

UUDISTUSMIELISTÄ PERINNETETOISUUTTA? KIRKKOISIEN TUTKIMUKSEN VAIKUTUS VATIKAANI II:N EKKLESIOLOGIAAN *

OSKARI JUURIKKALA
TEOLOGIAN TOHTORI, PONTIFICIA UNIVERSITÀ DI
SANTA CROCE

JOHDANTO

Onko kirkkoisillä ja kirkkoisien tutkimuksella vaikutusta nykyteologiaan? Jos kyllä, niin minkälaista se on käytännössä? Patristiikkaan suhtaudutaan toisinaan vähättelevästi, ikään kuin se olisi vain arkeologinen harrastus vailla vaikutusta tämän päivän teologiaan. Toisen ennakkoluulon mukaan kirkkoisien tutkimus on traditionalismin ja konservatiivisuuden puolustelemissä uudistushenkeä vastaan. Molemmat käsitykset ovat osatotuksia, ja toisinaan totuuden toinen puoli näyttää miltei päinvastaiselta. Tämä artikkeli havainnollistaa asiaa selvittämällä kirkkoisien tutkimuksen vaikutusta Vatikaanin II:n kirkolliskokouksen (1962–65) ekklesiologiaan, mikä toi isoja muutoksia katolisen kirkon viralliseen kirkko-oppiin.

Artikkeli on jaettu kolmeen osaan. Ensimmäinen osa johdattaa Vatikaani II:n ekklesiologiaan ja sen tuomiin muutoksiin suhteessa aiempaan katoliseen kirkko-oppiin. Toinen osa karotteuttaa katolisen ekklesiologian aiempaa kehitystä ja siihen vaikuttaneita tekijöitä. Kolmas osa pureutuu artikkelin pääkysymykseen eli siihen, miten patristinen tutkimus valmisti tietä

* Kiitän konferenssin osallistujia sekä referee-arvioijaa arvokkaista kommentteista, jotka olen pyrkinyt ottamaan huomioon artikkelin lopullisessa versiossa. Kiitokset myös professori Miguel de Salisille arvokkaista lähdevinkeistä.

kohti Vatikaanin II kirkolliskokousta ja sen kirkko-opillisia ratkaisuja.

VATIKAANI II:N EKKLESIOLOGIAN PÄÄLINJAT

Vatikaanin II kirkolliskokous on ollut merkittävimpiä konsiileja katolisen kirkon kaksituhatuotisessa historiassa.⁹⁹ Juuri ekklesiologia oli kirkolliskokouksen keskeisiä teemoja.¹⁰⁰ Aiheelle omistettiin konsiilissa dogmaattinen konstituutio *Lumen gentium*, jonka suomenkielinen laitos on laajuudeltaan yli sata sivua. Lisäksi kirkkoa koskevia kysymyksiä käsiteltiin monissa muissakin dokumenteissa, kuten kirkon ja nykymaailman suhdetta käsittelevässä pastoraalikonstituutiosta *Gaudium et spes*, ekumeniadekreetissä *Unitatis redintegratio* sekä uskonnonvapautta koskevassa julistuksessa *Dignitatis humanae*, jossa otettiin aiemmasta poikkeava kanta kirkon ja valtion suhteeseen. Tässä kirjoituksessa rajaan tarkastelun pitkälti dogmaattiseen konstituutioon *Lumen gentium* nostaan siitä esille kolme keskeistä teemaa, joissa näkyy selvimmin Vatikaani II:n ekklesiologinen uudistustyö ja näkökulman muutos.

Ensimmäinen teema on *kirkko mysteerinä*. Tämä näkökulma ei tänä päivänä juurikaan yllätä, mutta se erosi 1900-luvun alkupuolen katolisten oppikirjojen ekklesiologiasta, joka korosti kirkon näkyvää, institutionaalista ja juridista ulottuvuutta. Aiemmin vallitsevan näkemyksen mukaan kirkko oli ennen kaikkea *societas perfecta*, täydellinen yhteiskunta (*täydellinen* viittasi tässä yhteydessä siihen, että kirkko on organisatorisesti itsenäinen ja itsessään riittävä, yksistään Jumalasta eikä lainkaan valtiosta tai muista maallisista tekijöistä riippuva). Sen sijaan

⁹⁹ Yleisesti Vatikaanin II kirkolliskokouksesta, ks. esim. Alberigo 2006; Anton 2015; Lamb & Levering 2008.

¹⁰⁰ Vatikaani II:n ekklesiologiasta erityisesti, ks. Alberigo & Komonchak 2003; Baraúna 1966; Dulles 2008; Kloppenburg 1970; Philips 1967.

Vatikaanin II kirkolliskokouksen ekklesiologia on korostetun teologista; laaja ensimmäinen luku on otsikoitu ”Kirkon salaisuudesta”, ja se käsittelee kirkkoa suhteessa Pyhään Kolminaisuuteen sekä tarkastelee kirkon eri kuvia, erityisesti kirkkoa Jumalan valtakuntana ja mystisenä ruumiina. Kirkon näkyvästä ulottuvuudesta on laaja jakso (LG 8), joka kuitenkin korostaa kirkon paradoksaalista luonnetta sekä näkyvänä että näkymättömänä todellisuutena.

