

Käytännöllinen teologia
Teologinen tiedekunta
Helsingin yliopisto
Helsinki

Konfirmaatio ja vahvistaminen

**Luterilaiset konfirmaatiokäytännöt ja -käsitykset vahvistamisen
näkökulmasta reformaatiosta 2000-luvun alkuun**

Kimmo Heinilä

AKATEEMINEN VÄITÖSKIRJA

Esitetään Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan suostumuksella
julkisesti tarkastettavaksi Porthanian salissa PIII, lauantaina 5. lokakuuta
2019 klo 10.

Helsinki 2019

Teologian ja uskonntutkimuksen tohtoriohjelma

Väitöskirjan ohjaaja: Professori Jyrki Knuutila

Esitarkastajat: Professori emeritus Paavo Kettunen ja Dosentti Hannele Päiviö

Vastaväittäjä: Professori emeritus Paavo Kettunen

ISBN 978-951-51-5386-9 (nid.)

ISBN 978-951-51-5387-6 (PDF)

Unigrafia

Helsinki 2019

The Faculty of Theology uses the Urkund system (plagiarism recognition) to examine all doctoral dissertations

Abstract

Title of the monograph

Confirmation and Strengthening: In What Ways Has Strengthening Been Interpreted in Lutheran Confirmation Practices and Understandings from the 16th Century up to the Beginning of the 21st Century? The monograph contains 275 pages.

Methods

This dissertation belongs to the field of practical theology. However, the main methods used in this research are both historical and systematic. Today practical theology mostly relies on the human sciences, such as the social sciences, and therefore the methods of this thesis are explained in some detail. There are various problems in the interpretation of Confirmation history, due to the fact that from the Reformation era to the present day, the conceptions of Confirmation have been strongly divergent. In addition, some erroneous conclusions have been made in the study of Confirmation history over time. This thesis argues that the human sciences can only describe various phenomena and conceptions, but they may be unable to provide proper instruments to attain rational results in the study of Confirmation theology. Therefore, it is also essential to emphasize the historical sources behind various traditions and interpretations in order to be able to gain a better understanding of the traditions that do, in fact, form our current interpretations. For that reason, it is impossible to obtain a reasonable conception of Lutheran Confirmation without historical methods. Moreover, it is necessary to be aware of the theology and doctrines of the Lutheran church in order to reveal and correct the errors and incorrect outcomes that have been made during the history of Confirmation studies. Accordingly, both historical and systematic methods have been used in this dissertation.

Main outcomes of the research

It has been claimed that there was a lack of uniformity among the first Confirmation practices during the Reformation era. However, the classic types of Confirmation (catechetical, hierarchical, sacramental and traditional) do not give a realistic picture of the practices used in Central Europe during that time. On the contrary, a major amount of the orders of Confirmation were formed in a similar way with catechetical instruction, confession of faith, praying for the children, and admission to First Communion. So, most likely, there were mainly two distinguished traditions of admission in 16th-century Germany: The non-Confirmation that derived from Luther and the Confirmation of Bucer. Luther included the motifs of strengthening to Baptism, catechetical instruction and the Holy Communion, but not to the rite of Confirmation. Instead of Luther, Confirmation blessing and the laying on of hands (latin: *impositio manuum*) had implications of strengthening for Bucer. Melancthon followed Bucer in arguing that the Holy Spirit was conferred by 'impositio' in the Confirmation practices of the Apostles.

According to Luther, the Apostles did not use *impositio* in such a way. For him, the *impositio* meant prayer only. Confirmation blessing cannot strengthen people to be confirmed theologically, for the prayer does not belong to the means of grace. So, the subject of strengthening in a Confirmation rite cannot be God, but may be the parish.

Confirmation has contained complicated and confusing questions for centuries right up until the present day, especially throughout the Lutheran world. It has been stated that it is impossible to define a common understanding of Lutheran Confirmation, because of the fact that Lutheran churches have developed in different directions depending on their cultural contexts. In the three main Confirmation study projects organized by the *Lutheran World Federation* (1957–1963, 1979–1986 and 1990–1995) scholars have reinterpreted Confirmation. According to them, Confirmation is not just a liturgical rite, it is also considered an educational process. Many Lutheran churches seem to have adopted this way of thinking afterwards (USA, Norway, Sweden).

The Finnish Lutheran Church (FLC) has developed its curriculums for Confirmation classes in Finland. As a result of this development, the curriculum for Confirmation classes (2017) is closer to the purpose of Confirmation than it was before. The main similarity is that in Finland Confirmation itself and Confirmation classes contain the themes of strengthening Lutheran faith. Despite this, Confirmation classes are considered to be a preparation for Confirmation itself, but are not yet felt to be a true Confirmation. I argue that this situation is caused by two different liturgical and historical traditions. On the one hand, the FLC Confirmation classes derive from the admission examination of Luther and on the other hand, the Confirmation rite has its own liturgical and historical roots in the tradition of Confirmation developed by Bucer. So far, the FLC has not succeeded in combining these two traditions together. This thesis claims that it is possible to adopt a new paradigm and concept for Confirmation, in which both traditions, Lutheran and Bucerian, can be combined in one entity, so that the Confirmation class and the Confirmation Mass would both be seen as an integral part of each other. In this manner, Confirmation is not just a final rite but will already begin while starting the Confirmation class.

Esipuhe

Aloitin jatko-opinnot 20 vuotta sitten. Kaikki alkoi siitä ajatuksesta, että lomalla olisi mukavaa harrastaa jotain sellaista, missä saisi ajatella. Epäkäytännöllisenä ihmisenä valitsin käytännöllisen teologian laitoksen jatko-opintojeni ahjoksi. Kun aloitin tämän merkillisen harrastukseni, tutkimusaiheeksi valikoitui kasuaalien rukoukset. Käsittelimme seminaarissa esitelmieni pohjalta usein muuttunutta tutkimussuunnitelmaani. Erään kerran seminaarikollega kysyi, miksi olin valinnut kasuaaleiksi kasteen, avioliittoon vihkimisen ja hautaansiunaamisen, mutta en konfirmaatiota. Kysymys oli hyvä, mutta en osannut vastata siihen. Sen jälkeen aloin tutkia konfirmaatiota. Pian tutkimustehtäväni tarkentui niin, että muut kasuaalit putosivat siitä pois. Sillä tiellä olen ollut aika pitkään. Työ edistyi hitaasti. Pienet lapset kasvoivat siinä ajassa aikuisiksi. En kuitenkaan halunnut luovuttaa. Aihekin oli kiinnostava. Konfirmaatio on ollut eräänlainen tutkimuksellinen ”kultakaivos”, koska siinä on edelleen monia selvittämättömiä ja selittämättömiä puolia. Olen tuntenut myös rajani ja rajallisuuteni tämän harrastukseni parissa. Parin viime vuoden ajan olen tosissani toivonut saavani opintoni valmiiksi. Paljon olen tarvinnut apua ja tukea tutkimustyöni loppuun saattamisessa.

Opettajani ja ohjaajani, professori Jyrki Knuutila on ollut loputtoman kärsivällinen ja kannustava opintojeni eri vaiheissa; emeritusprofessorit Markku Heikkilä ja Paavo Kettunen sekä dosentti Hannele Päiviö ja työtoverini, teologian tohtori Teemu Kakkuri ovat antaneet käsikirjoituksesta arvokasta palautetta. Tutkijatohtori Timo Korhokangas on suomentanut 1500-luvun latinankielisiä tekstejä; professori emeritus Kari Keinistö ja dosentti Jouni Rostila ovat avustaneet vaikeimpien saksankielisten tekstien tulkitsemisessa. Raahen kaupunginkirjaston virkailijat ynnä palvelupäällikkö Timo Töyräs ovat mahdollistaneet tutkimusaineiston saamisen ja opiskelun täällä pohjoisessa. Suomalais-ruotsalaisen kulttuurirahaston apurahan turvin sain tehdä opintomatkan Upsalaan. Työnantajani Raahen seurakunta myönsi pariin otteeseen vapaata päätyöstäni, jotta sain keskittyä tutkimaan. Väitöskirjani englanninkielisen tiivistelmän on tarkastanut filosofian tohtori Mark Shackleton. Käsikirjoitukseni suomenkielisen tekstiasun ovat tarkastaneet miniäni ja poikani filosofian maisterit Laura ja Joonas Heinilä. Kaikesta mainitusta ja muusta avusta olen hyvin kiitollinen.

Sydämelliset kiitokset rakkaalle vaimolleni Päiville sekä lapsillemme Joonalle, Hannalle ja Miikalle, jotka ovat joutuneet monesti joustamaan ja luopumaankin, kun olen vetäytynyt kammiooni! Läheisteneni apu, rakkaus ja ystävällisyys, jopa kriittisyys ovat rohkaisseet ja auttaneet tutkimustyössäni eteenpäin. On vielä yksi, joka on armollaan vahvistanut heikkoa ja voimatonta. Kristuksen armoa ja uskollisuutta ihmettelen ja ylistän!

