä harhautunut raamatullisesta totuudesta.¹⁶³

Brunnerin kristologiaa vasten Filipin ja Eßerin teologia näyttäytyy jälleen eheänä. Koska Kristuksen persoona on Jumalan teko ihmiskuntaa kohtaan, ei ehtoollisessakaan kohtaaminen voi olla luonteeltaan subjektin ja objektin kohtaaminen. Avoimeksi kysymykseksi tosin jää, millaisia laajempia kristologisia seurauksia Brunnerin personalismilla on, jos Kristuksen jumalallinen ehdottoman subjektiivinen persoona ja inhimillinen objektivoitavissa oleva persoona erotetaan toisistaan sillä tavoin kuin Brunner näyttäisi tekevän.¹⁶⁴

Eßerin esitelmässä on kuitenkin yksi seikka, joka pakottaa arvioimaan uudelleen Eßerin teologian suhdetta Brunnerin personalismiin. Eßerillä personalismi liittyy selkeästi vanhakirkollisen ja roomalaiskatolisen ehtoolliskäsitelmän kritiikkiin. Brunnerin subjekti-objekti -ajattelun näkökulmasta tämä on kuitenkin ongelmallista, sillä kritiikki ei tällöin keskity subjektien väliseen keskinäiseen suhteeseen vaan reaali maailmaan. Brunnerin filosofia lähestyy subjektin ja objektin erottelua sisäisen kokemusmaailman kautta, eikä se anna välineitä ulkoisen reaali maailman tarkasteluun. Ihminen on kokonaisuudessaan persoonallinen subjekti, eikä esimerkiksi ruumista ole mahdollista

¹⁶² Filipi 1989, 13; Eßer 1989, 12.

¹⁶³ Ariga 1962, 168–169.

¹⁶⁴ Ariga 1962, 161–162.

erottaa persoonasta. Siten ruumista ja persoonaa ei Brunnerin teologiassa ole mahdollista asettaa toistensa vastakohtiksi.¹⁶⁵

Tällaista vastakkainasettelua on kuitenkin havaittavissa Eßerillä. Kristuksen objektivointi pelkistyy tarkoittamaan leipään ja viiniin sijoittuvaa ruumiilista läsnäoloa eikä niinkään Kristuksen subjektiuden unohtamista. Eßerin kritiikki onkin vaarassa muuttua dualistiseksi persoonan ja ruumiin eroa korostavaksi kritiikiksi, jossa ruumis yhdistetään elottomaan ja ei-subjektiiviseen vasten persoonaa, joka on elollinen ja subjektiivinen.¹⁶⁶

Eßerin asiakirjaan verrattuna ZLPA ei tee yhtä selvää erottelua substanssin, ”asian”, ja persoonan välillä. Asiakirjassa se, että Kristus itse toimii ehtoollisella ja palvelee ei suoraan asetu esteeksi sille, etteikö tämä persoonallinen toiminta voisi tapahtua ruumiillisen läsnäolon kautta. Tätä seikkaa kuvaa hyvin se, että vaikka asiakirjan mukaan ”Kristus itse lahjoittaa itse itsensä”, tämä lahjoittaminen tapahtuu kuitenkin ”ruumiissaan ja veressään”. Asiakirja ei siten lähtökohtaisesti aseta persoonaa ja ruumiillisuutta keskenään vastakohtaisiksi.¹⁶⁷

Tiivistetysti voitaisiin sanoa, että personalismi on hyvin näkyvässä roolissa Filipin ja Eßerin esitelmissä sekä ZLPA:ssa. Näistä kolmesta Filipin esitelmä ja ZLPA ovat linjassa Brunnerin personalismin kanssa. Vain Eßerin esitelmä irtautuu käyttämään personalismia myös jossain määrin dualistisen materian ja hengen eroa korostavan teologian perusteluksi. Kaikkia kolmea asiakirjaa yhdistää kuitenkin pyrkimys korostaa Kristuksen persoonallista toimintaa ja kohtaamista ehtoollisessa. Näistä kolmesta ZLPA ei käytä personalismia minkään muiden painotusten kritisoimiseen.

5.1.2 Aktualismi

Toinen asiakirjan taustalla vaikuttava laajempi filosofinen käsite on aktualismin barthilaisessa merkityksessä. Yhtymäkohtia aktualismiin löytyi valmiste-luasiakirjoissa Eßerillä, joka myös esitelmässään mainitsee aktualismin yhden kerran Arnoldshainin teesien käsittelemisen yhteydessä. Myös lopullisesta asiakirjasta löytyi vahvoja viitteitä aktualismiin.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Tästä subjekti–subjekti ja subjekti–objekti teorioiden erosta ks. Dalferth 2003, 482–483. Nygren 1962, 181–182.

¹⁶⁶ Vaikka myös Filipi kritisoi personalismista käsin vanhakirkollisia käytäntöjä, kritiikin kärki ei suuntaudu yhtä selvästi ruumiilliseen läsnäoloon ja ehtoollisteologiaan kuin laajemmin siihen, miten Kristuksen läsnäolo ja poissaolo seurakunnan keskellä ymmärretään. Ts. Eßer kritisoi personalismista käsin ajatusta Kristuksesta käsiteltävänä ja substantiaalisesti ruumiillisena kun taas Filipi kritisoi menneisyyden ja poissaolevan Kristuksen läsnäolevaksi tekemistä ehtoollisen avulla. Eßer 1989, 12; Filipi 1989, 13–14.

¹⁶⁷ ZLPA, 21.

¹⁶⁸ ZLPA:n osalta ks. neljäs luku, ”Persoonan hengellinen läsnäolo”, Eßerin osalta ks. kolmas luku, ”Eßerin esitelmä”.

Karl Barthin teologia lähtee painotuksesta, jonka mukaan Jumala ei ole olemuksensa vanki, vaan on vapaa toimimaan haluamallaan tavalla. Jumalan kohtaamista maailman ja ihmisen kanssa eivät säätele pakko tai Jumalan olemus vaan kohtaaminen on luonteeltaan Jumalan vapaata ja jatkuvaa antamista. Teologian pohjalla näkyy pyrkimys irrottautua staattisesta Jumalan ja ihmisen välisestä suhteesta: Barthille ihmisen ja Jumalan suhde on jatkuvan vuorovaikutuksen suhde, jossa Jumala antaa ja ihminen vastaanottaa.¹⁶⁹

Aktualismi näkyy hyvin Barthin käsityksessä Jumalan sanasta. Jumalan sanaa ei ole Barthin mukaan annettu kertakaikkisesti, eikä kukaan voi sitä omistaa tai hallita. Siksi edes kirkon julistama sana ei ole Jumalan sanaa itsesään, vaan se muuttuu siksi vasta kun Jumala tekee siitä hänen ilmoituksensa Pyhän Hengen kautta. Siten julistus on Jumalan sanaa vain jos Jumala omalla teollaan tekee siitä Jumalan sanaa. Tämä teko on Pyhän Hengen työ.¹⁷⁰

Barthin teologiassa siten mikään ei siis vain ”ole” eikä kukaan ”omista” mitään siten, ettei se olisi jotenkin sidottu Jumalan antamiseen. Keskeistä on antaminen ja vastaanottaminen: Jumala, joka antaa ja ihminen, joka vastaanottaa.¹⁷¹ Mitä tulee tapahtumiin, Barthin teologiassa kaikki Jumalan teot ihmiskuntaa kohtaan sijoittuvat erillisiin *tapahtumiin* historiassa, jotka samalla kuitenkin ylittävät ajan ja keskittyvät Kristuksen ristiin. Koko pelastus, joka tulee ihmisen ulottuville, on aktualisoitunut Kristuksessa ja on lopulta yksi tapahtuma.¹⁷²

Vaikka Barthin aktualismi korostaa jatkuvaa toimintaa ja liikettä, se ei kuitenkaan sulje pois mahdollisuutta, että asioilla voisi olla pysyvä tila. Keskeistä on vain se, että kaikki nousee Jumalan jatkuvasta lahjoittavasta työstä.¹⁷³ Barthin aktualismi ei siis jatkuvuuden näkökulmasta aseta estettä esimerkiksi Kristuksen ruumiin pysyvälle läsnäololle ehtoollisaineissa, kunhan läsnäolon jatkuvaa luonnetta painotetaan Jumalan antamana.