Toinen keskeinen teema koskee *kirkon jäseniä ja rakennetta*. Kirkolliskokousta edeltävä painotus alleviivasi kirkon hierarkisuutta, eikä pelkästään hierarkiaa sanan teologisessa merkityksessä, vaan myös paavin asemaa kirkon näkyvänä päänä ja johtajana. Vatikaani II ei toki lakkauttanut katolista oppia Pietarin seuraajan erityistehtävästä, mutta yhtäältä se tarjosi sille syvällisemmän teologisen viitekehyksen, ja toisaalta se laajensi näkemystä kirkon jäsenyyden muista ulottuvuuksista, mukaan lukien piispuuden sakramentaalinen ulottuvuus sekä ajatus universaalikirkosta paikalliskirkkojen kommuuniona. Erityisen huomionarvoinen muutos oli konsiilin näkemys maallikoiden asemasta kirkossa sekä kaikkien kristittyjen kutsusta pyhyyteen osallisuudesta Kristuksen pappauteen; näille teemoilla *Lumen gentium* omisti kaksi erillistä lukua.¹⁰¹

Konsiilin kolmas suuri ekklesiologinen teema koskettaa erityisen läheisesti meitä Suomessa: se on kirkon *ekumeeninen ulottuvuus* eli kysymys ei-katolisista kristityistä ja heidän suhteestaan yhteen, pyhään, katoliseen ja apostoliseen kirkkoon. Aiempi katolinen opetus – etenkin protestanttista reformaatiota seuraavalla kaudella – alleviivasi kirkkoisiltä periytyvää maksiimia *extra ecclesiam nulla salus*, jonka mukaan kirkon ulkopuolella ei ole pelastusta.¹⁰² Kuten näemme hetken kuluttua tarkemmin, konsiilia edeltävä ekklesiologia korosti kirkon

¹⁰¹ Aiheesta enemmän, ks. esim. La Soujeole 2008; Sauer 2003.

¹⁰² Maksimiin historiasta ja tulkinnasta, ks. Salis 2017: luku 4; Sesboté 2004; Sullivan 1992. Kiinnostava hiljattainen analyysi on Morerod 2011.

näkyvää ulottuvuutta ja sitä, että on olemassa vain yksi Kristuksen kirkko, joka on yhtä kuin Pietarin seuraajaan yhteydessä oleva kirkko; tässä mielessä se taipui tulkitsemaan *extra ecclesiam* -periaatetta varsin ahtaasti. Kirkolliskokouksen voidaan sanoa korjanneen tätä tulkintaa asettamalla kysymys laajempaan teologiseen kontekstiin, jossa toisaalta korostuu kirkko mysteerinä ja toisaalta kirkon jäsenyyden subjektiivinen ulottuvuus (sisältäen omantunnon salaisuuden, ei vain ulkoisia tekoja).

Lumen gentium sisältää toki runsaasti muitakin teemoja ja näkökulmia, joita tässä ei tuoda esille, mutta jos nyt rajoitutaan näihin kolmeen teemaan, voidaan ensiksi kysyä, näkyykö niissä kirkkoisien vaikutus ja millä tavalla. Ensisilmäyksellä kysymykseen ei ole helppo varmuudella vastata. On toki yleisesti tunnettua, että raamatullinen ja patristinen uudistuminen (*ressourcement*) katolisessa teologiassa 1900-luvulla vaikutti suuresti Vatikaani II:n teologiaan.¹⁰³ Silti yksistään konsiilin dokumentteja tarkastelemalla tätä vaikutusta ei ole helppo eritellä.

Jos ensinnäkin katsotaan edellä mainittua kolmea teemaa, oikeastaan vain ensimmäinen ja kenties toinen teema näyttäsivät sopivan yhteen kirkkoisien ekklesiologian kanssa; kolmas ei tunnu sopivan yhteen sen tiukan kriittisyyden kanssa, jolla kirkkoiset pääsääntöisesti suhtautuivat harhaoppeihin ja skismaattisiin yhteisöihin. Toisaalta jos katsotaan *Lumen gentiumin* lähteitä ja viitteitä, ensimmäinen ja toinen teema sisältävät yllättävän vähän patristisia viittauksia, kun taas raamattuviittauksia on mitä runsaimmin. Toki on huomattava, että konsiilin dokumentit eivät ole akateemisia tutkielmia, eikä niissä ole eritelty kaikkia niihin vaikuttaneita lähteitä. Sitä paitsi teologiseen kirjallisuuteen ei ole kirkolliskokouksen asiakirjoissa

¹⁰³ Ks. esim. O'Collins 2012. Tämä liike tunnetaan myös nimellä *nouvelle théologie*, mutta sen edustajat käyttivät itse mieluummin termiä *ressourcement*, sillä "uuden teologian" leima oli peräisin liikkeen kriitikoilta: ks. Garrigou-Lagrange 1946.

tapana viitata lainkaan, mikä vaikeuttaa kausaalisen vaikutuksen hahmottamista.

LAAJEMPI HISTORIAALLINEN TAUSTA: KATOLINEN KIRKKO-OPPI ENNEN 1900-LUKUA

Jotta voisimme paremmin hahmottaa kirkkoisien teologian ja patristisen tutkimuksen vaikutusta Vatikaani II:n ekklesiologiaan, meidän on katsottava asiaa hieman laajemmasta historiallisesta näkökulmasta. Asiaan liittyy kaksi toista täydentävää kysymystä. Mikä voisi selittää sen, että kirkolliskokous ja sitä edeltävä, virallinen katolinen ekklesiologia saattoivat erota toisistaan niin suuresti? Entä miten sai alkunsa se metodin ja ajattelutavan muutos, joka kanavoitui Vatikaani II:n viralliseksi kirkko-opiksi? Näihin pyrin vastaamaan artikkelin tässä sekä kolmannessa osassa.