Raahessa 15.8. 2019, Kimmo Heinilä

Dispositio

1	Tutkimuksen lähtökohdat	
1.1	Konfirmaatio kansainvälisessä tutkimuksessa	1
	<i>Konfirmaatiosta on monia tulkintoja</i>	1
	<i>Konfirmaatio elämänvaiheisiin kuuluvana toimituksena</i>	2
	<i>Konfirmaatio sielunhoidollisena toimituksena</i>	3
	<i>Konfirmaation teologinen ja psykologinen ulottuvuus</i>	4
	<i>Konfirmaation ongelmallisuus johti kansainväliseen tutkimukseen</i>	6
	<i>Konfirmaation ongelma aiheeseen liittyvien aiempien tutkimusteni valossa</i>	6
1.2	Tutkimustehtävä ja -käsitteet	8
	<i>Tutkimustehtävä</i>	8
	<i>Tutkimuskäsitteet</i>	10
1.3	Tutkimusmenetelmät	14
1.4	Tutkimuslähteet ja -kirjallisuus	18
2	Konfirmaatio ja vahvistaminen varhaisen kirkon kaudella ja keskiajalla	
2.1	Varhaisen kirkon (n. 100–500) konfirmaatio oli kasteen vahvistamista	26
2.2	Vahvistamisen sakramentti keskiajalla	32
2.3	Keskiajan konfirmaatioiden vastineet reformaatioissa	37
3	Konfirmaatio ja vahvistaminen reformaation ajattelun mukaan	
3.1	Reformatoristen konfirmaatioiden tyyppiluokitus sekä Lutherin ja Bucerin admissiokäytäntöjen toisistaan poikkeavat lähtökohdat	41
	<i>Taulukko 1: Tärkeimmät 1500-luvun konfirmaatiojärjestykset Wilhelm Rottin mukaan</i>	45
3.2	Lutherin ja Melanchtonin käsitys vahvistamisesta	46
	<i>Synninpäästö ja ehtoollinen ”konfirmaationa”</i>	46
	<i>Kaste ja kasteopetus uskon vahvistajana</i>	51
	<i>Suhtautuminen reformatorisiin konfirmaatioihin</i>	58
3.3	Bucerin kastekäsitys ja impositio kasteen vahvistajana	60
	<i>Reformaattorin kaksiulotteinen kastekäsitys ja sen kehitysvaiheet</i>	60
	<i>Lasten siunaaminen kasteen vahvistajana Bucerin kastekäsityksessä</i>	63
3.4	Böömin veljet ja Hessenin konfirmaatio (1539)	69
	<i>Kaksi böömiläistä tunnustuskirjaa ja vahvistamisen ajatus niissä</i>	69
	<i>Hessenin konfirmaatio-ohjelmassa 1539 vahvistajana on impositio</i>	75
3.5	Melanchtonin konfirmaatiokäsitys ja vahvistaminen Kölnin konfirmaatioissa (1543)	77
	<i>Mikä merkitys impositiolla oli Melanchtonille ja Lutherille?</i>	77
	<i>Vahvistaminen Kölnin reformaatioehdotuksen konfirmaatioissa 1543</i>	83
3.6	Vahvistaminen Chemnitzin konfirmaatioissa (1566, 1569)	85
	<i>Chemnitzin konfirmaatioteologiset lähtökohdat</i>	85
	<i>Chemnitzin konfirmaatio-ohjelma ja vahvistamisen komponentit siinä</i>	92

4	Vahvistaminen konfirmaatiossa pietismistä valistukseen ja 1900-luvulle asti	
4.1	Grossgebauerin ja Spenerin konfirmaatioteologia	97
4.2	Erlangenin koulukunnan uudistusohjelmassa konfirmaatiosta puuttuu suora yhteys vahvistamisen motiiviin	101
4.3	Saksan kirkon sisälähetysjärjestön uudistusohjelmassa konfirmaatiosta puuttuu myös vahvistamisen motiivi	104
4.4	Konfirmaatio kristinopin kuulusteluna ja ripille laskemisena Ruotsissa ja Suomessa 1600-luvulta lähtien	107
4.5	Vahvistaminen vuosien 1859, 1884, 1886 ja 1913 konfirmaatiojärjestyksissä	111
	<i>Sana ja ehtoollinen vahvistajina käsikirjaehdotusten 1859 ja 1884 konfirmaatioissa</i>	111
	<i>Ehtoollinen vahvistajana vuoden 1886 käsikirjan konfirmaatiossa</i>	114
	<i>Ehtoollinen vahvistajana vuoden 1913 käsikirjan konfirmaatiossa</i>	116
4.6	Vahvistamisen motiivi Schaumanin kritiikissä aikansa konfirmaatiosta	117
4.7	Sormusen ja Simojoen tulkinnat ja subjektiivinen kasteen vahvistaminen	118
4.8	Voipion tulkinnassa vahvistajana on anteeksiantamus	121
5	Vahvistaminen konfirmaatiokäytännöissä ja -käsityksissä 1900-luvun jälkipuoliskolta 2000-luvulle	
5.1	Vahvistamisen viitteet konfirmaatiojärjestyksissä 1963 ja 1984	124
	<i>Konfirmaatiossa 1963 vahvistavat sana ja ehtoollinen</i>	124
	<i>Käsikirjan 1984 konfirmaatiossa vahvistavat tunnustus ja siunaaminen</i>	127
5.2	Vuoden 2003 konfirmaatiokaavojen valmisteluvaiheen teologiset linjaukset, ilmiasu ja vahvistamisen paikka	131
5.3	SELK:n dokumenttien välittämä kuva vahvistamisesta rippikoulussa ja konfirmaatiossa	139
	<i>Konfirmaatio ja vahvistaminen katekismuksissa ja kirkkolaeissa</i>	139
	<i>Konfirmaatio kirkollisten toimitusten oppaissa 1989 ja 2005</i>	141
	<i>Vahvistaminen rippikoulusuunnitelmissa 1980 ja 2001</i>	142
	<i>Vahvistaminen rippikoulutyön käsikirjoissa 1998, 2004 ja 2010</i>	144
	<i>Vahvistaminen rippikoulusuunnitelmassa 2017</i>	148
	<i>Vahvistaminen rippikoulun oppimateriaaleissa 1975–2018</i>	149
5.4	Tutkijoiden käsitykset konfirmaatiosta liturgisena toimituksena ja prosessina	161
5.5	Luterilaisen maailmanliiton tutkimusprojektit ja konfirmaation teologia	167
5.6	LML:n tutkimusprojektin tutkijoiden tulkinnat ehtoollisadmissiosta ja konfirmaatioimpositiosta	173
	<i>Konfirmaatio ja ehtoolliselle pääsyn ehdot</i>	173
	<i>Kysymys konfirmaatioimpositiosta ja vahvistamisesta siinä</i>	176
	<i>Ekskursio: Siunaus jumalanpalveluksessa</i>	178
5.7	Seppälän ja Päiviön tutkimukset ja vahvistaminen seurakuntatyöntekijöiden konfirmaatiokäsityksissä	184
	<i>Seppälän tutkimus 1987</i>	184
	<i>Päiviön tutkimus 2015</i>	187

5.8 Konfirmaation uusi paradigma: vahvistaminen yhdistää rippikoulun konfirmaatioksi ja konfirmaation rippikouluksi	190
<i>Rippikoulun ja konfirmaation suhde</i>	190
<i>Vahvistaminen yhdistää rippikoulun ja konfirmaation</i>	193
<i>Kasteopetuksen, konfirmaation ja ehtoollisadmission yhtälö</i>	197
6 Tiivistelmä	203
<i>Konfirmaatio ja vahvistaminen reformaation ajattelun mukaan</i>	204
<i>Vahvistaminen konfirmaatiossa pietismistä ja valistuksesta 1900-luvulle asti</i>	209
<i>Vahvistaminen konfirmaatiokäytännöissä ja -käsitksissä 1900-luvun jälkipuoliskolta 2000-luvulle</i>	213
7 Lyhenteet ja erityissanasto	
7.1 Tärkeimmät lyhenteet	217
7.2 Erityissanasto	218
8 Lähde- ja kirjallisuusluettelo	
8.1 Lähteet	225
8.2 Artikkelit ja kirjallisuus	250

1 Tutkimuksen lähtökohdat

1.1 Konfirmaatio kansainvälisessä tutkimuksessa

Konfirmaatiosta on monia tulkintoja

Konfirmaatiota käsittelevässä kansainvälisessä tutkimuksessa vallitsee varsin suuri yksimielisyys siitä, että luterilainen konfirmaatio oli roomalaiskatolisen konfirmaation ja osittain myös ensiehtoolliselle valmistavan kristinopintutkimuksen vastine vielä 1500-luvulla.¹ Sen sijaan tulkinnot konfirmaation käsitteestä ja konfirmaatiotoimituksen sisällöstä ovat kautta aikojen olleet hajanaiset ja epäyhtenäiset. Vielä nykyäänkin luterilaisilta kirkoilta puuttuu yhtenäinen käsitys konfirmaatiosta. Myös yksittäisten kirkkojen sisällä ilmenee erilaisia konfirmaatiokäsityksiä. Tämä johtuu siitä, että konfirmaatiota ei ole toistaiseksi kyetty määrittelemään täysin yksiselitteisesti ja kattavasti.²

1900-luvun konfirmaatiotutkimukset kiteyttävät konfirmaatiotulkintojen erojen johtuvan siitä, että reformaattorit eivät kyenneet laatimaan konfirmaatiosta yhtenäistä määritelmää. Siksi kukin aikakausi on pyrkinyt määrittelemään konfirmaation ja tuonut sen tulkintaan jotakin lisää. Näiden vaikutteiden ei kuitenkaan ole katsottu sulautuneen kokonaisuudeksi, vaan niiden on tulkittu jääneen eräänlaiseksi sorakasaumaksi, *konglomeraatiksi*, josta voidaan tunnistaa eri aikakausien kerrostumat.³ Konfirmaation eri kehitysvaiheista voidaan erottaa piirteitä ainakin reformaation aikaisista sekä pietismin ja valistuksen konfirmaatiokäsityksistä.⁴

Yksittäisten kirkkojen erilaiset kulttuuriset perinteet ovat vieneet kirkkojen konfirmaatiokäytäntöjä eri suuntiin ja muovanneet niiden konfirmaatiokäsityksiä.⁵ Se voi olla omiaan selittämään sen, miksi konfirmaatiotutkimus on toistaiseksi epäonnistunut yleisluterilaisen konfirmaatiokäsityksen luomisessa. Luonnollisesti tähän ratkaisemattomaan tilanteeseen on ollut osuutensa myös konfirmaatiotutkimuksen puutteilla ja virheillä.⁶

¹ Paul Wekelin (1988, 17) mukaan luterilainen konfirmaatio oli 1500-luvulla osittain ensiehtoollisen vastine. Tämä ilmaisu on epätarkka, koska konfirmaatio tuskin korvasi ensiehtoollista silloinkaan, kun siihen ei liittynyt ehtoollisella käyntiä. Sen sijaan konfirmaatio oli joissakin tapauksissa ensiripin vastine ja päinvastoin. Esim. ns. Hessenin konfirmaatio (1539). Sehling VIII/1, 104 sekä *Saksin kirkkojärjestys 1580*. Sehling I/1, 424–425; Repp 1964, 25–26. Vrt. Wekel 1988, 17.