ZLPA:n ehtoollisteologia näyttäisi tarttuvan Barthin tapahtumalliseen käsitykseen Jumalan pelastusteoista ja sovittavan sen ehtoollisen ylle. Keskeistä näyttäisi olevan se, että ehtoollinen ymmärretään tapahtumana, jossa Jumala asettuu dynaamiseen suhteeseen ihmisen kanssa. Ehtoollisessa ei siten ole kyse staattisten substanssien muutoksista — kuten Eßer asian esittää esitelmässään — vaan ehtoollisen ydin on Jumalan lahjoittavassa toiminnassa.

Koska ehtoollisen ytimessä on tapahtuma, ei ZLPA:ssa ole tarvetta lausua mitään *manducatio oraliksesta* eikä ehtoollisaineita ole tarpeen jälkikäsitellä kunnioittavasti kuin ekumeenisesta huomaavaisuudesta ja leivän ja viinin

¹⁶⁹ Hunsinger 1991, 30–31.

¹⁷⁰ Hartwell 1964, 33–35.

¹⁷¹ Hartwell 1964, 32–33.

¹⁷² Hunsinger 1991, 148–149.

¹⁷³ Hartwell 1964, 36.

erityisen käyttötarkoituksen vuoksi. Ehtoollisen asetussanoja ei liioin tulkita konsekraatiosanoina vaan vain lupauksen sanoina.¹⁷⁴

Yhteys Barthin ja asiakirjan välillä näyttäytyy näiltä osin vahvana. Avoimeksi kysymykseksi kuitenkin jää, kuinka pitkälle ZLPA liittyy Barthin teologiaan ja missä kohdin se erkanelee siitä. Kysymys on tärkeä etenkin Pyhän Hengen ja luodun välisen suhteen osalta. On huomionarvoista, ettei Barthin teologiassa itse julistus voi olla Jumalan sanaa, koska kaikki luotu on liian puutteellista voidakseen toimia Jumalan välikappaleena. Siksi myös Jumalan sana pakenee kristityssä tapahtuvaksi prosessiksi, jonka Pyhä Henki saa aikaan. Barthin objektiivisuuden ja eksistentiaalisuuden välisessä suhteessa pelastus on objektiivisesti Kristuksessa, mutta pelastuminen tapahtuu vain ihmisessä objektiivisen aktualisoituessa eksistentiaalistiseksi.¹⁷⁵

Ensisilmäyksellä vaikuttaisi siltä, että ZLPA ja Barth ovat eri mieltä luodun ja luomattoman välisestä suhteesta: ZLPA suhtautuu positiivisesti liturgiaan, edellyttäen tiettyjä inhimillisiä seikkoja ehtoollistapahtumalta. Ehtoollistapahtuma edellyttää ZLPA:n mukaan ”julistuksen ja toiminnan”, eikä siten ZLPA:n mukaan ehtoollistapahtumaa voi olla esimerkiksi jos ehtoolliseen eivät sisälly ehtoollisen jakaminen ja vastaanottaminen. Tätä taustaa vasten herää kysymys, missä arvossa Barth pitää ehtoolliseen liittyviä ulkoisia seikkoja — etenkin kun Barth pitää julistettua ja kirjoitettua Raamatun sanaa vain ihmisen luomuksena.¹⁷⁶

Toisin kuin voisi olettaa, Barthin suhtautuminen inhimillisiin ja vajavaisiin muotoihin ei kuitenkaan ole väheksyvä. Päinvastoin, Barthin mukaan ihminen ei voi kohdata puhdasta ja todellista Jumalan sanaa paljaana. Siksi Jumala käyttää inhimillistä julistusta, jonka Pyhä Henki tekee Jumalan sanaksi. Barth ei siten erota luotua ja luomatonta yhtä ehdottomalla tavalla kuten esimerkiksi Zwingli.¹⁷⁷ Näin ollen ZLPA:n ja Barthin välillä ei välttämättä ole eroa suhtautumisessa inhimillisiin muotoihin edellytyksinä tai pohjana varsinaiselle pelastavalle tapahtumalle.¹⁷⁸

Suoraa yhteyttä ZLPA:n ja Barthin eksistentiaalistisen tulkinnan välille on vaikeaa löytää. Mikään ei kuitenkaan sulje pois mahdollisuutta tulkita ZLPA:n tapahtumallinen ja pneumaattinen painotus siitä käsin, jolloin Kristuksen läsnäolo sijoittuu Pyhän Hengen aikaansaamana ehtoollisen vastaanottaviin

¹⁷⁴ Näiltä osin Eßerin esitelmän yhteys barthilaiseen aktualismiin on vielä vahvempi sen selvän konsekraatio- ja substanssikritiikin vuoksi. Ks. kolmas luku, ”Eßerin esitelmä”.

¹⁷⁵ Hartwell 1964, 33, 35; Hunsinger 1991, 137–138.

¹⁷⁶ Hartwell 1964, 33; ZLPA, 22.

¹⁷⁷ Hartwell 1964, 62–64.

¹⁷⁸ Hunsinger poikkeaa tästä tulkinnasta. Hunsinger arvion mukaan Barthin teologian johdonmukainen kehityskulku — jos Barth olisi elänyt tarpeeksi pitkään kirjoittaakseen ehtoollisesta Dogmatiikkaansa — olisi lopulta johtanut painottamaan ehtoollista ja liturgiaa sosiaaliseen toimintaan rinnastuvana toimena, jolla ei voi olla minkäänlaista pelastusta välittävää tai edeltävää asemaa. Hunsinger 1991, 143.

henkilöihin.¹⁷⁹ Tällöin myös Barthin dynamiikka lahjoittajan ja vastaanottajan välillä säilyy eheänä.

Toisaalta mikään asiakirjassa ei välttämättä edellytä barthilaista eksistentiaalisuutta vaikka Kristuksen läsnäolon nähtäisiinkin toteutuvan tapahtumassa.¹⁸⁰ Luonteeltaan Kristuksen läsnäolo on tosin tällöin melko paradoksaalista: Kristuksen läsnäolevan persoonan kautta ruumiillisuus on läsnä ehtoollistapahtumassa, mutta Kristuksen ruumis ei ole kosketeltavalla tavalla läsnä eikä missään selkeästi osoitettavassa paikassa. Läsnäolon tapa muistuttaa Kristuksen ubikviteettista läsnäoloa, joskin ZLPA:n mukaan se toteutuu Pyhän Hengen kautta.

Tiivistetyksi on mahdollista todeta, että barthilainen aktualismi näyttäisi toteutuvan ZLPA:ssa. Ehtoollisen keskiöön asettuu tapahtuma, jossa Kristus on läsnä ja Jumala asettuu suhteeseen ehtoolliselle osallistuvien kanssa. Staattisenoloinen substanssiteologia ohitetaan. Ehtoolliselementtejä tai muita luotuja asioita ei nosteta Jumalan armoa välittäviksi, vaikka ne ovatkin tapahtumassa tarpeellisia. Kuitenkaan ZLPA:n aktualismista ei näyttäisi ehdottomasti seuraavan barthilaista eksistentiaalistista tulkintaa pelastuksesta, joskin se on yksi mahdollinen tapa tulkita asiakirjan pneumaattista personaalipresenssiä.

5.2 Ekskurssi: luterilais-reformoidun ehtoollisteologian seuraavat askeleet

5.2.1 Kaksi tulkintaa tapahtumallisesta läsnäolosta: tunnustus vai protestanttisen ehtoollisteologian raamit?

Eräs tärkeä kysymys ”Zur Lehre und Praxis des Abendmahls” (ZLPA) -asiakirjan osalta on se, miten asiakirjan ja toisaalta sitä edeltävän Leuenbergin konkordian asema suhteessa jäsenkirkkojen teologiaan mielletään. Ongelma on pohjimmiltaan metodiin liittyvä ja se on tiivistettävissä seuraavasti: onko Leuenberg asiakirja, joka määrittelee oppia vai jonkinlainen hyväksyttävän opin rajat kuvaileva asiakirja?¹⁸¹

¹⁷⁹ ZLPA:n epikleesirukousta koskeva osuus näyttäisi tosin varovaisesti ohjaavan tulkintaan, jossa Kristuksen läsnäolo Pyhän Hengen kautta ja Kristuksen vastaanottaminen uskolla ovat kaksi eri asiaa: ”Herran läsnäolo tapahtuu ’Pyhän Hengen kautta’ (LK 13) yksin hänen armostaan” (”Die Gegenwart des Herrn ’durch den Heiligen Geist’ (LK13) für uns allein aus seiner Gnade geschieht”) ja ”Herran vastaanottava usko toteutuu hänen Henkensä kautta” (”den Herrn empfangende Glaube durch seinen Geist gewirkt wird”). ZLPA, 26.