Ensimmäinen kysymys vie meidät katolisen ekklesiologian aiempaan historiaan.¹⁰⁴ Tässä yhteydessä aiheen käsittely on rajattava vain aivan olennaisimpiin seikkoihin. Mainitsin aiemmin, että 1900-luvun alkupuolen ns. uusskolastinen ekklesiologia alleviivasi kirkon oikeudellis-institutionaalista ulottuvuutta ja keskittyi todistamaan kiistan kohteena olevia uskonkohtia kuten Pietarin primaattia ja kirkon alkuperäistä näkyvää olemusta.¹⁰⁵ Tämä uusskolastiikan korostus oli kuitenkin tavallaan yllättävä, jos sitä verrataan vanhempaan skolastiikkaan, kuten Tuomas Akvinolaiseen (1225–1274). Akvinolaisella ei toki ollut systemaattista kirkko-oppia, mutta hänen keskeisiä ekklesiologisia käsitteitään olivat Kristuksen mystinen ruumis (*corpus mysticum Christi*) ja uskovien yhteisö (*congregatio fidelium*).¹⁰⁶ Akvinolainen myös tähdensi todellisen kirkon (*vera ecclesia*) eskatologista luonnetta – ei niinkään sen tämän-

¹⁰⁴ Ks. yleisesti Antón 1986; Congar 1970.

¹⁰⁵ Ks. tarkemmin Dulles 1989, 419–420.

¹⁰⁶ Ks. Wawrykow 2005.

puoleista ulottuvuutta – ja määritteli uskon ja sakramentit sen olennaisiksi elementeiksi. Myöhempi katolinen kolmijako, joka lisäsi uskon ja sakramenttien rinnalle kirkon paimenet eli hierarkkisen yhteyden, on peräisin vasta Roberto Bellarminolta (1542–1621), jonka ekklesiologiassa korostuu polemiikki protestantismia vastaan.¹⁰⁷ Tämä ei tietenkään tarkoita, ettei paavilla olisi ollut mitään asemaa Tuomas Akvinolaisen kirkko-opissa, mutta ydinnäkökulma ja painotukset olivat erilaiset.¹⁰⁸ Uudempi tutkimuskirjallisuus onkin korostanut Akvinolaisen kirkko-opin huomattavan *ekumeenisia* näköaloja.¹⁰⁹

Katolinen *De ecclesia* -traktaatti ajautui kuitenkin nopeasti toisille raiteille jo 1300-luvulta lähtien ja pysyi sillä linjalla aina 1900-luvun alkupuolelle saakka. Congar on kiteyttänyt tämän kehityksen tunnetulla vertauksella, jonka mukaan katolista ekklesiologiaa rakennettiin kuin juutalaisten toista temppeleä – miekka toisessa kädessä.¹¹⁰ Toisin sanottuna kirkko-oppia jäsennettiin nimenomaan erilaisissa poleemisissa yhteyksissä, mikä johti jatkuvasti ylikorostamiseen ja vääristyneeseen kokonaiskuvaan.¹¹¹

Hieman yksinkertaistaen voidaan historiasta erottaa kolme keskeistä *taistelukontekstia*, jotka muokkasivat katolista ekklesiologiaa. Ensimmäinen konteksti oli kirkon suhde maallisiin voimiin ja valtoihin. Etenkin myöhäisellä keskiajalla kirkko oli jatkuvasti jännitteisessä suhteessa maallisiin vallanpitäjiin, ja juuri näistä kiistoista kumpusivat 1300-luvulta lähtien ensimmäiset *De ecclesia* -teokset, jotka korostivat paavin itsenäisyyttä ja valtaa näkyvässä kirkossa. Kiistat yltyivät jälleen uudella ajalla, kun maallistuvat hallitsijat pyrkivät alistamaan kirkon toimet ja nimitykset poliittisiin tavoitteisiinsa; tältä kaudelta on

¹⁰⁷ Ks. Ruddy 2012, 192–193.

¹⁰⁸ Tämä näkyi erityisesti siinä, miten Akvinolaisen teologia tarkastelee kysymystä kirkon ja pelastuksen suhteesta: Morerod 2011, 522–535.

¹⁰⁹ Ks. esim. Boersma 2012; Sabra 1987. Ks. myös Congar 1974.

¹¹⁰ Congar 1935, 324.

¹¹¹ Ks. samoin Frisque 1970, 198–199

peräisin ns. *societas perfecta* –ekkesiologia, joka alleviivasi kirkon oikeutta maallisista vallanpitäjistä riippumattomaan hallintoon ja lainsäädäntöön. Molemmissa yhteyksissä kiistan luonne johti oikeudellisen näkökulman korostamiseen, mistä johtuen tämän linjan katolinen ekkesiologia on vahvasti juridissävytteistä.

Toinen taistelukonteksti koski kirkon sisäisiä jännitteitä, joista eräs oli ns. konsiliaristinen suuntaus myöhäiskeskiajalla. Konsiliarismi pyrki alistamaan paavin yleiselle kirkolliskokoukselle, ja sitä ruokki etenkin paavi-instituution rappio sekä ns. vastapaavien aiheuttama ongelma 1300-1500-luvuilla. Lopulta konsiliarismia ei kuitenkaan nähty uhkana vain paavin asemalle vaan myös kirkon riippumattomuudelle, koska maallisten hallitsijoiden osoittautui helpommaksi vaikuttaa paikalliskirkkojen nimityksiin. Heiluriliikkeen lailla konsiliarismi johti lopulta entistä suurempaan paavin aseman korostamiseen.