² Wilhelm Rott on (1941b, 50–51) osoittanut, että konfirmaatiokäsityksissä esiintyi eroja jo reformaation aikana. Nykyisestä tilanteesta ks. Wekel 1988, 17–19; Kehnscherper 1995, 334; Fenner 2015, 66.

³ Seppälä 1987, 9; Seppälä 1988, 212; Repo 2005, 41. Richard Robert Osmerin (1996, 71) mukaan konfirmaatiokäsitysten moneus reformaation aikana johtui Lutherin passiivisuudesta konfirmaatioreformeja kohtaan ja siitä, että reformaattorin käsitykset reformatorisesti muokatuista konfirmaatioista jäivät epäselviksi.

⁴ Doerne 1936, 26–27; Kansanaho 1956, 74–75; Repp 1964, 21; Sihvo 1992, 177–178; Repo 2002, 41–47; Repo 2005, 41–43; Osmer 1996, 88–92; Lempiäinen 2004, 110–111; Johnson 2007, 357. Martin Doernen julkaisusta *Neubau der Konfirmation* (1936) ks. lyhennelmä Bäumlér & Luther 1982, 107–124.

⁵ RSC 1986, 19.

⁶ Frör 1962a, 10–11; Sturm 1962, 146–147; Hareide 1963a, 10; Repp 1964, 229; RSC 1986, 1; Wekel 1988, 22–25.

Konfirmaatiotoimitusta voidaan tarkastella useasta näkökulmasta, kuten liturgisesta, teologisesta, ekklesiologisesta, pedagogisesta, pastoraalisesta ja kirkko-oikeudellisesta näkökulmasta.⁷ Joissakin tapauksissa sitä tulkitaan myös sosiaalitieteistä ja ihmistieteistä ammentavista vaikutteista. Esimerkkinä tästä tulkintahorisontista on konfirmaation määrittelemine *kasuaalitoimitukseksi* tai *kasuaaliksi*, mikä ilmentää liturgisten aspektien lisäksi kulttuuriantropologisia ja uskontofenomenologisia näkökohtia.⁸ Sosiologiselta kannalta katsottuna kasuaalit ovat yhteiskuntauskonnon ilmentymiä.⁹

Konfirmaatio elämänvaiheisiin kuuluvana toimituksena

Kasuaalitoimitukset kuuluvat ihmisten elämäntilanteisiin (casus = tapahtuma, tilanne) sekä tulkitsevat siirtymää elämänvaiheesta toiseen. Tällaisia kasuaaleja ovat kaste, konfirmaatio, avioliittoon vihkiminen ja hautaansiunaaminen. Kasuaalitoimituksena konfirmaatio käsitetään *siirtymäriitiksi*, siirtymäksi nuoruudesta täysi-ikäisyyteen.¹⁰ Suomessa konfirmaatiota kasuaalitoimituksena ovat korostaneet esimerkiksi Jouko Sihvo ja Paavo Kettunen.¹¹ He määrittelevät konfirmaation kasuaalina eri tavoin. Sihvo tulkitsee konfirmaation selvästi erityiskasuaaliksi, sillä hän tarkastelee rippikoulua ja konfirmaatiota ”tapahtumaketjuna”, siis kokonaisuutena, jossa on hänen mukaansa nähtävissä siirtymäriitin eri vaiheet.¹² Lähtö rippikouluun on irrottautumisen vaihe. Nuoren vanhemmilla ja nuorella itsellään voi olla toiveena, että tämä itsenäistyisi ja saisi aikuistuvaan elämänvaiheeseensa sekä hyviä ystäviä että ”elämän eväitä”. Rippikoulu aika valmistaa tähän. Konfirmaatiojumalanpalvelus on Sihvon mukaan tämän ”tapahtumaketjun” juhlallinen huipennus. Sihvo korostaa, että sosiaaliantropologiassa konfirmaation katsottaisiin olevan siirtymäriitin kolmas vaihe, jossa ”nuoren yhteydet sinetöidään” ja jossa ”heidät varustetaan aikuistumisen elämänvaiheeseen”.¹³

⁷ Esim. Starck & Scholz 1998, 297–307; Meyer-Blanck & Dienst 2003, 494; Albrecht 2006, 71. Kirkko-oikeudellisesta näkökulmasta ks. Huovinen 1991, 481–484.

⁸ Sihvo 1992, 172; Rössler 1994, 241–242; Grünschloß 1998, 510–514; Meyer-Blanck & Dienst 2003, 494–495; Albrecht 2006, 70. Ks. *Kirkollisten toimitusten opas* (KTO) 2005, 12–13.

⁹ Sihvo 1992, 22.

¹⁰ Esim. Rössler 1994, 241–242; Schröer 1998, 449; Hytönen 2005, 118. Ajatus täysi-ikäisyydestä konfirmaatioissa muistuttaa valistuksen konfirmaatiokäsitystä, josta esim. Lempiäinen 2004, 109–110. Kasuaalien määrittelystä ks. Fenner 2015, 67.

¹¹ Sihvo 1992, 13, 30–47, 172, 175, 194–197; Kettunen 2013, 173–175, 181, 194–195. Jotkut suomalaiset tutkijat ovat esitelleet keskeisimpinä kirkollisina toimituksina kasteen, avioliittoon vihkimisen ja hautaansiunaamisen, mutta jättäneet konfirmaation esityksensä ulkopuolelle. Vrt. esim. Lehtonen 1931, 5–6, 9–10; Heikkilä 1989, 248, 265; Koivula 2011, 47–52.

¹² Sihvo 1992, 172, 187.

¹³ Sihvo 1992, 172.

Konfirmaatio sielunhoidollisena toimituksena

Kettunen painottaa kasuaalitoimituksia sielunhoidon näkökulmasta. Koska ne liittyvät elämän tärkeisiin muutoskohtiin, niiden tilannesidonnaisuus eli *kontekstuaalisuus* tarjoaa hänen mukaansa seurakuntatyöntekijöille mahdollisuuden ”vierellä kulkemiseen ihmisen senhetkisessä elämänvaiheessa”. Kontekstuaalisuuden lisäksi kasuaaleihin kytkeytyy Kettusen mukaan luomisen teologia. Syntymä, joka liittyy kasteeseen, kaipuu parisuhteeseen, joka toteutuu avioliittoon vihkimisessä sekä kuolema ja hautaansiunaaminen ”luomistyön vastakohtana” ja katoavaisuuden ilmentymänä, ovat Kettusen mukaan esimerkkejä kasuaalien kiinnittymisestä luomisen teologiaan.¹⁴

Kettunen ei nimeä erikseen konfirmaatiolle luomisen teologian mukaista aspektia, mutta toteaa kyseisen kasuaalin ilmentävän muiden mainittujen kasuaalien tavoin ”Jumalan luomistyön toteutumista ja elämän rajallisuutta”. Kasuaalit toteutuvat elämän käännekohdissa ja herättävät ihmisissä perimmäisiä kysymyksiä, jopa eksistentiaalista ahdistusta. Niiden sielunhoidollinen eli *pastoraalinen* merkitys on juuri siinä, että ne avaavat ”mahdollisuuden eksistentiaalisten kysymysten käsittelylle”. Ne sisältävät yksilön ja perheitten kehityskaareissa ”voimakkaita latauksia, joiden kautta on selvittävä uuteen elämänvaiheeseen”. Siksi erityisesti papeille tarjoutuu mahdollisuuksia pastoraaliseen rinnalla kulkemiseen muun muassa kasuaalien valmistelutyössä ja niihin liittyvissä toimituskeskusteluissa.¹⁵

Kettunen ei tee periaatteellista eroa konfirmaation ja muiden kasuaalien välillä. Hänelle konfirmaatio ei siis ole erityistapaus kasuaalien joukossa, kuten Sihvolle. Kun Sihvo tulkitsee rippikoulun olevan kokonaisuudessaan toimituskeskustelua eli valmistautumista konfirmaatiota varten, Kettuselle toimituskeskustelu on konfirmaatiosta keskustelemista. Se toteutuu rippikoulun aikana.¹⁶