¹⁸⁰ Oma avoin kysymyksensä on luonnollisesti se, missä määrin EPKY:n asiakirjoissa laajemmin on kuitenkin nähtävissä viitteitä tähän suuntaan. Tendenssistä erottaa näkyvät sakramentit ja kirkon rakenteet Pyhän Hengen työstä ja kirkosta hengellisenä yhteisönä EPKY:n kirkko-opillisessa asiakirjassa *Die Kirche Jesu Christi* ks. Repo 2010.

¹⁸¹ Tulkinta, jonka mukaan konkordia olisi uusi tunnustus, on haluttu torjua. Lisäksi Leuenbergin konkordian kappaleessa 30 ilmaistaan kirkkojen hyväksyvän sopimuksen ”sitoutuen itseään velvoittaviin tunnustuksiin tai huomioiden oman kirkollisen traditionsa”.

Vaikeus käy hyvin ilmi reformoidun teologin Gottfried W. Locherin protestanttista ehtoollisteologiaa käsittelevästä esitelmästä vuodelta 2004. Locher tarkastelee Leuenbergin konkordiaa ja viittaa lyhyesti myös joihinkin ZLPA:n muotoiluihin. Locherin tulkinta Leuenbergin konkordian ehtoollisteologiasta on, että konkordia ja ZLPA ilmaisevat protestanttista *konsensusta* siitä, että koontunut seurakunta kokee Kristuksen *todellisen ja persoonallisen* läsnäolon ehtoollisella. Locherin mukaan tämä kokemus saa erilaisia ilmaisuja puheessa: konsubstantiaatio, reaali-presens — ja ehkä jopa Zwingling kuvailema ”muistoateria”.¹⁸²

Locherin esitelmässä ZLPA ja LK ymmärretään ehtoollisteologisina raameina, joiden sisäpuolella voi vallita erilaisia tulkintoja esimerkiksi Kristuksen läsnäolon tavasta. Kristuksen läsnäoloa koskevat opilliset ilmaisut ymmärretään likimääräisinä pyrkimyksinä sanoittaa *kokemus* Kristuksen läsnäolosta. Näin ollen myös ZLPA:ssa kuvattu ehtoollistapahtuma pyrkii vain osoittamaan tietyn tilanteen, jossa koetaan Kristuksen läsnäoloa. Tätä tilannetta rajataan määreillä, jotka kertovat minkä toimintojen yhteydessä näin tapahtuu. Toisaalta asiakirjassa myös ilmaistaan, mitä tässä tapahtumassa *ei tapahdu*.¹⁸³

Toinen mahdollinen tulkintatapa on katsoa, että Leuenbergin konkordiasa on ehtoollista koskevan osion osalta kyse uudesta kirkkoja velvoittavasta tunnustuksesta.¹⁸⁴ Tällöin ZLPA näyttäytyy Leuenbergin konkordian uuden ehtoollisteologian eksplikointina ja ilmaisee sitä, mihin allekirjoittaneet kirkot ovat Leuenbergin konkordiassa sitoutuneet. Sen sijaan, että tapahtumallinen personaali-presens olisi tällöin ymmärrettävissä raameina erilaisille ehtoollisteologisille tulkinnoille, se tulisikin ymmärtää ehtoollisen keskeisenä opetuksena Kristuksen läsnäolosta.

Molemmista tulkinnoista käsin tarkasteltuna ZLPA on ongelmallinen. Mikäli Kristuksen läsnäoloa koskevat oppilauseet ymmärretään likimääräisiksi kuvauksiksi läsnäolon kokemuksesta, joudutaan kysymään, missä määrin muutekin opilliset lauseet ovat toissijaisia ja likiarvoja. Tällöin vaarana on, että opillinen keskustelu ja yksimielisyyden tavoittelu menettää merkityksensä taustalla vaikuttavan tunnekokemuksen saadessa ensisijaisen paikan. Lähestymistapana se voi myös ilmaista pyrkimystä julistaa erimielisyydet voitetuiksi niiden edelleen ollessa olemassa. Jos taas oppilauseet eivät ole likimääräisiä kuvauksia, ZLPA ja LK asettavat ensisijaisen tulkinnan, johon kirkkojen tu-

Kappaleen voidaan ymmärtää painottavan konkordian luonnetta tunnustuksille ja kirkkoliselle perinteelle alistaisina. Toisaalta konkordia asettuu joissain kohdin tunnustusten yläpuolelle: esimerkiksi kristologisia oppituomioita käsiteltäessä (23) konkordia ei niinkään ilmaise lausumien jäävän kohteetta, vaan toteaa, ettei aikaisempaa oppituomiota ole vallitsevassa tilanteessa mahdollista toistaa. LK 1973, 30; Birmelé 1995, 25; Persenius 1995, 62.

¹⁸² Locher 2004, 5–6.

¹⁸³ ZLPA, 21–22, 27.

¹⁸⁴ Taivainen 1977, 142–143.

lisi teologiassaan sitoutua. Tällöin asiakirjoissa on saavutettu yksimielisyys, mutta kirkkojen oma teologia on korvattu Barthin ja Brunnerin modernilla aktualismilla ja personalismilla.

Kumpikaan tulkinnoista ei ole opillisen ekumenian näkökulmasta katsottuna erityisen houkutteleva. Molemmissa tapauksissa ekumeenista keskustelua on hankalaa laajentaa kirkkoihin, joissa opillista yksimielisyyttä ja Kristuksen ruumiilliseen läsnäoloon liittyviä kysymyksiä pidetään tärkeinä. Tästä näkökulmasta katsottuna ZLPA:n metodi sekä asema näyttävät ongelmallisina teologisen jatkotyöskentelyn kannalta.

5.2.2 Hunsingerin ehtoollisteologinen ehdotus

EPKY:n ehtoollista koskeviin asiakirjoihin liittyvää ongelmakenttää on vaikea ohittaa. Koska EPKY ei ole ZLPA:n jälkeen käsitellyt ehtoollisteologiaa, ovat ZLPA:ssa esiintyvät ongelmat edelleen ajankohtaisia. Tätä taustaa vasten amerikkalainen reformoitu teologi George Hunsinger on julkaissut vuonna 2008 kirjassaan ”The Eucharist and Ecumenism” uuden ehtoollisteologisen ehdotuksen, joka on suunnattu erityisesti reformoiduille. Myös Hunsinger pitää luterilaisten ja reformoitujen välillä jo olemassa olevia ehtoollista koskevia sopimuksia riittämättöminä. Vaikka monille kirkkoille esimerkiksi Leuenbergin konkordia on sanamuodoiltaan teologisesti riittävä, se jättää erityisesti konservatiivisemmille luterilaisille ja reformoiduille kirkkoille sekä sakramentaalisuutta korostaville kirkkoille liikaa avoimia kysymyksiä Kristuksen läsnäolon tavan suhteen.¹⁸⁵

Ongelmien olemassaolo ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö niille voisi tai tulisi tehdä jotain. Ratkaisuksi ongelmaan Hunsinger esittää uutta ehtoollisteologista mallia. Sen perustana Hunsingerillä ovat seitsemän ohjaavaa periaatetta: 1) Kirkkoja jakavista näkemyksistä tulisi luopua, 2) minkään tradition ei tulisi joutua tekemään kompromissejä keskeisissä asioissa, 3) menneisyyden väärinkäsitykset tulisi tunnistaa ja purkaa, 4) todellisia erimielisyyksiä ei tulisi piilottaa epäselvän kielenkäytön taakse, 5) hyväksyttävän erilaisuuden rajat tulisi levittää mahdollisimman laajalle perustavan ykseyden puitteissa, 6) kaikki otettavissa olevat askeleet näkyvää ykseyttä kohti tulisi ottaa ilman teologisia kompromissejä, 7) miltään kirkolta ei tulisi edellyttää palaamista tai liittymistä toiseen kirkkoon.¹⁸⁶

Käytännössä ehtoollisteologisen ratkaisun pitäisi Hunsingerin mukaan siten sitoutua kahteen seikkaan: Ensinnäkin, Kristuksen ruumiin lokaaliseen läsnäoloon taivaassa. Toiseksi, Kristuksen ruumiilliseen läsnäoloon ehtoollisessa. Ekumeenisen ratkaisun tavoittamiseksi Kristuksen inhimillisen ruumiin

¹⁸⁵ Hunsinger 2008, 50–51.