Kolmas tärkeä kirkko-opillisten kiistojen aiheuttaja oli Pyhän Hengen asema kirkon itseymmärryksessä. Viitataan tässä *pneumatomonismin* nimellä tunnettuun ilmiöön, joka ylikorosti Pyhän Hengen roolia kirkon elämässä ja taipui arvostelemaan rankasti kirkon kaikkia näkyviä muotoja. Suuntauksen varhainen vaikuttaja oli 1100-luvulla elänyt Gioacchino da Fiore, jonka jättämä perintö vaikutti monien vuosisatojen ajan mitä erilaisimpien tulkintojen muodossa.¹¹² Tähän vaikutuspiiriin voidaan kenties laskea myös protestanttinen ekkesiologia, jonka dramaattiset seuraukset johtivat katolisessa teologiassa aiempaa vahvempaan näkyvän kirkon korostamiseen. Pneumatomonismin eri muodot lienevätkin keskeinen syy siihen, miksi katolinen ekkesiologia oli aina Vatikaanin II kirkolliskokoukseen saakka allerginen pneumatologisille painotuksille kirkko-opissa.

¹¹² Ks. Lubac 1979; Reeves 1993.

KIRKKOISÄT JA KATOLISEN EKKLESIOLOGIAN VALLANKUMOUS 1900-LUVULLA

Tätä taustaa vasten on paremmin ymmärrettävissä, miten ekklesiologinen uudistus tapahtui ja miksi se kaikesta huolimatta tuotti haasteita. Uudistuksessa voidaan erottaa kaksi keskeistä vaihetta, jotka molemmat liittyvät läheisesti kirkkoisien tutkimukseen.

Ensimmäinen vaihe rajoittuu 1800-luvun alkupuolelle ja onkin oikeastaan eräänlainen esivaihe, jonka hedelmät jäivät omana aikanaan rajallisiksi. Sen päähahmo oli Tübingenin yliopiston kirkkohistorian ja kanonisen oikeuden professori Johann Adam Möhler (1796–1838). Möhler kuoli nuorena, mutta hän jätti jälkeensä huomattavan teologisen perinnön, jonka ekklesiologisiin saavutuksiin kuuluvat teokset *Die Einheit in der Kirche* (1825) ja *Symbolik* (1932).¹¹³ Ensin mainittu teos on erityisen huomionarvoinen, sillä se oli alaotsikkonsa mukaisesti tutkielma kolmen ensimmäisen vuosisadan kirkkoisien ajattelusta. Teoksessa on merkittävä pneumatologinen painotus, ja tämä olikin yksi syy siihen, miksi se omana aikanaan kohtasi arvostelua katolisilta teologeilta, joiden mukaan Möhler laiminlöi kirkon näkyvän ulottuvuuden.

Möhler pyrki vastaamaan kritiikkiin kristologispainotteisella teoksellaan *Symbolik*, joka on tutkielma katolisten ja protestanttisten uskontunnustusten ekklesiologiasta. Se edustaa ja kehittää ns. inkarnationistista ekklesiologiaa, joka näkee kirkon Kristuksen mystisenä ruumiina, siis eräänlaisena elävänä organismina, joka jatkaa inkarnaation mysteeriä ihmiskunnan historiassa. Tämä teos kohtasi arvostelua protestanttien suunnasta, mutta se vaikutti suuresti jesuiittojen Gregorianisen yliopiston ns. roomalaiseen koulukuntaan, jonka johtavia edustajia olivat Giovanni Perrone, Carlo Passagli, Clemens Schrader ja Johann Baptist Franzelin. Roomalainen koulukunta seurasi kuitenkin ennen kaikkea Möhlerin jälkimmäistä ekkle-

¹¹³ Möhlerin ekklesiologiasta tarkemmin ks. Riga 1961.

siologista teosta (*Symbolik*), joka korosti kirkon näkyvää ulottuvuutta.¹¹⁴ Koulukunta vaikutti huomattavasti Vatikaanin I kirkolliskokouksen (1869–1870) valmisteluun, mutta suunniteltu laajempi ekklesiologinen dokumentti jäi kesken konsiilin päättyessä Ranskan–Preussin sodan vuoksi.

Möhlerin käynnistämä uudistus alkoi tuottaa suurempaa hedelmää vasta 1900-luvulla. Katolisen teologian ilmapiiri muuttui nopeasti 1900-luvun alkupuolella, ja tämä näkyi erityisesti ekklesiologiassa. Uusskolastiset traktaatit hallitsivat katolista yliopisto-opetusta vielä vuosisadan puoliväliin saakka, mutta pinnan alla kuhisi. Muuttuvaa ilmapiiriä kuvasi tapa, jolla vuonna 1925 juhlistettiin Möhlerin *Die Einheit* -teoksen julkaisemisen 100-vuotispäivää. Teos julkaistiin tuolloin toisena kirjana arvovaltaisessa kokoelmassa *Deutsche Klassiker der katholischen Theologie*. Vuonna 1939 se ilmestyi ranskaksi Yves Congarin toimittamassa ekklesiologisessa *Unam Sanctam* -julkaisusarjassa, jonka oli avannut kaksi vuotta aiemmin Congarin ekumeeninen tutkielma *Chrétienis désunis: Principes d'un oecuménisme catholique*. Näin toteutui Möhlerin toinen vastaanotto, jossa hänen patristisen kirjallisuuden innoittama, globaali ja tasapainoinen visionsa ohjasi 1900-luvun johtavia ekklesiologeja (mm. Henri de Lubac, Charles Journet, Karl Adam, Ansgar Vonier, Emile Mersch ja Yves-Marie Congar).¹¹⁵