¹⁴ Kettunen 2013, 173–174. Peura (1996, 210) perustelee hautajaisia luomisen teologialla Kettusesta poiketen: ”ihminen on luotu sellaiseksi”, että ”hän saa haudata kuolleen tätä kunnioittaen”. Kettunen ei tarkastele kasuaaleja vain luomisen teologian avulla, vaan (2013, 173) toteaa kasuaalien pelastusopillisen puolen ja trinitaarisen luonteen, sillä ne aloitetaan kolmiyhteisen Jumalan nimessä. Se tarkoittaa hänen mukaansa Jumalan ja Kristuksen läsnäoloa ihmisten elämässä. Ibid. Kettunen (2013, 178–179) painottaa, että kaste on kristityn elämän perusta, jossa ihmisestä tulee Kristuksen oma ja hänen elämänsä lepää tämän [lupauksen] varassa. Jumala kantaa ihmisen elämää sen alusta saakka. Niin ikään kaste merkitsee Kristuksen ihmisen osaan tulemistä eli *inkarnaation* toteutumista yksilötasolla ja sitä, että Kristus kulkee ihmisen kanssa. Kettunen ei siis kiistä kasuaalien pelastusopillisiä näkökohtia, vaan vahvistaa ne. Kasteteologisessa pohdinnassaan hän tarkasteleekin kastetta pikemminkin lunastuksen kuin luomisen pohjalta. Tämä näkyy Kristus-keskeisyytenä ja ajatuksena kasteesta inkarnaationa. Jonas Eek (2011, 93–94) painottaa kasteen trinitaarista luonnetta. Juuri siksi hän epäilee, että kastetta ei voi tarkastella vain luomisen teologiasta käsin. Kasteessa on mukana koko Kolminaisuus, siis myös lunastuksen ja pyhityksen ulottuvuudet: ”Dopet är Treenighetens sakrament, snarare än Skapelsens”. (Eek.) Kettusen puolustukseksi on todettava, että pastoraaliteologinen tarkastelukulma oikein ymmärrettynä ei tyhjennä kasuaaleihin liittyvää lunastuksen ja pyhityksen teologista sisältöä, vaan täydentää kokonaisuuden trinitaariseksi luomisen teologian avulla. Simo Peuran (1996, 209–211) mukaan kasuaalit edellyttävät joka tapauksessa tiettyjen reunaehtojen huomioimista ja luomisen teologiaa laajempaa tarkastelukulmaa, jossa on kyse ihmisen ja Jumalan välisen suhteen ennallistamisesta, restitutiosta. Vrt. Kettunen 2013, 173–175. Siten konfirmaatio liittyy kasteeseen ja tukee ”kastettavaa” tämän ”uskonkilvoituksessa”. Peura 1996, 213–215. Ks. myös Hytönen 2005, 247–248.

¹⁵ Kettunen 2013, 174–175.

¹⁶ Sihvo 1992, 172, 187. Vrt. Kettunen 2013, 173–175, 181.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon (SELK) konfirmaatiokäsitys muistuttaa Sihvon ja Kettusen näkemyksiä. Esimerkiksi vuonna 2005 hyväksytyssä *Kirkollisten toimitusten oppaassa (KTO 2005)* konfirmaatio määritellään kasuaaliksi. Kasuaaleilla on *KTO:n* mukaan myös siirtymäriitin merkitys: ”ne auttavat irrottautumaan vanhasta ja siirtymään uuteen”.¹⁷ Kasuaaleilla on ”tärkeä sosiaalinen, psykologinen ja terapeutin merkitys” yksilölle ja yhteisölle. Konfirmaation teologinen merkitys kiteytyy ajatukseen kastetun ihmisen ja tämän uskon vahvistamisesta.¹⁸

Konfirmaatio sisältää selvästi myös muita vahvistamisen motiiveja, kuten seurakuntayhteyden vahvistamisen, joka itse asiassa on ekklesiologinen motiivi. *KTO 2005:n* esityksessä konfirmaatiolla on toimituksen jumalanpalvelusluonteesta johtuen korostunut liturgis-teologinen painotus. Sen antropologiset ja psykologiset painotukset jäävät selvästi taka-alalle.¹⁹

Konfirmaation teologinen ja psykologinen ulottuvuus

Rainer Starck ja Ingrid Scholz määrittelevät konfirmaation teologisena ja antropologisena toimituksena. Heidän mukaansa konfirmaatio voidaan tulkita ikäkausijuhlana, jossa konfirmoitu siirtyy lapsuudesta nuoruuteen.²⁰ Starck & Scholz esittää kaikkiaan seitsemän näkökohtaa tai konfirmaatiomotiivia, joissa on sekä teologinen että psykologinen, perheiden elämänvaiheisiin liittyvä eli *perhebiografinen* perspektiivi.²¹ Havainnollisena esimerkkinä tästä tulkintametodista nousevasta argumentaatiosta esittelen tässä yhteydessä näistä motiiveista vain ensimmäisen: kasteeseen liittyvän motiivin. Se selittää konfirmaation suhdetta kasteeseen.²²

Starck & Scholzin mukaan konfirmaatio liittyy ja perustuu kasteeseen. Näitä toimituksia punnittaessa on heidän mukaansa selvítettävä, välittääkö konfirmaatio kasteelle pätevyyden ja voiman vai onko konfirmaatio vain kasteen muistamista. Ensimmäinen vaihtoehto tulkittiin jo reformaatioissa problemaattiseksi, koska konfirmaation nähtiin siinä heijastavan käsitystä kasteen täydentämisestä. Nykyisin konfirmaatio tulkitaan kasteen muistamiseksi. Starck & Scholzin mukaan konfirmaation liturginen formulointi sisältää kutsun ottaa kaste todesta ja pitää tärkeänä kastetta omassa elämässä eli omaksua se subjektiiviseksi voimavaraksi.²³

¹⁷ KTO 2005, 11–12.

¹⁸ KTO 2005, 12–13, 52.

¹⁹ KTO 2005, 11–12. Vrt. KTO 2005, 52. SELK on määrätietoisesti kehittänyt kasuaalien jumalanpalvelusluonetta. Ks. *Käsikirjakomitean välimietintö* (Kkvm) 1992, 124–125.

²⁰ Starck & Scholz 1998, 297–298.

²¹ Kyse on konfirmaation tulkinnasta saksalaisessa kontekstissa. Ks. Starck & Scholz 1998, 296–297, 305–307.

²² Starck & Scholz 1998, 299–307.

²³ Starck & Scholz 1998, 299.

Starck & Scholz tarkastelee tätä tavoitetta kriittisesti psykologiselta kannalta. Koska useimmat konfirmoitavat on kastettu jo lapsina, heillä ei voi olla tietoisia muistikuvia omasta kastejuhlastaan. Jos kastetta ei voi muistella eläytyen siihen, pyrkimykset sisäistää kaste henkilökohtaiseksi voimavaraksi osoittautuvat tuloksettomiksi (ins Leere stoßen). Ryhmässä tapahtuvalla kasteen muistamisella on niin ikään vain rajalliset mahdollisuudet yksittäisen konfirmoitavan ja kasteen välisen yhteyden luomiseen.²⁴ Tilanne on heidän mukaansa toinen nuorten vanhempien kohdalla. Konfirmaatiojumalanpalveluksessa kastetta käsittelevät liturgiset kohdat tai kastetta käsittelevä saarna voivat herättää vanhemmissa muistoja nuorensa kastetapahtumasta; ehkä myös sen, että heillä ei ole ollut yhteyttä seurakuntaan sen jälkeen. Kasteen ja konfirmaation välinen aika nousee uutena asiana mieleen, ja se herättää kenties kysymyksiä tulevaisuudesta. Mitä heille merkitsee kaste, jonka heidän nuorensa aikanaan sai? Konfirmaatiojumalanpalveluksen eri osat voivat vastata tämän tapaisiin kysymyksiin. Konfirmaatiosiunaus voi olla siunaus, jonka nuoren vanhemmat näkevät nuorensa kastetapahtuman muistamisena.²⁵

Teologis-psykologista näkökulmaa arvioitaessa on havaittavissa, että teologinen aspekti peittyi siinä psykologisen näkökulman alle. Psykologinen tarkastelu näet kaventaa konfirmaatioon liittyvän kasteen muistamisen lähinnä vanhempien ”konfirmaatioksi”. Koska kasteen muistamisen katsotaan olevan kastetapahtuman muistamista, perhebiografinen näkökulma jättää siinä vain vähän sijaa konfirmoitaville itselleen. Psykologinen tarkastelutapa ei selvästikään tavoita tässä konfirmaation teologista merkitystä kasteen muistamisena, jossa se epäilemättä on kastetapahtuman muisteleminen sijasta kasteen sisällön muistamista.²⁶

Ajatus kasteen muistamisesta nimenomaan kastetapahtuman muistamisena tai siihen eläytymisenä on yhtä mielivaltaisen kuin sekin, että syntymäpäiväänsä juhlistavalta henkilöltä edellytetään oman syntymätapahtumansa muistamista, jotta hän voi sisäistää syntymäpäivänsä merkityksen. Edelleen voidaan todeta, että tuskin syntymäpäivän kollektiivinen muistaminen rajoittaa syntymäpäiväänsä juhlijan yksilön henkilökohtaista kykyä ymmärtää, mistä syntymäpäivässä on kyse. Toisaalta taas kasteen kollektiivinen muistaminen konfirmaatiossa tuskin rajoittaa konfirmoitavien nuorten mahdollisuuksia sisäistää kasteen henkilökohtaista merkitystä. Jos näin olisi, seurakunnan kokoontumiset olisivat ylipäättään rajoite uskon henkilökohtaiselle sisäistämislle.

On siis mahdollista, että kun konfirmaation teologiaan lisätään jonkin muun tieteenalan näkökulma, se tapahtuu teologisen aspektin kustannuksella. Lisäksi on havaittavissa, että konfirmaation tulkinta riippuu paljolti siitä, millaisesta näkökulmasta sitä tarkastellaan. Erilaiset näkökulmat selittävät osaltaan konfirmaatiokäsitysten moninaisuuden. Konfirmaation teologiaa tuskin kuitenkaan kyetään esittelemään luotettavasti muuten kuin teologisen näkökulman avulla. Tätä voidaan perustella luterilaisen konfirmaatiotutkimuksen historialla.

²⁴ Starck & Scholz 1998, 299.

²⁵ Starck & Scholz 1998, 300.

²⁶ Esim. Heubach 1963, 56–57; Frör 1959b, 89; Sturm 1962, 149–150; Eek (2011, 90–94) toteaa konfirmaation olevan kasteen ajankohtaistamista (dopaktualisering), sillä siinä muistetaan kasteen armoa ja kasteeseen liittyvää kutsua.