¹⁸⁶ Hunsinger 2008, 9–10.

rajoja ei tule hämärtää, vaikka samalla Kristuksen ruumiillinen läsnäolo ehtoollisessa tuleekin tehdä mahdolliseksi. Ratkaisu sitoutuisi näin ollen eri traditioiden luovuttamattomiin näkökulmiin, mutta samalla pyrkisi ylittämään vastakkainasettelut. Tähän lukittuun tilanteeseen avaimeksi Hunsinger näkee reformoidun teologian ehtoollista koskevien lausumien avoimuuden. Hunsingerin mukaan reformoitu traditio on avoimempi Kristuksen ruumiillisemmalle läsnäololle kuin tavanomaisesti on ajateltu.¹⁸⁷

Ratkaisua ongelmaan Hunsinger hahmottelee viiden eri ehtoollista koskevan osa-alueen kautta. Jokainen niistä avaa oman näkökulmansa kysymykseen ruumiillisesta läsnäolosta ehtoollisessa. Ehdotuksen *kielellisessä* osiossa Hunsinger tarttuu kysymykseen siitä, miten Kristuksen ruumiin ja leivän välinen suhde tulisi ymmärtää. Perustavana seikkana Hunsinger pitää kaikkien traditioiden yhteistä vakaumusta siitä, ettei Kristuksen läsnäolo *leivässä* voi olla täysin samanlaista kuin Kristuksen läsnäolo *taivaassa*. Läsnäolo ehtoollisessa ei jaa Kristusta kappaleisiin, vaikka Kristus sijaitsisi usealla alttarilla samanaikaisesti. Läsnäolon tapa ei siten ole samalla tavalla lokaalinen ja ulottuvuudellinen kuin taivaassa, eikä Kristuksen nauttiminen ole kapernaiittista kannibalismia.¹⁸⁸

Tästä lähtökohdasta käsin Hunsinger siirtyy kielelliseen analyysiin. Osion keskeiseksi tarkastelukohteeksi Hunsingerilla asettuu ilmaisu ”tämä on minun ruumiini”. Hunsingerin mukaan lause on perinteisesti ymmärretty reformoidussa teologiassa *kuvainnollisesti* kun taas Luther ja katoliset ovat tulkinneet ilmaisun olevan *kirjaimellinen*. Hunsingerin mukaan kuvainnollisuus ei kuitenkaan välttämättä sulje pois Kristuksen substantiaalista läsnäoloa ehtoollisessa vaan voi olla sen kanssa yhteensopiva.

Hunsingerin argumentti perustuu vastaavuussuhteiden kielelliseen analysointiin. Vaikka Luther katsoo ilmaisun ”tämä on” olevan kirjaimellinen, Hunsingerin mukaan Luther kuitenkin tulkitsee leivän ja ruumiin suhteen olevan *synekdokee* eli leipä viittaa suurempaan kokonaisuuteen, joka ruumis on. Näin ollen leivän ja Kristuksen ruumiin suhde on jossain määrin sama kuin sisäänsä sulkevan ja sisään suljetun välinen suhde, vaikkakaan itse leipä ei toisaalta ole osa Kristuksen ruumista kokonaisuutena. Leipä on näkyvä todellisuus, joka sulkee sisäänsä näkymättömän ruumiin ja siten leipä viittaa Kristuksen ruumiiseen olematta kuitenkaan osa sitä. Leipä ja ruumis ovat siten dialektisessa suhteessa toisiinsa: ne ovat kaksi kokonaisuutta, joilla on yksi identiteetti.¹⁸⁹

Calvin, joka sen sijaan katsoo leivän ja viinin merkitsevän ruumista ja verta, tulkitsee suhteen olevan joko *synekdokee* tai mieluummin metonymia.

¹⁸⁷ Hunsinger 2008, 47–48.

¹⁸⁸ Hunsinger 2008, 23–25, 52–53.

¹⁸⁹ Hunsinger 2008, 54–55.

Metonymiassa leivän ja ruumiin suhde on hyvin läheinen: leipä asetetaan merkitsemään ruumista, mutta se ei sulje sitä sisäänsä. Näin ollen leivän ja ruumiin suhde on rinnakkainen. Syyksi tähän painotukseen Hunsinger arvioi Calvinin pelänneen synekdokeen johtavan Kristuksen ruumiin taivaallisen läsnäolon vaarantumiseen. Hunsinger kuitenkin argumentoi Calvinin puhuvan paikoitellen leivän ja ruumiin suhteesta hyvinkin instrumentaalisessa mielessä. Näin ollen Calvinille leivän ja ruumiin suhde on joissain tapauksissa jopa partisipatorinen. Näin ollen leipä ja ruumis ovat sakramentaalisen yhtymyksen kautta yhdessä, vaikkakaan eivät erottamattomasti toisiinsa sulautettuina. Leipä ja ruumis ovat tällöin läsnä kahtena erillisenä kokonaisuutena, joilla on yhteys mutta ei kuitenkaan yhteistä identiteettiä.¹⁹⁰

Roomalaiskatolinen osapuoli on myös viitannut ehtoollisen asetussanojen kirjaimelliseen ymmärtämiseen. Käytännössä se Hunsingerin mukaan tarkoittaa, että klassisessa transsubstantiaatiossa leipä menettää substanssinsa ja siitä tulee säiliö. Kristuksen ylösnoussut ruumis puolestaan menettää lokaaliset ominaisuutensa, muotonsa ja ulottuvuutensa ja asettuu leivän muotoihin. Jäljelle jäävät aksidenssit viittaavat siten aksidenssittomaan substanssiin. Näin ollen transsubstantiaatiossa ei ole läsnä kahta kokonaisuutta, vaan substanssiton muoto ja muodoton substanssi.¹⁹¹

Edellä kuvatun perusteella on Hunsingerin mukaan selvää, ettei pelkkä viittaus asetussanojen ymmärtämiseen ”kirjaimellisesti” ole ongelmatonta. Sen sijaan keskeistä on pyrkimys jollain tavoin vahvistaa ”Kristuksen elämää antavan ruumiin mysteerinomaisen todellisuus” ehtoollisen leivässä läsnäolevana.¹⁹²

Hyvänä pohjana reformoitujen ehtoollisteologiselle avautumiselle Hunsinger pitää Wittenbergin konkordiaa, jonka reformoidut teologit kuten Bucer ja Capito allekirjoittivat 1536 ja jonka myös Calvin hyväksyi. Wittenbergin konkordian mukaan ”sakramentaalisen yhtymyksen kautta leipä on Kristuksen ruumis”. Hunsingerin mukaan reformoiduilla ei tämän yhteisymmärryksen valossa pitäisi olla estettä uuden ehdotuksen hyväksymiselle; Zwinglin teologiaan sitoutuneilta askel tosin edellyttäisi teologian laajentamista pelkästä symbolismista.¹⁹³

Varsinaista ratkaisua ongelmakenttään Hunsinger etsii kuitenkin ensimmäisten vuosisatojen ehtoollisteologiasta. Hunsinger argumentoi vielä 400-luvulla kirjoituksissa symbolin ja todellisuuden kulkevan käsi kädessä. Siten ”tämä on minun ruumiini” ymmärretään liturgiassa *symbolisen realismin* kautta: leipä ja viini ovat yksi todellisuus mutta samalla kaksi kokonaisuut-

¹⁹⁰ Hunsinger 2008, 54–57.

¹⁹¹ Hunsinger 2008, 57–58.

¹⁹² Hunsinger 2008, 58–59.