Toinen ratkaiseva vaihe ekklesiologian uudistamisessa tapahtui 1900-luvun alkupuolella.¹¹⁶ Sitä ei voida supistaa mihinkään yksittäiseen koulukuntaan tai lähteeseen, ja sen laajempaan kontekstina oli kirkollinen kehitys etenkin maailmansotien välisenä aikana: liturginen liike, lähetystietoisuus, ekumenia

¹¹⁴ Roomalaista koulukuntaa pidetään nykyisin edistyksellisenä omana aikanaan, ja se vei ekklesiologiaa kohti Vatikaanin II kirkolliskokousta. Se on kuitenkin yhä yksipuolista, ja sitä on arvosteltu *ekkleziologisesta nestoriolaisuudesta*, jossa kirkon näkyvä ja näkymätön ulottuvuus pysyvät liian erillisinä. Ks. Ruddy 2012, 195–197.

¹¹⁵ Riga 1961, 586.

¹¹⁶ Ks. tästä vaiheesta yleisesti Dulles 1989; Frisque 1970; Villemin 2003.

sekä maallikkojen rooli kirkossa.¹¹⁷ On kuitenkin selvää, että ekklesiologisen uudistustyön keskeisiä taustavaikuttajia 1900-luvun alkupuolella oli aiemmin mainittu *ressourcement*-liike, joka pyrki ammentamaan Raamatusta ja kirkkoisiltä aineksia teologiselle uusiutumiselle. Liikkeen johtavia teologeja olivat jesuiitat Henri de Lubac ja Jean Daniélou, joiden pääasiallinen tutkimus oli patristista, sekä dominikaanit Marie-Dominique Chenu ja Yves-Marie Congar, jotka tulkitsivat tuoreella tavalla myös Tuomas Akvinolaisen perintöä.¹¹⁸

Jos katsomme tarkemmin Vatikaanin II kirkolliskokousta edeltävää ekklesiologiaa, voimme erottaa kolme johtavaa ekklesiologista mallia tai paradigmaa, jotka vaikuttivat ratkaisevasti konsiilin viralliseen opetukseen. Ensimmäinen ja tärkein oli *mystisen ruumiin ekklesiologia*, joka korosti kirkon pohjimmaista olemusta *mysteerinä*.¹¹⁹ Tämä näkökulma oli pinnalla ja muodissa erityisesti maailmansotien välisenä aikana, ja voidaan arvella, että ajan olosuhteet vaikuttivat siihen, millaista näkökulmaa teologit hakivat. Termi oli toki perinteinen, ja sitä oli käytetty myös 1800-luvun oikeudellis-institutionaalissa ekklesiologiassa, mutta painotus oli nyt miltei päinvastainen, sillä näkyvän kirkon sijasta sillä haluttiin alleviivata kirkon näkymätöntä, mystistä ulottuvuutta. Keskeinen taustavaikuttaja oli Möhler, kuitenkin tällä kertaa erityisesti hänen *Die Einheit* -teoksensa, joka korosti kirkkoa Pyhän Hengen luomuksena, joka ylittää ajan ja paikan rajat.

Ressourcement-näkökulmasta mystisen ruumiin ekklesiologia perustui vahvasti kreikkalaiseen patristiikkaan, toki läntistä laiminlyömättä.¹²⁰ Erityisesti itäiset kirkkoisät kuten Kyrillos Alexandrialainen korostivat eräänlaista fyysistä ja orgaanista

¹¹⁷ Frisque 1970, 193–194.

¹¹⁸ Ks. Flynn & Murray 2011.

¹¹⁹ Ks. Dulles 1989, 421–423; Frisque 1970, 194–207.

¹²⁰ Merkittävä vaikutus oli Mersch'n historiallisilla tutkimuksilla: Mersch 1933; Mersch 1944. Yleisemmin voidaan todeta, että 1940-luvun Ranskassa tehtiin tärkeää tutkimusta patristisen ekklesiologian parissa: Bardy 1945; Bardy 1947; Bouyer 1939.

yhteyttä kirkon pään ja jäsenten välillä, niin että kirkossa Kristus toimii *sisäisesti*, ei pelkkänä ulkoapäin vaikuttavana voimana. Patrismiikan lisäksi *ressourcement* liike paneutui uudella otteella 1200-luvun suuriin skolastiikkoihin (etenkin Tuomas Akvinolaiseen ja Bonaventuraan), jolloin kävi ilmi, ettei heidän visionsa ei ollutkaan yhtä uusskolastiikan kanssa, vaan se oli lähes yhtä kirkkoisien kanssa. Huomionarvoista on myös se, että vaikka kirkko Kristuksen ruumiina on alun perin raamatullinen kuva, kuitenkin maailmansotien välisellä ajalla uusi ekklesiologinen tutkimus perustui vahvasti patristiikkaan, ei niinkään raamattuteologiaan. Toki Raamattuakin käytettiin runsaasti, mutta pikemminkin valittujen mallien tueksi kuin inspiraation lähteenä.¹²¹

Vastakkainasettelu uudemman mystisen ruumiin ekklesiologian ja sitä edeltävän uusskolastisen opetuksen välillä piti sisällään haasteen. Eräänlaisena välittäjänä toimi Gregoriaanisessa yliopistossa opettava Sebastian Tromp, joka pyrki yhdistämään patristiikkaa ja myöhempää juridista lähestymistapaa.¹²² Tämä harmonisoiva pyrkimys vaikutti suuresti katolisen ekklesiologian kehitykseen ja Vatikaani II:n lähestymistapaan, koska se helpotti patristisen vaikutuksen tuloa kirkon viralliseen opetukseen. Aiemmassa mystisen ruumiin ekklesiologiassa (Mersch mukaan lukien) oli taipumus alleviivata kirkon mystisyyttä ja näkymätöntä ulottuvuutta, mikä alleviivasi vastakkainasettelua tuolloin vallitsevan kirkko-opin kanssa ja sai uudemman teorian näyttämään epäilyttävän protestanttiselta. Trompin taustalla vaikutti Möhler, jonka kirkko-opilliset perusratkaisut tulivat nyt osaksi kirkon virallista linjaa, sillä pitkälti juuri Trompin kynästä syntyi paavi Pius XII:n (1939–1958) tärkeä ekklesiologinen kiertokirje *Mystici*

¹²¹ Frisque 1970, 199.