Konfirmaation ongelmallisuus johti kansainväliseen tutkimukseen

Konfirmaatio oli koettu ongelmaksi 1800-luvulta lähtien luterilaisten kirkkojen keskuudessa, mutta sen problemaattisuudesta keskusteltiin myös muissa kirkkokunnissa. Erityisesti saksalaisessa kirkollisessa keskustelussa tästä ongelmasta oli käytetty nimitystä ”konfirmaation hätätila” (*Konfirmationsnot*), sillä konfirmaation katsottiin luoneen eräänlaisen kriisin kirkkojen toimintaan.²⁷ Konfirmaation ongelmallisuuden tulkittiin johtuneen siitä, että se oli koettu epäajanmukaiseksi lähinnä teologisessa ja psykologisessa merkityksessä.²⁸

Kun luterilaiset kirkot ilmaisivat huolensa tästä asiaintilasta *Luterilaisen maailmanliiton* (LML) yleiskokouksessa vuonna 1957 Minneapoliksessa, USA:ssa, tämä luterilaisten kirkkojen kattojärjestö käynnisti ensimmäisen konfirmaatiotutkimusprojektinsa (1957–1963).²⁹ Projektin tutkijat asettivat tavoitteekseen yhtenäisen konfirmaatiokäsityksen luomisen luterilaisille kirkkoille, mutta katsoivat, että se ei edellytä konfirmaatiokäytäntöjen yhdenmukaistamista. He eivät kuitenkaan saavuttaneet tätä tavoitetta. Varsinkin historiantutkimuksen katsottiin olevan riittämätön konfirmaation teologisessa määrittelyssä. Ongelmana pidettiin etenkin sitä, että projektista oli puuttunut tarvittava systemaattisteologinen asiantuntemus. Projektin tutkimusraportissa (1963) tähdennetään systemaattisen teologian ratkaisevaa merkitystä myös jatkotyöskentelyä ajatellen.³⁰

Konfirmaation ongelma aiheeseen liittyvien aiempien tutkimusteni valossa

Väitöstutkimukseni aihepiiri sivuaa osittain kolmea julkaisuani, joista kaksi on *Teologisessa Aikakauskirjassa* (2007, 2016) ja keskimmäinen *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirjassa* (2013).³¹ Kunkin artikkelin aiheet ovat erillisiä. Niille on yhteistä se, että ne valaisevat sellaisia konfirmaation teologisia ongelmia, jotka juontuvat LML:n ensimmäisestä konfirmaatiotutkimusprojektista.

Olen näissä tutkimuksissani ensiksi käsitellyt konfirmaation ja ehtoolliselle kelpoistamisen, *admission* yhteyttä. Konfirmaatio on irrotettu admissiosta. Tätä perustellaan sillä, että konfirmaatio ei luo ehtoolliskelpoisuutta vaan kaste.

²⁷ Heubach 1963, 17–18; Rendtorff 1928, 7–10; Doerne 1936, 2; Maurer 1940, 43; Kansanaho 1956, 241; Maurer 1959, 9; Hauschildt 1959, 43, 47, 54–55, 63–64; Frör 1962b, 140; Kretschmar 1962, 13; Sturm 1962, 143; Bäumlner & Luther 1982, 17; Wekel 1988, 24, 158; Repo 2002, 47–48; Heinilä 2007, 25.

²⁸ Kansanaho 1956, 241–249; RSC 1986, 19; Hiltunen 1998a, 35 ja nootti 51, 36–37; Repo 2002, 47–48; Heinilä 2007, 25; Johnson 2007, 409–411.

²⁹ Hareide 1963b, 16; Hiltunen 1998a, 61–62; Repo 2002, 48; Heinilä 2007, 24–26.

³⁰ Frör 1959a, V–VI. Vrt. Frör 1962a, 7, 10–11; Sturm 1962, 146–147; Hareide 1963a, 9–10; RSC 1986, 1; Repo 2002, 48.

³¹ ”Lutherin konfirmaatio ja luterilaisen ehtoollisadmission perusteet” (TA 112, 24–45); ”Luterilaisen konfirmaation tulkintaongelmat Luterilaisen maailmanliiton konfirmaatiotutkimusohjelmassa 1957–1963” (*Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja* 2013, 53–73); ”Hessenin konfirmaatio (1539) ja sen liturgianhistoriallinen alkuperä” (TA 121, 416–430).

Peilasin tätä LML:n ensimmäisestä tutkimusprojektista periytynyttä yleisluterilaista admissiokäsitystä Lutherin admissio- ja kastekäsityksiin ja totesin, että Lutherin ajattelussa kaste ei riitä ehtoollisadmission perustaksi, vaan siihen liittyy myös kasteopetus.³² Päädyin siihen, että luterilaisessa tulkinnassa ehtoolliskelpoisuutta ei luo yksin kaste vaan kasteen lisäksi myös kasteopetus. Sen vuoksi Lutherin tuella voidaan päätellä, että ehtoolliskelpoisuuden edellytyksenä on kasteen lisäksi kasteopetus ja siihen liittyvä oppimisen arviointi.³³

Olen kiinnittänyt huomiota toiseksi siihen, että konfirmaatiosiunauksen teologisesta sisällöstä kyseisen LML:n tutkimusprojektin asiantuntijoilla ei ollut yhtenäistä näkemystä. Yhteinen käsitys siitä kuitenkin lopulta löytyi. Tutkijat olivat tulkinneet konfirmaatiosiunauksen sekä siihen liitetyn imposition rukoukseksi. Tarkempi analyysi kuitenkin osoittaa, että se ei ollut heille vain rukousta vaan myös Jumalan sanaa, joka välittää konfirmoitavalle nuorelle lahjan. Konfirmaatiosiunaus oli projektissa rinnastettu sanaan ja rukoukseen. Lutheriin tukeutuen asetan tämän tulkinnan epäilyksenalaiseksi, koska reformaattori oli tehnyt eron sanan ja rukouksen välillä eikä ollut sekoittanut niitä toisiinsa.³⁴ Lisäksi viitataan siihen, että Lutherille konfirmaatioimpositio oli todennäköisesti merkinnyt rukousta, sillä niissä kirkkojärjestyksissä, joissa oli Lutherin signeeraus, konfirmaatorukous ei ollut sanaa ja rukousta vaan ainoastaan rukousta. Epäilen, että juuri tässä tulkinnassaan LML:n tutkijat olivat sekoittaneet Lutherin ajattelun Bucerin ajatteluun, sillä konfirmaatiosiunaus lahjoittavana komponenttina on tunnusomaisempaa viimeksi mainitulle.³⁵

Kolmanneksi olen havainnut, että LML:n ensimmäisessä tutkimusprojektissa Bucerin konfirmaatiota oli pidetty Lutherin ja Erasmuksen ajattelun ”täydellisenä synteessä” (Maurer). Sen imposition eleen ja ehtoollisyhteyden katsottiin olevan lainaa Lutherilta. LML:n kyseisessä tutkimustutkimusprojektissa esitettiin myös toisenlainen näkemys asiasta. Sen mukaan Bucer oli lainannut konfirmaatioonsa vaikutteita monilta eri tahoilta ja koostanut sen niistä varsin itsenäisesti. (Frör).³⁶

Koska vielä nykyisinkin Bucerin konfirmaation alkuperästä puuttuu yksimielisyys, päätin tutkia asiaa lähemmin. Päädyin siihen tulokseen, että Bucer oli todennäköisesti lainannut erään yksittäisen böömiläisen tunnustuskirjan konfirmaatiota ja käyttänyt sitä mallitekstinä oman konfirmaatioformaattinsa kehittämisessä. Tuon tunnustuskirjan erityispiirteeksi tulkitaan zwingliläinen aksentti. Bucerille se itse asiassa olisi sopinut varsin hyvin, koska hänen kastekäsitykselleen katsotaan olevan ominaista riippuvuus Zwinglin kastekäsityksestä. Päätelin, että Bucerin ensimmäisissä konfirmaatioissa (1539) näkyy yhteys reformoituun kasteoppiin. Bucerin ja Lutherin kastekäsitysten erojen voidaan siis katsoa selittävän myös heidän konfirmaatiokäsitystensä eroja.³⁷

³² Heinilä 2007, 36–40.

³³ Heinilä 2007, 40–42.

³⁴ Heinilä 2013, 64–65.

³⁵ Heinilä 2013, 63–67.

³⁶ Maurer 1959, 28–31; Frör 1962a, 9; Heinilä 2013, 57–58.

³⁷ Heinilä 2016, 416–417, 424–425.

Yhteenvedon totean, että LML:n ensimmäisessä konfirmaatiotutkimusprojektissa näkyy vielä vanhemman konfirmaatiotutkimuksen painolasti, jossa tulkinnat Lutherin ja Bucerin konfirmaatiokäsityksistä eivät ole täysin selkeyntyneet. Se näkyy yhtäältä siinä, että Lutherin ehtoollistutkimintoa oli aluksi kutsuttu konfirmaatioksi ja toisaalta siinä, että Bucerin oli tulkittu kuuluneen ”luterilaisen kirkon isiin”.³⁸ Lisäksi Lutherin osuutta luterilaisen konfirmaation kehityksessä oli pidetty itsestään selvänä, kunnes tämä käsitys murtui projektin aikana. Koska vanhaa käsitystä ei projektin loppuraportissa (1963) kuitenkaan selkeästi oikaista, Lutherin vaikutus luterilaisen konfirmaation syntyyn ja kehitykseen voi yhä leimata luterilaisen konfirmaation tulkintaa. Luterilaista konfirmaatiokäsitystä pyrittiin kyseisessä projektissa lisäksi perustelemaan Lutherilla, vaikka siinä itse asiassa tukeuduttiin kuitenkin enemmän Bucerin kuin Lutherin ajatteluun.³⁹

Aiempien tutkimusteni avulla voidaan päätellä, että konfirmaation monitulkintaisuus ja teologinen epäselvyys ovat osittain tutkimushistoriassa tehtyjen virhepäätelmien seurausta. Nämä ovat puolestaan voineet luoda sellaisen vaikutelman, että luterilaisesta konfirmaatiosta on mahdotonta tehdä yleispäteviä teologisia päätelmiä. Tämä vaikutelma voi kuitenkin olla tutkimusongelmista johtuva kuvitelma, illuusio. Jos tämä päättely pitää paikkaansa, ei ole poissuljettua, että konfirmaatiosta olisi mahdollista tehdä myös perusteltu teologinen määritelmä.⁴⁰