¹⁹³ Hunsinger 2008, 60.

ta yhdessä. Leipä ja ruumis ovat *toinen toisessaan*: leipä sisällyttää ruumiin itseensä, mutta myös ruumis *leivän* itseensä.¹⁹⁴

Ehdotuksessa Hunsinger pitää tärkeänä Kristuksen ruumiin nousemista keskeisempään asemaan suhteessa leipään. Sen sijaan, että Kristus assimiloituisi osaksi leipää, leipä korotetaan osaksi Kristusta. Ortodoksista teologia Alexander Schmemannia seurailleen Hunsinger korostaa merkin (*signum*) ottavan osaa mysteeriin (*res*), jonka sen välittää. Konsekraation kautta symboli, leipä, olisi näin itse mysteeri. Tätä teologiaa Hunsinger kutsuu ”traselementaatioksi”.¹⁹⁵

Symbolin ja todellisuuden välisen suhteen ratkaiseminen ei Hunsingerin mukaan kuitenkaan vielä yksinään riitä ratkaisemaan kaikkia ongelmia. Omaksi ongelmakentäkseen Hunsinger nimeääkin siksi Kristuksen *vastaanottamisen tavan*. Hunsingerin arvion mukaan useille traselementaation hyväksyville reformoiduille kirkkoille ajatus Kristuksen nauttimisesta suulla myös epäuskoisten osalta voisi olla ongelmallinen.¹⁹⁶

Edellä kuvattua taustaa vasten Hunsinger kysyy, eikö Kristuksen ruumiillisen läsnäolon tunnustaminen ole tärkeämpää kuin ehdoton yksimielisyys Kristuksen ruumiillisesta nauttimisesta. Eri traditioiden yhteinen käsitys kuitenkin on, ettei ehtoollinen voi tulla pelastukseksi kuin vain uskon kautta. Eri traditioiden yhteinen vakaumus on myös se, ettei Kristuksen nauttiminen suulla vertaudu muuhun syömiseen. Näin ollen Kristuksen ruumis ja veri tarjottaisiin kaikille, mutta vain uskovat voivat sen vastaanottaa.¹⁹⁷

Hunsinger ei kuitenkaan tyydy tähän ratkaisuun. Hunsingerin mukaan kysymys palautuu reformoituun pyrkimykseen puolustautua monofysitismiä vastaan sekä kristologiassa että myös ehtoollisteologiassa. Calvinille Kristuksen ruumiin ja ehtoollisleivän rinnakkaisuus on Hunsingerin mukaan esimerkki tästä: vaikka Kristuksen ruumis on objektiivisesti läsnäoleva sekä uskoville että epäuskoisille ja yhteydessä leipään, nauttimisen yhteydessä leipä ja ruumis ovat toisistaan erillään.¹⁹⁸

Ratkaisuksi ongelmaan Hunsinger näkee jälleen traselementaation. Traselementaatiossa leivän ja Kristuksen ruumiin välinen suhde muotoutuisi Kristuksen kahden luonnon välistä suhdetta kuvaavaksi: leipä ja ruumis ovat toinen toisessaan kuitenkin sekoittumatta toisiinsa. Mikäli samalla Kristusta korostetaan ainoana toimijana ehtoollisessa, olisi mahdollista ottaa huomioon reformoitujen huoli ”sakramentaalisesta pelagiolaisuudesta”. Näin ollen Kristuksen ruumista ei erotettaisi leivästä, vaan ruumiin ja leivän välinen yhteys

¹⁹⁴ Hunsinger 2008, 60–63.

¹⁹⁵ Hunsinger 2008, 63.

¹⁹⁶ Hunsinger 2008, 64–65.

¹⁹⁷ Hunsinger 2008, 64–66.

¹⁹⁸ Hunsinger 2008, 66–68.

säilyisi eheänä. Epäusko ei siten estäisi sen paremmin Kristuksen ruumiin vastaanottamista kuin se voi estää julistetun evankeliumin kuulemisen.¹⁹⁹

Miten transelementaatio eroaa käytännössä transsubstantiaatiosta? Hunsingerin mukaan eroja on useita: Siinä missä transsubstantiaatiossa suunta on ylhäältä alas Kristuksen tullessa leipään, on transelementaatiossa suunta alhaalta ylöspäin leivän tullessa osaksi Kristusta. Lisäksi transsubstantiaatiossa leivän substanssi vaihtuu toiseksi, kun taas transelementaatiossa leipä korotetaan ja täytetään Kristuksen ruumiin voimalla ja todellisuudella. Transsubstantiaatio keskittyy papin lukemiin asetussanoihin, kun sen sijaan transelementaation saa aikaan epikleesirukouksen rukoilemisen kautta Pyhä Henki.²⁰⁰

Transsubstantiaatiossa leipä on Hunsingerin mukaan käytännössä ruumiin säiliö. Transelementaatiossa sekä leipä että ruumis ovat sen sijaan toinen toisessaan. Lisäksi transsubstantiaatio sitoutuu aristotoliseen filosofiaan, kun transelementaatio sitä vastoin säilyttää mysteerin eikä pyri selittämään filosofisesti tapahtunutta. Siinä missä transsubstantiaatiossa elementtien ja ruumiin suhde on aksidenssien ja substanssin suhde, on transelementaatiossa kyse kahden kokonaisen toisiinsa sitoutuneen kohteen — leivän ja ruumiin — ykseydestä.²⁰¹

Transsubstantiaatiossa vähäisempi — leipä — sulkee sisäänsä suuremman — Kristuksen. Transelementaatiossa sen sijaan suurempi sulkee sisäänsä pienemmän. Transsubstantiaatiossa sakramentaalinen yhteys toteutuu siis osan ja kokonaisuuden välillä, kun taas transelementaatiossa korostuvat kaksi erillistä yhteen liitettyä, joista tosin Kristus toimijana on ensisijainen suhteessa leipään.²⁰²

Näistä eroista huolimatta — tai pikemminkin juuri niistä johtuen — Hunsinger katsoo transelementaation olevan hyvä ratkaisu ekumeeniseen ongelmaan. Transelementaatio siirtää painopisteen ehtoollisessa Kristukseen, vaikka se samalla säilyttää Kristuksen mystisen ja ruumiillisen läsnäolon elementeissä siten että leipä on Kristuksen ruumis. Samalla se antaa suuremman painoarvon Pyhän Hengen työlle, joka korottaa luodun jumalalliseen voimaan korvaamatta tai tuhoamatta sitä prosessissa. Koska Rooman kirkko ei ole asettanut ortodoksista ehtoollisteologiaa kyseenalaiseksi, pitää Hunsinger transelementaatiota ongelmien ratkaisuna myös reformoitujen ja Katolisen kirkon välillä.²⁰³

Hunsinger nostaa esille vielä yhden ongelmakohdan: Kristuksen läsnäolon keston. Olennainen kysymys on, jatkuuko läsnäolo itse sakramentin vieton

¹⁹⁹ Hunsinger 2008, 68–69.

²⁰⁰ Hunsinger 2008, 71–74.

²⁰¹ Hunsinger 2008, 74–75.

²⁰² Hunsinger 2008, 74–75.

²⁰³ Hunsinger 2008, 75–81.

ulkupuolella. Kysymys on Hunsingerin mukaan sikäli tärkeä, että monissa ekumeenisissa keskusteluissa läsnäolon jatkuminen on ymmärretty takeeksi todellisesta läsnäolosta. Vastaavasti sen kieltämisen on nähty asettavan koko läsnäolon kyseenalaiseksi. Toisaalta jatkumisen on pelätty johtavan väärinkäytöksiin, joissa konsekroitu ehtoollisleipä siirtyy pois sakramentaalisen aterian käytöstä esimerkiksi palvomisen kohteeksi.²⁰⁴

Transelementaation näkökulmasta Hunsinger pitää tilannetta kahtalaise-
na. Hunsingerin mukaan on toisaalta niin, ettei transelementaatio *edellytä*
pysyvää leivän ja Kristuksen ruumiin välistä ykseyttä. Tästä näkökulmasta
katsottuna transelementaatio voisi poistaa joitakin ongelmia ekumeenisen
keskustelun tieltä. Toisaalta Hunsinger kysyy, miksei kesto voisi olla pysyvä.
Hunsingerin mukaan on teologisesti perusteltavissa transelementaation kohot-
tavan leivän pysyvästi ”sakramentaaliseen maailmaan”. Vakuudeksi siitä, ettei
tällainen käytäntö johtaisi väärinkäytöksiin, Hunsinger esittää ortodoksisia
kirkkoja sekä protestanttisistakin kirkoista löytyvää tapaa säilyttää konsekroi-
tuja ehtoolliselementtejä sairaiden ehtoolliseksi. Tällöin ne eivät Hunsingerin
mukaan olisi Kristuksen ruumis ja veri vain *in usum*, vaan myös *extra usum*,
joskin tällöinkin käyttötarkoitustaan varten, *pro usum*.²⁰⁵

Viimeisenä näkökulmana transelementaatioon Hunsinger ottaa konsekraa-
tion tavan, johon Hunsinger yhdistää vahvasti epikleesin, Pyhän Hengen rukoi-
lemisen. Perinteisesti reformoidussa traditiossa on Hunsingerin mukaan ollut
varovaisuutta epikleesin osalta. Rukous on nähty soveliaaksi seurakunnan
ylle rukoiltuna, mutta transsubstantiaation pelossa ei ole pidetty suotavana
rukoilla sitä elementtien ylle. Hunsinger näkee kuitenkin transelementaa-
tion ja elementtiepikleesin kulkevan vakaasti yhdessä. Transelementaatiossa
Pyhän Hengen rooli on kohottaa leipä osaksi Kristuksen ruumista. Hunsin-
ger kuitenkin argumentoi myös reformoidusta traditiosta löytyvän perusteet
elementtiepikleesille.²⁰⁶

5.2.3 Hunsingerin ehdotus ZLPA:n valossa

ZLPA:n ja Hunsingerin esitelmien vertailu paljastaa mielenkiintoisia seikkoja.
Vaikka ne teologisesti lähtevät erilaisista teologisista lähtöoletuksista, niis-
sä on joitakin samankaltaisia painotuksia. Merkittävin ero on epäilemättä
suhtautumisessa mahdollisuuteen lausua tarkemmin Kristuksen läsnäolon
tavasta. ZLPA sitoutuu Leuenbergin konkordian ilmaisuun, jonka mukaan
keskustelu aiheesta aiheuttaa vaaran hämärtää ehtoollisen keskeisin sisältö.