¹²² Tässä on etenkin mainittava hänen neliosaisen suurteoksensa ensimmäinen osa: Tromp 1937.

corporis (1943).¹²³ Nykyään tämä kiertokirje muistetaan lähinnä siitä, että sen yritys ratkaista ei-katolisten kristittyjen suhde näkyvään kirkkoon ei ollut aivan tyydyttävä.¹²⁴ Silti *Mystici corporis* oli omana aikanaan iso askel eteenpäin, joka toi patristisen näkökulman osaksi kirkon virallista ekklesiologiaa ja valmisti tietä Vatikaani II:n laajempaan kirkko-opilliseen visioon. Lisäksi ekumeenisten teologien tyytymättömyys kiertokirjeeseen oli sikäli hedelmällistä, että *Mystici corporis* aktivoi entisestään sellaista katolista ekklesiologiaa, joka etsi syvällisempää tapaa ymmärtää kirkon näkyvän ja näkymättömän ulottuvuuden suhdetta. Pius XII:n vuoden 1947 kiertokirje *Mediator Dei* esitti jo ekumeenisempaa linjaa korostaessaan, että kaikki kastetut kristityt ovat mystisen ruumiin jäseniä ja osallistuvat Kristuksen pappeuteen.

Toinen johtava ekklesiologinen malli, joka sai tuulta purjeisiinsa etenkin toisen maailmansodan jälkeen, oli kirkko *Jumalan kansana*.¹²⁵ Siinä missä edellinen malli korosti kirkon mystistä tai mysteerilottuvuutta, Jumalan kansaan perustuva malli alleviivasi toisaalta kirkon *historiallista todellisuutta* osana tätä maailmaa, toisaalta sen eskatologista päämäärää. Jumalan kansaan perustuva malli pohjautui kuitenkin selvemmin *raamatulliseen* tutkimukseen, ja se on tässä suhteessa vähemmän kiinnostava tämän artikkelin kysymyksenasettelun kannalta. Toisaalta on mainittava, että myös patristiikan tutkijat toivat panoksensa tähän näkökulmaan, tunnettuna esimerkkinä nuoren Joseph Ratzingerin väitöskirja, joka käsitteli kirkkoa Jumalan kansana Augustinuksen tuotannossa sekä häntä edel-

¹²³ Ks. siitä tarkemmin Dulles 1989, 422–423; Frisque 1970, 205–207. Möhlerin vaikutuksesta kiertokirjeessä ks. myös Riga 1961, 564.

¹²⁴ *Mystici corporis* yritti selittää ei-katolisten kristittyjen jäsenyyttä näkyvässä kirkossa implisiittisen tai tiedostamattoman halun ja pyrkimyksen käsittein (*inscio quodam desiderio ac voto*). Tämä ei tuntunut kovin tyydyttävältä ekumeenisesti suuntautuneiden teologien näkökulmasta, vaikka se jollain tavoin pyrkiikin ilmaisemaan niitä näkökulmia, joita ekumeeninen teologia korosti.

¹²⁵ Ks. Dulles 1989, 423–425; Frisque 1970, 208–226.

tävässä läntisessä patristiikassa (etenkin Tertullianuksella ja Cyprianuksella).¹²⁶

Kolmas tärkeä Vatikaani II:ta edeltävä malli oli *sakramentaalinen ekklesiologia*, joka tosin ei ehtinyt kehittyä yhtä paljon ennen konsiilia kuin aiemmin mainitut kaksi mallia.¹²⁷ Tätä näkökulmaa tuki muun muassa Congarin ja de Lubacin tuotanto sekä vuosisadan alkupuolen moniulotteinen liturginen liike.¹²⁸ Systemaattisemmin sakramentaalista mallia kannatti konsiilia edeltävällä kaudella Otto Semmelrothin *Die Kirche als Ursakrament* vuodelta 1953. Tästä ajatuksesta tuli *Lumen gentiumin* avauskappaleen perusteema. Ekumeniikan kannalta on kiinnostava huomata, että sakramentaalinen näkökulma tarjosi inklusiivisemmän tavan tarkastella koskien niitä kristittyjä, joilla ei ollut täyttä yhteyttä näkyvään katoliseen kirkkoon; kirkko on sakramentaalinen merkki Jumalan ja ihmisten välisestä yhteydestä sekä ihmisten keskinäisestä yhteydestä, mutta sen armovaikutus (*res et sacramentum*) voi ulottua laajemmalle kuin merkin tehokas toteutuminen (*sacramentum tantum*), joka tässä tapauksessa on juuri kirkon näkyvä yhteys.¹²⁹ Tämä perusoivallus heijastuu *Lumen gentiumin* jaksoissa koskien ei-katolisia kristittyjä (LG 8, 15).