1.2 Tutkimustehtävä ja -käsitteet

Tutkimustehtävä

Konfirmaatio-termi palautuu latinankieliseen verbiin *confirmare* ja merkitsee vahvistamista.⁴¹ Tämän tutkimuksen tehtävänä on tarkastella konfirmaatiota ja sen keskeistä sisältöä vahvistamisen näkökulmasta. Tästä näkökulmasta konfirmaatiota ei ole aikaisemmin tutkittu. Vahvistamisen etymologinen yleismerkitys on moniulotteinen. Se voi tarkoittaa asiayhteydestä riippuen muun muassa 1) ”tehdä vahvemmaksi, antaa voimaa”, 2) ”nostaa signaalin tasoa” (ääntä vahvistettaessa), 3) ”saattaa sopimus voimaan”, 4) ”osoittaa todeksi” ja 5) ”korostaa”.⁴² Konfirmaation voidaan ajatella vahvistavan usealla eri tavalla. Voidaan puhua muun muassa uskon tai kastetun vahvistamisesta (kohta 1) sekä toimitetun kasteen tai

³⁸ Sturm 1962, 144–146; Heinilä 2007, 28–29. ”Die Reformation ist nicht Luther allein. Nicht alles muß von Luther inauguriert sein. Bucer war führend an der reformatorischen Neuinterpretation und Neufüllung der überkommenen mittelalterlichen Konfirmationstradition beteiligt.” (Kretschmar.) Sturm 1962, 146. Vrt. Heinilä 2016, 423.

³⁹ Heinilä 2007, 41; Heinilä 2013, 55–59, 66–67, 73. Esim. Hammannin (1989, 245) mukaan Hessenin konfirmaatio oli luterilaisten ja erasmiaanisten elementtien synteesi, johon Bucer oli antanut oman leimansa.

⁴⁰ Viitataan tässä LML:n toisen konfirmaatiotutkimusprojektin päätelmiin (1986). Vaikka projektin loppuraportin mukaan yleisluterilaista määritelmää konfirmaatiosta on mahdotonta saavuttaa, kukin kirkko voi silti sopia omista lähtökohdistaan yhteisen ja teologisesti perustellun määritelmän konfirmaatiosta. Ks. RSC 1986, 18–19, 29, 32.

⁴¹ White 2001, 212; Repo 2002, 32 nootti 94; Lempiäinen 2004, 98; Repo 2005, 41.

⁴² *Vahvistaa* <<https://fi.wiktionary.org/wiki/vahvistaa>> (viitattu 1.7.2019).

seurakunnan jäsenyyden ja seurakuntayhteyden vahvistamisesta (kohta 3). Historiassa on esiintynyt myös tulkintoja, jossa konfirmoitavilta on odotettu uskonnollisen kääntymyksensä tai kasteessa annettujen lupauksen vahvistamista konfirmaatiossa (kohta 4 tai 5).⁴³

Tämän tutkimuksen tehtävänä on tarkastella vahvistamisen ulottuvuuksia konfirmaatiossa. Miten vahvistamisen tulkitaan konfirmaatiossa toteutuvan? Mitä konfirmaatio vahvistaa ja mikä konfirmaatiossa on vahvistamisen subjekti?⁴⁴ Tavoitteena on vahvistamisen käsitteen avulla selvittää luterilaisen konfirmaatioteologian perusteita sekä tuoda virikkeitä keskusteluun luterilaisen konfirmaatiokäsityksen olemuksesta ja kehittämisestä. Tutkittava ajanjakso on 1500-luvun reformaation aikakaudelta 2000-luvun alkuun asti. Seuraavat painopisteet tukevat tutkimustehtävää:

1. Mitä tulkintoja konfirmaatiosta on ylipäätään tehty?
2. Millaisia näkökulmia vahvistamisesta ja konfirmaatiosta vahvistamisena on esiintynyt?
3. Miten vahvistamisen teologinen motiivi näkyy eri konfirmaatiokäytännöissä ja -käsityksissä?

Pyrin tutkimuksessani vastaamaan seuraaviin mainituista kolmesta painopisteestä nouseviin kysymyksiin. Miten konfirmaatiokäytännöt ja vahvistaminen ymmärrettiin reformaatiossa ja miten konfirmaatiota on tulkittu sen jälkeen eri aikoina luterilaisessa viitekehyksessä? Keskeiseksi kysymykseksi nousee se, mikä on konfirmaation ja vahvistamisen suhde. Ovatko konfirmaatio ja vahvistaminen olleet sisällöltään identtisiä vai ovatko ne olleet erillisiä asioita? Viitataan vahvistamisella kokonaisuudessaan konfirmaatiotoimitukseen vai johonkin sen monista elementeistä? Liitetäänkö vahvistamisen teologinen motiivi yksinomaan konfirmaatioon vai myös muihin kirkollisiin toimituksiin? Miten vahvistaminen näkyy konfirmaatiotoimituksissa ja konfirmaatiotutkimuksessa? Miten termit ”konfirmaatio” ja ”vahvistaminen” liittyvät rippikouluun?

Tutkimuksen erityispainopisteinä ovat yhtäältä eräiden reformaattorien konfirmaatiokäsitykset sekä 1500-luvulla reformatorisesti muokatut konfirmaatiojärjestykset. Toisaalta painotan LML:n tutkimusprojekteihin osallistuneiden asiantuntijoiden tutkimustuloksia ja päätelmiä sekä SELK:n 1800–2000-lukujen kirkkokäsikirjojen konfirmaatiojärjestyksiä. Tutkin myös sellaisia SELK:n dokumentteja, jotka sivuavat rippikoulua ja konfirmaatiota. Niitä ovat muun muassa katekismukset, kirkkolait ja -järjestykset sekä rippikoulukirjat. Peilaan lopuksi tutkimuksessani esiin nousevia kysymyksiä SELK:n konfirmaatiokaavoihin sekä rippikoulusuunnitelmiin.⁴⁵

⁴³ Esim. Kansanaho 1956, 61; Kansanaho 1962, 88–89; Repo 2002, 44; Jolkkonen 2004b, 28; Pruuki 2010, 50.

⁴⁴ ”Mitä tarkoittaa, jos joku kertoo tulleen konfirmoiduksi. Tai jos joku sanoo: ”Nuorisopastori konfirmoi meidän Villen.” Mihin subjekti konfirmaatiossa rinnastetaan, kuka vahvistaa, ketä tai mitä? Voidaanko luterilaisen konfirmaation merkitys johtaa verbistä *confirmare* eli vahvistaa?” (Repo 2005, 41.)

⁴⁵ Näistä tarkemmin luvussa 1.4. Tutkimuksessa käytetyt lähteet ja kirjallisuus.

Tutkimuskäsitteet

Tutkimuskäsitteiden esittelyssä on syytä tarkastella konfirmaatiota sen kirkollisessa kontekstissa. Koska kasuaalit ovat *kirkollisia toimituksia*, on kysyttävä, miten kirkko itse tulkitsee ne. SELK:n kasuaaliteologiassa viitataan siihen, että kasuaalit ovat siirtymäriittejä, mutta niitä painotetaan ennen muuta jumalanpalveluksina.⁴⁶

Niiden kehittäminen jumalanpalveluksiksi alkoi jo vuoden 1984 käsikirjauudistuksesta lähtien, mutta erityisesti 1980-luvun jälkipuoliskolla käynnistyneen jumalanpalvelusuudistuksen seurauksena. Maarit Hytönen tähdentää, että käsikirjakomitean välimietinnössä *Jumalan kansan juhla* (1992) yhtenä periaatteena oli kasuaalien ja jumalanpalveluksen välisen yhteyden kehittäminen.⁴⁷ Käsikirjauudistuksen tuli vahvistaa kirkollisten toimitusten jumalanpalvelusluonnetta. Tämä tulkittiin niin, että kasuaalien kaavoja oli uudistettava sanajumalanpalveluksen rakenteen mukaisiksi. Myös virren asemaa ja musiikin jumalanpalvelusluonnetta haluttiin vahvistaa.⁴⁸

Se merkitsi myös mahdollisuutta liittää tärkeimmät kirkolliset toimitukset jumalanpalveluksen yhteyteen tai viettää niitä erityisjumalanpalveluksina. Konfirmaation uudistamisessa tavoitteena oli tutkia erillisen jumalanpalveluskaavan valmistamista.⁴⁹ *Kirkollisten toimitusten kirjan perusteluissa* (2001) ei Hytösen mukaan juuri puhuta kirkollisten toimitusten teologiasta, vaan siinä viitataan jumalanpalveluksen teologiaan. Sen nähdään koskevan myös kirkollisia toimituksia.⁵⁰

Kasuaalit ja konfirmaatio ovat saaneet myös muiden luterilaisten kirkkojen liturgisissa uudistuksissa jumalanpalvelusluonteen. Vuoden 1984 käsikirjasta lähtien konfirmaatio on ollut liturginen toimitus ehtoollisjumalanpalveluksen eli *messun* kontekstissa.⁵¹ Siksi siihen liittyviä käsitteitä on syytä tarkastella jumalanpalveluksen teologian näkökulmasta.⁵² Liityn seuraavassa pääosin Hytösen tutkimukseen *Kirkollisten toimitusten kirjan* (2003) valmisteluvaiheiden teologisista linjauksista.⁵³

⁴⁶ KTO 2005, 12–13. Vrt. KTO 2005, 8–11, 17–20, 22.