²⁰⁴ Hunsinger 2008, 81–83.

²⁰⁵ Hunsinger 2008, 84–87.

²⁰⁶ Hunsinger 2008, 87–91.

Hunsingerin ehdotus sen sijaan lähtee päinvastaisesta olettamuksesta, jossa kysymys tulee avata ja käsitellä.²⁰⁷

Vaikka ZLPA ja Hunsingerin ehdotus ovat erimielisiä Kristuksen läsnäolon tavasta, molempia yhdistää tietty pyrkimys Kristusta aktiivisena ja keskeisenä toimijana korostavaan tulkintaan. ZLPA:ssa tämä painotus tulee esille aiemmin kuvatun kaltaisena personalismina, joka valmisteluasiakirjoissa näyttäisi asettuvan jossain määrin vastakkaiseksi ruumiilliseksi läsnäoloksi. Myös Hunsingerin esitelmässä Kristuksen toimijuutta ja esimerkiksi ensisijaisuutta suhteessa leipään tuodaan esille. Tämä painotus ei kuitenkaan saa sitä personalistista kokonaisvaltaisuutta, joka ZLPA:ssa esiintyy.²⁰⁸

Samankaltaisuus Kristuksen toimijuuden osalta ZLPA:ssa ja Hunsingerin esitelmässä tuntuisi liittyvän yhteiseen huoleen siitä, mikä ehtoollisessa on keskeisessä roolissa. Eroksi muodostuu kuitenkin se, että ZLPA:ssa läsnäolon tavasta keskusteleminen nähdään uhaksi Kristuksen toimijuudelle. Hunsinger tunnistaa uhan, mutta säilyttää tasapainon transelementaation leivän ja ruumiin toinen toisissaan olemisen kautta ja korostamalla Kristuksen ensisijaisuutta.

Toinen samankaltaisuus liittyy aktualismiin. ZLPA:ssa aktualismi on hyvin vahvassa roolissa ja määrittää myös Kristuksen läsnäolon tapaa. Hunsingerilla painotus ei ole näin vahva tai selkeä, mutta se on lievässä muodossa olemassa. Tämä käy ilmi niissä kohdissa, joissa Hunsinger korostaa Jumalan jatkuvan työn merkitystä ehtoolliselle. Erotuksena ZLPA:lle Hunsinger kuitenkin liittää tämän jatkuvan työn osaksi transelementaatiota. Hunsingerin mukaan ehtoollistilanteen ohitse jatkuvan Kristuksen läsnäolon ehtoollisaineissa mahdollistaa juuri se, että Pyhä Henki sitoo Kristuksen ja leivän jatkuvasti yhteen ja Kristus itse on sitoutunut antamaan itsensä sen välityksellä. Keskeistä on, ettei Hunsinger katso leivän muuttuvan ”esineen kaltaiseksi”, vaan Kristus on leivässä elävänä ja dynaamisena.²⁰⁹

Hunsingerin aktualistinen vivahde näyttäisi osaltaan kumpuavan samasta kysymyksenasettelusta, joka on nähtävissä myös ZLPA:ssa ja joka osaltaan liittyy myös personalismiin. Uhkakuvaa staattisesta, esineen kaltaisesta Kristuksesta ehtoollisessa torjutaan molemmissa teksteissä. ZLPA:ssa dynaaminen Kristuksen toiminta ehtoollisessa saa laajemman merkityksen myös läsnäolon tavan kautta Kristuksen läsnäolon tapahtuessa ehtoollisen tapahtumassa. Myös Hunsinger huomioi uhan, mutta ratkaisee sen eri tavalla.

Kaiken kaikkiaan Hunsingerin ehdotus ottaa askeleita useilla eri alueilla hylkäämättä klassisia ehtoollisteologian termejä. Hunsingerin ehdotus säilyttää konsekraation ja sijoittaa Kristuksen läsnäolon elementtien yhteyteen.

²⁰⁷ ZLPA, 18; Hunsinger 2008, 50–51.

²⁰⁸ ZLPA, 21–22; Hunsinger 2008, 68–69.

²⁰⁹ Hunsinger 2008, 84.

Samalla Hunsinger kehittää epikleesiä ZLPA:ssa esiintyvistä seurakunnan ylle luettavasta epikleesistä elementtiepikleesiin. Konsekroitujen elementtien osalta Hunsinger toisaalta pitää mahdollisena myös ZLPA:ssa esitettyä tulkintaa, jonka mukaan ehtoollisen elementit eivät muutu, joskin kehottaa nauttimaan ylijääneet aineet juuri siksi, että Kristus on ollut niissä läsnä. Toisaalta Hunsinger avaa oven *extra usum, pro usum* käsitykselle ylijääneiden elementtien osalta, mikä selvästi eroaa ZLPA:n kannasta.²¹⁰

Edellä kuvatun valossa Hunsingerin ehdotus on hyvin mielenkiintoinen. Se näyttäisi vastaavan osaltaan siihen kritiikkiin, jota ZLPA:n valmisteluprosessin yhteydessä on esitetty personalismin ja aktualismin pohjalta. Samalla se kuitenkin erkanee siitä ja lähestyy kysymystä käyttäen vanhakirkollista termistöä ja teologiaa modernin teologian sijasta. Tästä näkökulmasta katsottuna Hunsingerin ehdotus näyttää teologisesti hyvin johdonmukaiselta ja varteenotettavalta vastaukselta ehtoollisteologiseen ekumeeniseen ongelmaan.

6 Johtopäätökset

Tutkielman kolmannessa luvussa tarkasteltiin Zur Lehre und Praxis des Abendmahls (ZLPA) -asiakirjan valmisteluasiakirjoja. Tutkimuksessa havaittiin esitelmien teologisten painotusten välillä melko laajaa hajontaa. Kirkkojen asiakirjoissa tämä hajonta näkyy etenkin liturgisissa seikoissa, jotka viestivät käsitystä Kristuksen ruumiillisesta läsnäolosta ehtoollisessa sekä asetussanojen ymmärtämistä konsekraationa. Reformoitujen kirkkojen liturgiaa kuvaavissa esitelmissä asetussanat eivät saa vastaavaa painotusta. Myös luterilaisen Schulleruksen ja reformoidun Hromanikin esitelmissä luterilainen ja reformoitu ehtoollisteologia tulevat hyvin selvästi esille Schulleruksen painottaessa leipää ja viiniä konsekraation kautta Kristuksen ruumiin ja veren kantajina ja vastaavasti Hromanikin torjuessa luterilainen ehtoollisteologia reformoitujen tunnustustekstien vastaisena.

Kirkkojen esitelmiin verrattuna yliopistoteologioiden esitelmät paljastuivat teologisesti rikkaammiksi. Luterilaisen Winklerin esitelmässä havaittiin merkkejä sitoutumisesta luterilaiseen käsitykseen Kristuksen ruumiin ja veren läsnäolosta. Unioidun Filipin esitelmässä puolestaan korostui kritiikki vanhakirkollista ehtoollisteologiaa kohtaan vääränlaisen historia- ja Kristuskäsityksen ylläpitäjänä. Esitelmässään Filipi peräänkuuluttaa persoonien välistä kohtaamista ja Kristusta, joka on läsnä seurakunnassaan. Reformoidun Eßerin esitelmässä Filipin esittämä personalistinen kritiikki menee pidemmälle: Eßer kritisoi ehtoollisteologiaa, jossa Kristuksesta tulee esine, ja jossa ehtoollinen

²¹⁰ ZLPA, 26–27; Hunsinger 2008, 84.

menettää luonteensa persoonien välisenä kohtaamisena. Eßer yhdistää kriittikkinsä Arnoldshainin teesien selityksiin ja painottaa, ettei ehtoollisessa ole kyse konsekraatiosta eivätkä ehtoolliselementit voi olla ehtoollisen keskiössä.