Sakramentaalisen ekklesiologian osalta ei voida kovin yksiselitteisesti sanoa, missä määrin se on patristisen tutkimuksen innoittamaa, vaikka tietty taustavaikutus onkin selvä (Semmelrothin vaikutusvaltainen tutkimus nojasi ensisijaisesti skolastiseen sakramenttioppiin). Tässä tullaankin haasteeseen, joka on keskeinen tämän artikkelin peruskysymyksen kannalta. Missä määrin voidaan lukea kirkkoisien vaikutukseksi patristiikkaan perehtyneiden nykyteologioiden omia ratkaisuja? Tähän on varmasti monta erilaista vastausta, ja ehkä juuri siinä piilee-

¹²⁶ Ratzinger 1954.

¹²⁷ Ks. Dulles 1989, 427–428; Salis 2017, 89–96.

¹²⁸ Boersma käsittelee ”sakramentaalisen ekklesiologian” nimellä de Lubacin ja Congarin tuotantoa teoksessa Boersma 2009, luku 7.

¹²⁹ Ks. esim. Gribomont 1949.

kin kirkkoisien tutkimuksen kiehtovin anti elävälle teologialle. 1900-luvun alkupuolen suuret ekklesiologit kuten de Lubac ja Congar eivät olleet puhtaita historiantutkijoita. He olivat kirkon laajan tradition asiantuntijoita (keskiajan suuret skolastikot mukaan lukien), mutta heidän historiallista tutkimustaan ohjasivat nykyteologian tarpeet ja kysymyksenasettelut. Heille paluu juurille ei ole traditionalistista pakoilua, vaan pyrkimystä tehdä kristinuskosta elävämpi ja relevantimpi juuri tänä päivänä. Heidän teologiansa oli kirkkoisien innoittamaa, mutta heidän ehdottamansa ratkaisut eivät välttämättä nousseet suoraan aiemmista linjauksista, vaan varhaisemman kirkon tarjoamasta teologisesta kokonaisvisiosta ja sen soveltamisesta nykypäivään. Tämä arvio pätee erityisesti Congarin ekklesiologiaan, joka saavuttiin johtavan aseman *Mystici corporis* -kiertokirjeen ja Vatikaanin II:n kirkolliskokouksen välillä; konsiilissa Congar osallistui aktiivisesti myös *Lumen gentiumin* keskeisten tekstien työstämiseen.¹³⁰ Metodologisesti Congarin ekklesiologia on kuitenkin hyvin moniulotteista, ja *ressourcement*-liikkeen osalta voidaan ehkä sanoa, että se oli ennen kaikkea paluuta ensimmäisen vuosituhannen kirkolliseen *kokemukseen*: ei puhdasta patristista ekklesiologiaa, vaan ekklesiologiaa patristisen kauden hengessä.

LOPUKSI

Vatikaanin II kirkolliskokous käynnisti uuden kauden katolisen kirkon historiassa. Sen keskeisiä tuloksia oli syvälinen ja moniulotteinen ekklesiologia, joka erosi monelta osin aiemmasta katolisesta kirkko-opista. Tämä artikkeli on pyrkinyt valaisemaan konsiilin taustatekijöitä asettamalla sen laajempaan historialliseen kontekstiin, jossa johtavana uudis-tavana tekijänä oli Raamatusta ja kirkkoisista uudella tavalla ammentava *ressourcement*-liike (*nouvelle théologie*).

¹³⁰ Dulles 1989, 424–425. Ks. myös Henn 2005.

Kirkkoisien ja patristisen tutkimuksen vaikutus Vatikaani II:n ekklesiologiaan ei ollut seurausta minkään yksittäisen patristisen kirkko-opillisen ajatuksen omaksumisesta kirkolliskokouksessa, eikä sitä voida edes redusoida joukoksi erilaisia kirkkoisien teesejä koskien kirkkoa. Kyse oli pikemminkin kokonaisvaltaisesta ekklesiologisesta uudistuksesta, jossa kirkkoisien teologinen kokonaisvisio toimi innoituksena ja lähteenä yhtäältä ajattomien ja toisaalta uudenlaisten kysymysten tarkastelussa.

Varhaisen kristinuskon tutkimus vaikutti kirkko-oppiin myös epäsuorasti sikäli, että se tarjosi vertauskohdan kirkon aseman ja tehtävän tarkastelemiseksi uudenlaisessa tilanteessa, joka erosi merkittävästi keskiaikaisesta ja modernin ajan alkupuolen kokemuksesta. Tämä auttoi katolisia ekklesiologeja irtautumaan toisaalta keskiaikaisista, toisaalta protestanttisen reformaation aikaisista ajatusmalleista, jotka olivat leimanneet katolista kirkko-oppia useiden vuosisatojen ajan.

LÄHTEET

- 2006 Vatikaanin II kirkolliskokous: Konstituutiot.
Helsinki: KATT.
- 2013 Vatikaanin II kirkolliskokous: Julistukset ja
dekreetit. Helsinki: KATT.

KIRJALLISUUS

Alberigo, Giuseppe

- 2006 A Brief History of Vatican II. Maryknoll, NY:
Orbis Books.

Alberigo, Giuseppe & Komonchak, Joseph A, ed.

- 2003 The History of Vatican II, Vol. 4: Church as
Communion. Maryknoll, NY: Orbis Books.