⁴⁷ Kkvm 1992, 124–125; Miettinen 1998, 189–190; Hytönen 2005, 17–23, 32–33, 62–63, 166–167. Kirkollisten toimitusten käsikirjauudistus käynnistyi vuonna 1997. Uusi *Kirkollisten toimitusten kirja* otettiin käyttöön vuonna 2004. Ks. Kkpk 2/2003, 55§, 53; Hytönen 2005, 21–22.

⁴⁸ Hytönen 2005, 63.

⁴⁹ Kkvm 1992, 125; *Kirkollisten toimitusten kirjan perustelut* (KtkP) 2001, 1, 7–9; Vahtola 2001, 62–63; Hytönen 2005, 21–24, 62–64, 166–167. Ks. SELK 2000–2003, 104–107.

⁵⁰ Hytönen 2005, 63–64.

⁵¹ KTK 1984, 30, 37; KTK 2003, 81, 93–97, 107, 113–117; Miettinen 1998, 189–190; Vahtola 2001, 62–66. Jarkko Seppälä (1988, 214–215) havaitsee luterilaisissa kirkoissa selvän tendenssin, jossa konfirmaatio erillisenä toimituksena korvautuu konfirmaatiojumalanpalveluksella. Ks. Lempiäinen 2004, 131–133; Hytönen 2005, 62–64, 121; Kansainvälisestä kasuaaliteologian trendistä ks. esim. Dienst 1995, 925–933. Kathrin Fenner (2015, 121) toteaa: ”Konstitutiv für das Verständnis von Kasualien sind das Kasualgespräch, der Gottesdienst und die Predigt. – Sie (Kasualien) stellen Begegnungsstätten Gottes dar und sind insofern vor allem gottesdienstlich zu akzentuieren.”

⁵² Vrt. Kokkonen & Pesonen 2005, 72.

⁵³ Hytönen 2005: *Kirkollisten toimitusten teologia*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 91.

Kirkollisia toimituksia ja jumalanpalveluksia yhdistää Kolminaisuuteen liittyvä periaate, *trinitaarisuus*. Se on keskeinen kasuaaliteologinen painotus.⁵⁴ Trinitaarisuus viittaa jumalanpalveluksessa kolmiyhteisen Jumalan läsnäoloon ja lahjoihin sanassa ja sakramenteissa. Jumala antaa itsensä tueksi ja avuksi ihmiselle jumalanpalveluksessa. Jumalanpalvelus on ”Jumalan pelastavan läsnäolon juhla.” Se on *anamneesia*, Jumalan pelastustekojen muistamista ja niiden nykyistymistä seurakunnan kokoontumisessa. Jumala ja seurakunta kohtaavat toisensa jumalanpalveluksessa vuoropuhelussa, *dialogissa*, jossa Jumala puhuu seurakunnalle sanassa ja sakramenteissa ja jossa seurakunta vastaa Jumalan puhutteluun rukouksessa.⁵⁵

Sakramentit, kaste ja ehtoollinen, tulkitaan Jumalan ”näkyviksi sanoiksi”. Ne ovat toimivan ja puhuvan Jumalan puhetta tekoina. Ne ovat *Jumalan sanaa* näkyviin merkkeihin yhdistyneenä. Jumalan sana tulkitaan *armonvälineeksi*, joka lahjoittaa sen minkä lupaa. Synninpäästön sanoissa synnit saadaan anteeksi. Ehtoollisen asetussanat ja sen jakamisen yhteydessä kuultavat sanat välittävät Kristuksen ruumiin ja veren ehtoollisen aineissa, leivässä ja viinissä. Herran siunaus tuo ihmiselle Jumalan armon ja rauhan.⁵⁶

Jumalanpalvelusteologian keskeiset termit ovat *reaalipreesenssi* ja *partisipaatio*. Reaalipreesenssillä tarkoitetaan Kristuksen todellista läsnäoloa sanassa ja sakramenteissa. Se on todellisuutta sananjulistuksessa, mutta myös ehtoollisessa. Ehtoollisessa on sekä Jumalan suosio anteeksiantamuksena että Jumalan lahja, joka on hän itse ”Kristuksessa läsnäolevana”. Partisipaatio viittaa ehtoollisen lahjaan, joka merkitsee osallisuutta Jumalan olemuksesta. Jumala sitoutuu sananjulistukseen ja sakramenteihin ja antaa niiden välityksellä itsensä ja pelastuksen lahjat.⁵⁷

Käsikirjakomitean kantana oli Hytösen mukaan se, että se mikä on ominaista sakramenteille eli näkyvälle sanalle, on ominaista myös saarnatulle ja laulettulle sanalle, siis jumalanpalveluksessa käytössä olevalle Jumalan sanalle sen kaikissa muodoissaan. Jumalan oma Sana, Kristus, on läsnä Kristus-julistusta palvelevassa, ihmisen puhumassa sanassa. Jumalan sana ja inhimillinen puhe yhdistyvät Hytösen mukaan synninpäästössä, lukukappaleissa, evankeliumissa, saarnassa, virsissä ja lauluissa sekä päätössiunauksessa. Kun ihmiset kuulevat tässä sanassa Kristuksen äänen, Pyhä Henki vaikuttaa heissä uskon, missä ja milloin Jumala näkee hyväksi. Tällainen julistus tulkitaan läsnä olevan, ylösnousseen Kristuksen puheeksi. Käsikirjakomitea painottaa Hytösen mukaan välimietinnössään, että tärkeintä ei ole se, mitä ihmiset toivovat jumalanpalvelukselta, vaan mitä Jumala sen välityksellä tahtoo antaa ihmisille. Siksi on pitäydettävä siinä, mitä Jumala on Jeesuksen kautta käskennyt ja asettanut. Jeesuksen käskyt toteutuvat jumalanpalveluksessa, jossa evankeliumi julistetaan puhtaasti ja jossa sakramentit jaetaan Kristuksen asetuksen mukaisesti.⁵⁸

⁵⁴ KtkP 2001, 8; Hytönen 2005, 34–36, 60.

⁵⁵ WA 49, 588:15–18; KTO 2005, 10; Hytönen 2005, 34–36, 38, 60–61.

⁵⁶ Hytönen 2005, 38.

⁵⁷ Hytönen 2005, 39–40.

⁵⁸ Hytönen 2005, 44–45.

Jumalan puhutteluun ja lahjoihin jumalanpalvelusta viettävä seurakunta vastaa rukouksella. Jumalanpalvelus on seurakunnan rukousta, jossa se tunnustaa Jumalan Luojaaksi ja Herraksi ja kiittää Jumalaa maallisista ja hengellisistä lahjoista. Seurakunta tunnustaa kaiken luodun kuuluvan Jumalalle ja on valmis käyttämään sitä hänen tarkoittamallaan tavalla.⁵⁹

Rukous tulkitaan eräänlaiseksi uhriksi, joka osoitetaan Jumalalle ja jonka Jumalan käsitetään ottavan vastaan vain, jos seurakunta uskoo häneen. Seurakunnan ”rukousuhri” toteutuu jumalanpalveluksen synnintunnustuksessa, uskontunnustuksessa, rukouksissa, ylistyksessä ja virsilaulussa.⁶⁰ *Kirkollisten toimitusten oppaan (KTO 2005)* mukaan rukous toteutuu kasuaaleissa jumalanpalveluksesta tutulla tavalla, päivän rukousta vastaavassa *kollehtarukouksessa*. Siinä toimituksen keskeinen sisältö ilmaistaan pyyntörukouksen muodossa.⁶¹

Rukous alkaa Jumalan tekojen muistamisesta (anamneesi) ja johtaa hänen lahjojensa pyytämiseen (epikleesi). Tämä järjestys ilmaisee, että rukous – kuten kaikki hengellinen elämä – perustuu siihen, mitä Jumala on tehnyt ja luvannut. Ihminen voi turvautua rukouksessa omien ansioidensa sijasta Jumalan tekoihin ja vedota niihin. (*KTO 2005*).⁶²

Yhteinen esirukous on rukousta toisten ihmisten puolesta. Se liittyy ihmisten elämäntilanteeseen ja heidän tulevaisuuteensa. Kristuksen todellinen läsnäolo (reaalipreesenssi) ja hänen olemisensä kristityssä (partisipaatio) on lähtökohta Kristuksen työlle ihmisessä ja ihmisen suhteelle lähimmäisiinsä. Kristuksen läsnäolo ja vaikutus ihmisessä saa aikaan rakkautta, jossa hän asettuu lähimmäisen asemaan. Jumalanpalvelus johtaa palvelemaan rakkauteen lähimmäisiä kohtaan. Liturgialla on siten yhteys diakoniaan. Näin esirukouksessa on *kontekstuaalisuuden*, diakonian ja sielunhoidon ulottuvuus.⁶³

Kontekstuaalisuus on ihmisten elämäntilanteen huomioon ottamista. *Kirkollisten toimitusten kirjan perusteluissa* (2001) painotetaan sitä, että perinteisissä kasuaaleissa kontekstuaalisuudella on yhteys luomisen teologiaan. Luomisen teologia johtaa ottamaan huomioon koko ihmisen ja sen kontekstin, jossa hän elää. Näkökulma laajenee yksilöllisestä toimintamallista yhteisölliseen. Siihen liittyy pastoraalinen ulottuvuus, jossa kasuaaleja ei tarkastella vain kirkon vaan myös sen jäsenten kannalta. Elämän käännekohdissa ihminen luotuna olentona etsii yhteyttä Jumalaan, kuten perinteisissä kasuaaleissa. Hän myös tuntee kiitollisuutta elämän lahjoista ja haluaa jättää elämänsä Jumalan siunauksen varaan, kuten siunaustoimituksissa ja rukoushetkissä. Kasuaalien katsotaan vahvistavan ihmisen suhdetta kolmiyhteiseen Jumalaan ja ruokkivan hänen uskoaan.⁶⁴

Konfirmaatiota uudistettaessa piispainkokous huomioi kasuaalien jumalanpalvelusluonteen vahvistumisen ja sen, että konfirmaatioehdotuksella oli selkeä yhteys seurakunnan yhteiseen

⁵⁹ Hytönen 2005, 45.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ KTO 2005, 27.