Neljännessä luvussa tarkasteltiin ZLPA:n käsitystä Kristuksen läsnäolon tavasta kolmen eri osa-alueen kautta: tarkastelun kohteena olivat Leivän ja ruumiin välinen suhde, *manducatio impiorum* ja liturgia ja käytännön ohjeet. Tutkimuksessa havaittiin, ettei ZLPA missään näistä kolmesta eri osa-alueesta suoraan tue käsitystä Kristuksen ruumiillisesta läsnäolosta ehtoollisessa. Asiakirjassa leipää ja ruumista ei yhdistetä toisiinsa kuin prepositiolla *mit*. Koska Kristus itse on ainoana toimijana ehtoollisessa, ei asiakirjasta löydy liioin klasista ilmaisua Kristuksen jakamisesta. *Manducatio impiorum* osalta ZLPA ilmaisee jotakin, joka muistuttaa *manducatiota* mutta ei vastaa sitä sisällöltään. ZLPA:ssa Kristus antaa itsensä kaikille, mutta Kristuksen vastaanottaminen tapahtuu uskossa.

Liturgian ja käytäntöjen osalta asiakirja rajaa hyväksyttävää oppia selkeämmin. ZLPA:n mukaan leipä ja viini eivät muutu ehtoollisessa, minkä vuoksi niiden jälkikäsitelyssä ei ole tarpeen toimia ikään kuin ne olisivat Kristuksen ruumis ja veri. Epikleesirukousta ehtoollisen yhteydessä pidetään myös soveliaana, mutta ei elementtiepikleesinä vaan seurakunnan ylle rukoiltuna Pyhän Hengen läsnäolona. Liturgisten ohjeiden osalta asiakirja ei tuo esille eleitä, jotka tukisivat tulkintaa asetussanoista konsekraationa tai elementeistä Kristuksen ruumiin ja veren kantajina.

Tarkasteltujen osa-alueiden perusteella näyttää siis siltä, ettei ZLPA tue käsitystä Kristuksen ruumiillisesta läsnäolosta leivässä ja viinissä, joskaan se ei sitä suoraan torju. Kristuksen läsnäolo sijoitetaan sen sijaan ehtoollisen tapahtumaan. Leuenbergin konkordian kristologiasta käsin ilmenee, että Kristus on kuitenkin kokonaisena ylös nousseena vapahtajana läsnä Pyhän Hengen kautta. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna asiakirjan sisäinen logiikka näyttäisi tukevan käsitystä, jonka mukaan Kristus on koko persoonana läsnä ehtoollisen tapahtumassa, mutta ei kuitenkaan ruumiillisesti.

Edellä kuvatusta näkökulmasta tarkasteltuna ZLPA näyttäytyy Arnoldshainin ehtoollisteesejä eksplikoivana asiakirjana. Samalla se ei kuitenkaan yhtä eksplisiittisesti kiellä konsekraatioteologiaa tai substanssijattelua kuin Arnoldshainin teesit. Näin ollen on mahdollista tulkita ZLPA:n toisaalta jättävän tilaa luterilaiselle käsitykselle Kristuksen ruumiillisesta läsnäolosta ehtoollisaineissa, joskin asiakirjan sisäisen logiikan näkökulmasta luterilaista tulkintaa on vaikea sovittaa yhteen sen kanssa.

Viidennessä luvussa tarkasteltiin ZLPA:ssa esiintyviä uskonnonfilosofisia teemoja ja tehtiin ekskurssi Hunsingerin ehtoollisteologiseen ehdotukseen. Personalismin osalta havaittiin, ettei ZLPA:ssa ja Filipin ja Eßerin esitelmissä

esiintyvä personalismi palautuu kaikilta osin Brunnerin personalismiin, joskin yhtymäkohtia löytyi persoonien välisen kohtaamisen painotuksesta. Näyttää siltä, ettei Eßerin personalismiin vetoava kritiikki substanssijattelua kohtaan ole linjassa Brunnerin personalismin kanssa. Aktualismin osalta ZLPA:n sekä Filipin ja Eßerin esitelmien liittymäkohdat Barthiin näkyivät selvästi. Kysymys Barthin eksistentiaalisen pelastuskäsityksen ja vahvan Pyhän Hengen roolin painottamisen merkityksestä ZLPA:n käsitykselle Kristuksen läsnäolon tavasta jäi kuitenkin epäselväksi.

Myös Hunsingerin ehtoollisteologisessa ehdotuksessa oli havaittavissa viittauksia samaan personalistiseen ja aktualistiseen kritiikkiin, jota esiintyy Filipillä ja Eßerillä. Hunsingerin ehdotus kuitenkin lähestyy kysymystä Kristuksen läsnäolosta eri tavalla kuin ZLPA ja lopputuloksena on ehdotus, joka ottaa useita askeleita kohti sakramentteja korostavia kirkkoja eikä piilota kysymystä Kristuksen läsnäolon ja elementtien välisestä suhteesta.

Kaikki tulokset yhteen kerättynä näyttää siltä, että on mahdollista piirtää selkeä kaari valmisteluasiakirjoista lopulliseen Zur Lehre und Praxis des Abendmahls -asiakirjaan Kristuksen läsnäolon osalta. Aktualismi ja personalismi näkyvät lopullisessa asiakirjassa ja erityisesti Eßerillä. Vaikka ZLPA:ssa ei oteta Eßerin tavoin avoimen kielteistä kantaa Kristuksen ruumiilliseen läsnäoloon elementeissä, asiakirjan sisäinen logiikka sisältää paljon samaa ajattelua. Asiakirjassa eivät näy ne luterilaiset Kristuksen läsnäoloon ja liturgiaan liittyvät painotukset, jotka ovat läsnä valmisteluasiakirjoissa. Niiden sijasta liturgisissa seikoissa tuodaan esille vain minimaalinen yksimielisyys siitä, mikä on välttämätöntä ja toisaalta, mikä on protestanttisesta konsensuksesta käsin hyväksyttävissä. Tämä minimikonsensusajattelu näkyy halki asiakirjan ja se palautuu käsitykseen Kristuksesta, joka on läsnä ehtoollistapahtumassa seurakunnan Herrana.

7 Lyhenteet

BMK	Badenin maakirkko
BÖÖM	Böömiläisten veljien kirkko
EPKY	Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisö
JGKK	Jugoslavian kristillinen kirkko
LK	Leuenbergin konkordia
PFUK	Pfalzin unioitu kirkko
REK	Romanian evankelinen kirkko
SELK	Suomen evankelis-luterilainen kirkko
SLEK	Sleesian evankelinen kirkko
SLRK	Slovakian reformoitu kirkko
SPCN	Signatory's Protocol by the Church of Norway on the Signing of The Agreement between Reformation Churches in Europe

UELK Unkarin evankelis-luterilainen kirkko
ZLPA Zur Lehre und Praxis des Abendmahls

8 Lähteet

8.1 Painamattomat lähteet

Eßer, Hans Helmut

1989 Abendmahlslehre – Abendmahlspraxis – Abendmahlsgemeinschaft in reformierter Sicht. Moniste, EPKY:n arkisto.

Filipi, Pavel

1989 Das Abendmahlsverständnis im verhältnis von Leuenberger Konkordie, Herrenmahl, Lima Texte. Moniste, EPKY:n arkisto.

Hodosy, Imre

1989 Das Heilige Abendmahl in der Jugoslawischen Christlichen Kirche. Moniste, EPKY:n arkisto.

Hromanik, Michal

1989 Lehre und Praxis des heiligen Abendmahls in der Reformierten Kirche der Slowakei. Moniste, EPKY:n arkisto.

Kiedron, Vladislav

1989 Beichte und Abendmahlspraxis in der Schlesischen Evangelischen Kirche A.B. in der CSSR. Moniste, EPKY:n arkisto.

Müller, Gottfried

1989 Abendmahlspraxis in der Evangelischen Kirche der Pfalz. Moniste, EPKY:n arkisto.

Schullerus, Gerhard

1988 Abendmahlspraxis in der Evangelischen Kirche A.B. in der Sozialistischen Republik Rumänien. – Erfahrungsbericht. Moniste, EPKY:n arkisto.