- Antón, Ángel
1986 El misterio de la Iglesia: Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Anton, Emil
2015 Vatikaanin II kirkolliskokous: Johdatus historiaan, teksteihin ja tulkintaan. Valkeakoski: Amanda.
- Baraúna, Guilherme, toim.
1966 L'Église de Vatican II. Paris: Cerf.
- Bardy, Gustave
1945 La théologie de l'église de saint Clément de Rome à saint Irénée. Paris: Cerf.
1947 La théologie de l'église de saint Irénée au concile de Nicée. Paris: Cerf.
- Boersma, Hans
2009 Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery. Oxford: Oxford University Press.
2012 Ressourcement of Mystery: The Ecclesiology of Thomas Aquinas and the Letter to the Romans – Reading Romans with St. Thomas Aquinas: Ecumenical Explorations. M. Dauphinais ja M. Levering (toim.) Washington, DC: Catholic University of America Press, 52–74.
- Bouyer, Louis
1939 L'Église, corps du Christ, dans la théologie de saint Athanase. Paris: Cerf.
- Congar, Yves MJ
1935 La pensée du Moehler et l'ecclésiologie orthodoxe – Irénikon. 12, 321–329.
1939 The Idea of the Church in St Thomas Aquinas – Thomist. 1, 331–359.
1970 L'Église: De saint Augustin à l'époque moderne. Paris: Cerf.

- 1974 St Thomas Aquinas and the Spirit of Ecumenism – New Blackfriars. 55 (648), 196–209.
- Dulles, Avery
1989 A Half Century of Ecclesiology – Theological Studies. 50, 419–442.
- 2008 Nature, Mission, and Structure of the Church – Vatican II: Renewal within Tradition. M. L. Lamb ja M. Levering (toim.) Oxford and New York: Oxford University Press, 25–36.
- Flynn, Gabriel & Murray, Paul D, toim.
2011 Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Frisque, Jean
1970 Die Ekklesiologie im 20. Jahrhundert – Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Band III. H. Vorgrimler ja R. Vander Gucht (toim.) Freiburg, Basel, Wien: Herder, 192–243.
- Garrigou-Lagrange, Réginald
1946 La nouvelle théologie où va-t-elle? – Angelicum. 23, 126–145.
- Gribomont, Jean
1949 Du sacrement de l'église et de ses réalisations imparfaites – Irénikon. 22, 345–367.
- Henn, William
2005 Yves Congar and Lumen gentium – Gregorianum. 86, 563–592.
- Kloppenburger, Bonaventure
1970 The Ecclesiology of Vatican II. Chicago: Franciscan Herald.
- La Soujeole, Benoît-Dominique de
2008 The Universal Call to Holiness – Vatican II: Renewal within Tradition. M. L. Lamb ja M. Levering (toim.) Oxford and New York: Oxford University Press, 37–54.

- Lamb, Matthew L & Levering, Matthew, toim.
 2008 Vatican II: Renewal within Tradition. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Lubac, Henri de
 1979 La postérité spirituelle de Joachim de Flore, tome I: de Joachim à Schelling. Paris: Lethielleux, Namur.
- McPartlan, Paul
 2012 Ressourcement, Vatican II, and Eucharistic Ecclesiology – Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology. G. Flynn ja P. D. Murray (toim.) Oxford: Oxford University Press, 392–404.
- Mersch, Emile
 1933 Le Corps mystique du Christ: Etudes de théologie historique. Paris: Desclée de Brouwer.
 1944 La théologie du Corps mystique. Paris: Desclée de Brouwer.
- Morerod, Charles
 2011 ‘No Salvation outside the Church’: Understanding the Doctrine with St. Thomas Aquinas and Charles Journet – The Thomist. 75, 517–536.
- O’Collins, Gerald
 2012 Ressourcement and Vatican II – Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology. G. Flynn ja P. D. Murray (toim.) Oxford: Oxford University Press, 372–391.
- Philips, Gérard
 1967 L’Eglise et son mystère au Ile Concile du Vatican. Paris: Desclée.
- Ratzinger, Joseph
 1954 Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Munich: Zink.

- Reeves, Marjorie
1993 The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Riga, Peter
1961 The Ecclesiology of Johann Adam Möhler – Theological Studies. 22, 563–587.
- Ruddy, Christopher
2012 Ressourcement and the Enduring Legacy of Post-Tridentine Theology – Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology. G. Flynn ja P. D. Murray (toim.) Oxford: Oxford University Press, 185–201.
- Sabra, George
1987 Thomas Aquinas' vision of the church: fundamentals of an ecumenical ecclesiology. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Salis, Miguel de
2017 Una Chiesa incarnata nella storia. Elementi per una rilettura della Costituzione Lumen gentium. Roma: EDUSC.
- Sauer, Hanjo
2003 The Council Discovers the Laity – The History of Vatican II, Vol. 4: Church as Communion. G. Alberigo ja J. A. Komonchak (toim.) Maryknoll, NY: Orbis Books, 233–267.
- Semmelroth, Otto
1953 Die Kirche als Ursakrament. Frankfurt: Knecht.
- Sesboüé, Bernard
2004 'Hors de l'Église pas de salut': Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation. Paris: Desclée de Brouwer.

- Sullivan, Francis A
1992 Salvation outside the Church? Tracing the
 History of the Catholic Response. London:
 Geoffrey Chapman.
- Tromp, Sebastian
1937 Corpus Christi quod est ecclesia. Roma:
 Universitas Gregoriana.
- Villemin, Laurent de
2003 D'une Église centralisée à une Église
 communion - Les grandes révolutions de la
 théologie moderne. F. Bousquet (toim.) Paris:
 Bayard, 115-194.
- Wawrykow, Joseph P
2005 Church - The Westminster Handbook to
 Thomas Aquinas. J. P. Wawrykow Louisville,
 Ky.: Westminster/John Knox, 25-28.