Selmecezi, Janos

1989 Die Abendmahlspraxis in der Ungarischen Evangelisch-Lutherischen Kirche. Moniste, EPKY:n arkisto.

Vencovsky, Jan

1989 Die Stellung des Herrenmahls in der Evangelischen Kirche der Böh-mischen Brüder. Moniste, EPKY:n arkisto.

Winkler, Eberhard

1989 Die Zuordnung von Taufe und Abendmahl. Moniste, EPKY:n arkisto.

8.2 Painetut lähteet

LK

- 1973a Text der Konkordie von 1973. <http://www.leuenberg.net/daten/Image/Konkordie-de.pdf>. Viitattu 12.1.2012.
- 1973b Agreement between Reformation Churches in Europe (The Leuenberg Agreement). <http://www.leuenberg.net/daten/Image/Konkordie-en.pdf>. Viitattu 12.1.2012.
- 1973c Agreement between Reformation Churches in Europe (The Leuenberg Agreement). http://www.leuenberg.net/daten/Image/Leuenberg_Agreement.pdf. Viitattu 12.1.2012.

ZLPA

- 1994 Zur Lehre und Praxis des Abendmahls. – Sakramente, Amt, Ordination. Leuenberger Texte 2. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck. 18–28.

9 Kirjallisuus

Arnoldshain

- Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen. Preämbel und Thesen (1957) & Abschlussbericht und Thesen mit Erläuterungen (1962). http://www.uek-online.de/download/Arnoldshainer_Abendmahlsthesen_1957_1962.pdf. Viitattu 7.2.2012.

Aejmelaeus, Anneli

- 2009 Tarpeellista, mahdollista – ja erittäin ajankohtaista! – TA 114/5. 493–497.

Ariga, Tetsutaro

- 2009 Jesus of History and Christ of Faith. –The Theology of Emil Brunner. Ed. Charles W. Kegley. New York: The Macmillan Company. 157–174.

Belgialainen tunnustus

- 2009 Belgialainen tunnustus. – Reformaation tunnustukset. Helsinki: STKSJ 264. 129–149.

Birmelé, André

- 1995 Leuenberg - Meissen - Porvoo. Zur Gemeinschaft der anglikanischen, lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Europas. – Leuenberger Texte. Heft 4. Leuenberg, Meissen and Porvoo. Consultation between the Churches of the Leuenberg Church Fellowship and the Churches involved in the Meissen Agreement and the Porvoo Agreement. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck. 20–35.

Dalferth, Ingolf U.

- 2003 Die Wirklichkeit des Möglichen. Tübingen: Mohr Siebeck.

EPKY-mc

- 2012 Member Churches. <http://leuenberg.eu/node/692>. Viitattu 10.2.2012.

Gerrish, B.A.

2004 The Old Protestantism and the New. Essays on the Reformation Heritage. London: T&T Clark International.

Graß, Hans

1962 Die Arnoldshainer Thesen und die lutherische Abendmahlslehre. – NZST 2. 65–89.

Hartwell, Herbert

1964 The Theology of Karl Barth. An Introduction. London: Gerald Duckworth & Co. LTD.

Hauge, Reidar

1962 Truth as Encounter. –The Theology of Emil Brunner. Ed. Charles W. Kegley. New York: The Macmillan Company. 133–154.

Heckel, Martin

1990 Die Vereinigung der evangelischen Kirchen in Deutschland. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Hunsinger, George

1991 How to read Karl Barth: the shape of his Theology. Oxford: Oxford University Press.

2008 The Eucharist and Ecumenism. Let us Keep the Feast. Cambridge: Cambridge University Press.

Härle, Wilfried

2007 Dogmatik. 3. Aufl. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co.

Jolkkonen, Jari

2004 Uskon ja rakkauden sakramentti. Opin ja käytännön yhteys Martti Lutherin ehtoollisteologiassa. STKSJ 242. Helsinki. Diss. Helsinki.

Kandler, Karl-Hermann

1974 Leuenberg II über das Abendmahl — eine Konkordie? – Leuenberg. Konkordie oder Diskordie? Hg. Ulrich Asendorf, Friedrich Wilhelm Künneth. Berlin und Schleswig-Holstein: Verlag Die Spur GmbH & Co. 169–188.

Karttunen, Tomi

2009 Tarpeellista ja mahdollista? Suomen evankelis-luterilainen kirkko ja Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön jäsenyys. – TA 114/4. 320–334.

Kiviranta, Simo (toim.)

1973 Leuenbergin konkordialuonnoksen teologisia perusongelmia. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon työryhmän muistio. MESJ XXII. Toim. Simo Kiviranta.

Liman liturgia

The eucharistic liturgy of Lima. <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/unity-mission-evangelism-and-spirituality/spirituality-and-worship/the-eucharistic-liturgy-of-lima.html>. Viitattu 26.10.2011

Locher, Gottfried W.

2004 Abendmahl als Feier der Gemeinde? Zum evangelischen Abendmahlsverständnis. http://www.rkk-bs.ch/files/documents/040528153138_Vortrag_Locher.pdf. Viitattu 15.1.2012.

McDonnell, Kilian

1967 John Calvin, the Church, and the Eucharist. Princeton: Princeton University Press.

Mühlen, Karl-Heinz zur

1991 Luther II. – Theologische Realenzyklopädie. Band 21. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 530–567.

Nygren, Anders

1962 Emil Brunner's Doctrine of God. –The Theology of Emil Brunner. Ed. Charles W. Kegley. New York: The Macmillan Company. 177–186.

Palvelkaa Herraa iloiten

2009 Palvelkaa Herraa iloiten. Jumalanpalveluksen opas. Suomen ev. lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2009:9. Helsinki.

Persenius, Ragnar

1995 Critical Questions from a Nordic Lutheran Perspective. – Leuenberger Texte. Heft 4. Leuenberg, Meissen and Porvoo. Consultation between the Churches of the Leuenberg Church Fellowship and the Churches involved in the Meissen Agreement and the Porvoo Agreement. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck. 60–65.

Peters, Albrecht

1960 Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl. Berlin: Lutherisches Verlagshaus.

Repo, Matti

2010 Die Kirche Jesu Christi: Leuenbergin yhteisön kirkko-oppi. <http://www.tampereenhiippakunta.fi/cgi-bin/linnea.pl?document=00010756>. Viitattu 12.1.2012.

Saarinen, Risto

2008 Lutheran ecclesiology. – The Routledge Companion to the Christian Church. Ed. Gerard Mannion, Lewis Mudge. New York: Routledge. 170–186.

Sarantola, Tauno

1963 Arnoldshainin ehtoollisteesit. Eräs tunnustustenvälisen keskustelun saavutus. Suomen ekumeenisen neuvoston julkaisuja XI. Helsinki: Suomen Ekumeeninen Neuvosto.

Schlink, Edmund

1952 Vorwort des Herausgebers. –Abendmahlsgespräch. Hg. Edmund Schlink. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann.

Skotlantilainen tunnustus

2009 Skotlantilainen tunnustus. – Reformaation tunnustukset. Helsinki: STKSJ 264. 107–125.

Sommerlath, Ernst

1973 Die Kommende Kirche? Anfragen zum Leuenberger Konkordienentwurf aus der DDR. – Von der wahren Einheit der Kirche. Lutherische Stimmen zum Leuenberger Konkordienentwurf. Hg. Ulrich Asendorf, Friedrich Wilhelm Künneth. Berlin und Schleswig-Holstein: Verlag Die Spur GmbH & Co. 169–188.

SPCN

1999 Signatory's Protocol by the Church of Norway on the Signing of The Agreement between Reformation Churches in Europe (Leuenberg Agreement). <http://www.kirken.no/english/engelsk.cfm?artid=5895>. Viitattu 19.1.2012.

Štefan, Jan

2008 Karl Barth in Tschechien. Barth-Rezeption in der tschechischen evangelischen Theologie 1923–1989. – Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis. Hg. Martin Leiner, Michael Trowitzsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 216–227.

Taivainen, Erkki

1977 Leuenbergin konkordian ehtoollisoppi. Systemaattisen teologian pro gradu -tutkielma. HYTTK.

Thunberg, Lars

1974 Kyrkogemenskap. Stockholm: Almqvist & Wiksell Förlag AB.

Wilson, John E.

2007 Introduction to Modern Theology: Trajectories in the German Tradition. Louisville: Westminster John Knox Press.

Wulf, Hans

1960 Das Abendmahlsgespräch in der evangelischen Kirche Deutschlands heute. – GuL 33. 223–231.

YO

- Yksimielisyyden ohje. <http://www.evl.fi/tunnustuskirjat/yo/index.html>. Viitattu 26.9.2011