⁶² KTO 2005, 26.

⁶³ Hytönen 2005, 45–46.

⁶⁴ KkvM 1992, 55–56; KtkP 2001, 8–9; Hytönen 2005, 46, 60–61.

jumalanpalvelukseen. Konfirmaatio liittyy sisällöllisesti *kasteeseen*.⁶⁵ SELK ei kuitenkaan painota konfirmaatiota kasteen muistamisena.⁶⁶ Konfirmaatio voidaan silti tulkita kasteen muistamiseksi ja sen ”tiivistykseksi”, kuten LML:n tutkijat ovat todenneet. Tämä painotus ei ole erityisesti luomisen teologiaan liittyvä vaan pikemminkin pelastusopillinen eli *soteriologinen* korostus. Kasteen muistamisella ei näet viitata kastetapahtuman muistamiseen vaan kasteen sisällön muistamiseen. Kyse on jumalanpalvelusteologisen käsitteen, anamneesin muunnelmasta, *kasteanamneesista*, jossa kastetta muistetaan Jumalan pelastustekona ja jossa kaste nykyistyy yhteisöllisessä konfirmaatiomessussa.⁶⁷

Siihen liittyy kasteopetusprosessi, rippikoulu. Konfirmaatio voidaankin tulkita varsin yksiselitteisesti kirkolliseksi ja liturgiseksi toimitukseksi, joka toimitetaan edeltävän kasteopetusprosessin jälkeen ja kyseisen prosessin päätökseksi. SELK:n konfirmaatio (2003) on *konfirmaatiomessun* osa ja toimitetaan sen keskellä.⁶⁸

Perinnäinen luterilaisen konfirmaation liturginen rakenne on koostunut kristinopin kyselystä (kuulustelu) sekä tunnustuksesta ja rukouksesta. Modernin konfirmaatiotoimituksen keskeisimmät elementit ovat uskontunnustus, siunaus ja esirukous.⁶⁹ Kristinopinkysely on siis siirretty rippikoulun kehyksiin ja muunnettu ajanmukaiseksi oppimisen arvioinniksi.⁷⁰ Konfirmaatiota on luterilaisessa liturgisessa perinteessä pidetty ensiehtoolliselle valmistavana toimituksena ja oikeutuksena ehtoolliselle eli *admissiona*. Sittenkin kaste on valikoitunut konfirmaation sijasta admission ratkaisevimaksi perusteeksi. Sen seurauksena lapsilla ja rippikoululaisilla on lupa käydä ehtoollisella tietyin ehdoin. Konfirmaatio on kuitenkin Suomessa toistaiseksi säilynyt itsenäisen ehtoollisella käynnin ehtona.⁷¹

Konfirmaatio siis tuo eräitä kirkollisia oikeuksia. Itsenäisen ehtoollisella käynnin lisäksi konfirmaatio oikeuttaa kummiksi sekä täysi-ikäisenä ehdokkuuteen seurakunnallisissa vaaleissa.⁷²

Piispainkokouksen mukaan konfirmaatiossa kastettua *vahvistetaan* elämään kristittynä. *Katekeettinen* eli seurakunnan kristilliseen opetukseen liittyvä ulottuvuus konfirmaatiossa ilmenee siinä, että konfirmaatioon voivat osallistua ne, jotka siihen oikeutetaan rippikoulun käymisen perusteella. Seurakunnallisessa merkityksessä konfirmaatiossa *tunnustaudutaan kirkon uskoon* ja saadaan oikeus käydä itsenäisesti ehtoollisella. Rippikoulunsa päättävät

⁶⁵ Pkpk 1/2002, 75–76, 91; Hytönen 2005, 94, Ks. myös Hytönen 2005, 121–122.

⁶⁶ Vrt. Pkpk 1/2002, 91; KTO 2005, 52; RKS 2017, 16.

⁶⁷ KtkP 2001, 18. ”I dopanamnesen tillber den kristne Gud med blicken på hans beneficia, av vilka han nu lever, och anropar honom med blicken på den officia, som uppstår därur. Denna beständiga doppåminnelse är förutsättningen för att rätt förstå konfirmationen som en särskild ”förtätning” av dopanamnesen.” (Heubach 1963, 72.) Ks. myös Heubach 1963, 71–74. Vrt. Peura 1996, 213–215; Starck & Scholz 1998, 299; Kettunen 2013, 173–175.

⁶⁸ KTO 2005, 53; Jolkkonen 2004b, 24; Lempiäinen 2004, 131–133, 149.

⁶⁹ Kansanaho 1956, 52, 265; Lempiäinen 1981, 76; Komulainen 2001, 8; Lempiäinen 2004, 130. Vrt. KTK 2003, 93–97.

⁷⁰ Lempiäinen 1981, 76; Lempiäinen 2004, 138–139; Pruuki 2010, 50.

⁷¹ KTK 2003, 81; KJ 1993, 3:5, 7; Kenntner 1980, 83–86; Komulainen 2001, 8; Repo 2002, 49–50. Kastetta ehtoollisella käynnin perusteena ovat tähdentäneet mm. Kurt Frör ja Helge Nyman. Ks. Frör 1962b, 134; Nyman 1962, 103–107; Sturm 1962, 158.

⁷² RKS 2017, 16; KL 1993, 23:2; KJ 2018, 3:7, 3:11, 3:21.

nuoret *siunataan* konfirmaatiossa. Siunaamisessa voi olla mukana kummeja ja muita avustajia. Myös seurakunta voi osallistua nuorten siunaamiseen laulamalla siunauksen aikana virttä 236. Piispainkokous piti perusteltuna, että *konfirmaatiosuunaus* toimitetaan jokaiselle konfirmoitavalle nimeltä mainiten ja että siinä käytetään *kätten päälle panemisen* elettä.⁷³ Kätten päälle panemisesta siunauksen symbolina käytän tässä tutkimuksessa termiä *impositio*. Siunaaminen lähenee rukousta, sillä siinä pyydetään Jumalan siunauksen toteutumista. Nuoria muistetaan konfirmaatiossa myös erikseen konfirmaatiomessun *esirukouksessa*.⁷⁴

Kasuaaliteologiassa korostetaan yhteisöllisyyttä.⁷⁵ Piispainkokouksen mukaan rippikoulu vastaa muiden kasuaalien edellä käytäviä toimituskeskusteluja ja valmistaa nuoria ”pyhään toimitukseen.” Jumalanpalvelusuudistuksen mukaisesti konfirmaatiomessu tulisi valmistella yhdessä rippikoululaisten kanssa. Kun vanhemmat ja kummit otetaan mukaan konfirmaatiomessun valmisteluun, kasteopetus saa entistä yhteisöllisemmän sisällön.⁷⁶

1.3 Tutkimusmenetelmät

Väitöskirjani aiheena oleva konfirmaatio ja siihen liittyvä tutkimus kuuluvat kiistatta käytännöllisen teologian alaan. Käytännöllinen teologia tutkii nimensä mukaisesti käytäntöjä, jotka liittyvät kirkon tai kirkkojen toimintaan. Käytännöllisen teologian alatieteinä ovat nykyisin sosiaalitieteet ja ihmistieteet, kuten antropologia, psykologia ja kasvatustiede. Historiatieteet ja systemaattinen teologia ovat harvinaistuneet käytännöllisen teologian metodivalikoimassa.⁷⁷

Wilhelm Gräbin (1999) mukaan uudemmissa käytännöllisen teologian esityksissä, joissa on ollut historiallinen tai systemaattinen näkökulma, on luovuttu normatiivis-dogmaattisesta perustasta sosiaalitieteiden ja kristinuskon historiallisen kehityksen seurauksena. Tutkijat suhtautuvat hänen mukaansa dogmaattisiin premisseihin, normatiivis-deduktiiviseen metodiin sekä dogmaattiseen kirkkokäsitykseen varsin kategorisesti. Gräbin mukaan he katsovat, että ne estävät tarkastelemasta todellisuutta sellaisena kuin se on, ne rajoittavat avoimuutta kokemuksille eivätkä ota huomioon kirkon sosiokulttuurista tilannetta nykyajassa.⁷⁸ Kirkko ei enää edusta kristinuskon koko todellisuutta nykyisessä sosiaalisessa todellisuudessa. Uskonnollisuus ei enää toimi yhtenäiskulttuurissa, mutta kirkon kommunikaatio on uskonnollista yhteiskunnassa.⁷⁹

⁷³ Pkpk 1/2002, 91–92; Hytönen 2005, 94.

⁷⁴ Pkpk 1/2002, 78; Hytönen 2005, 91, 161.

⁷⁵ KTO 2005, 11.

⁷⁶ Pkpk 1/2002, 91; Hytönen 2005, 95.

⁷⁷ Rössler 1994, 241–242, 253–255; Fowler 1999, 291–292, 300–301; Schweitzer 1999, 307, 319; Nipkow 1999, 342–343. Deduktiivisessa päättelyssä edetään johtamalla yleistyksistä yksittäistapausta koskeva johtopäätös. Induktiivisessä päättelyssä lähdetään liikkeelle yksittäisestä havaintojoukosta ja muodostetaan niistä yleistys tai teoria.

⁷⁸ Gräb 1999, 181–183.

⁷⁹ Gräb 1999, 183.

Monet ihmiset eivät enää koe olevansa uskonnollisia tai uskonnollisia kristillisessä merkityksessä. Tämä kirkon muuttunut tilanne nykyajan sosiaalisessa todellisuudessa (form) on Gräbin mukaan otettu huomioon käytännöllisen teologian viime aikaisissa tutkimuksissa.⁸⁰

Gräb itse korostaa aikansa keskustelun osoittavan, että käytännöllisen teologian ytimessä on ymmärrys kirkosta, myös jatkossa. Hänkin torjuu normatiivisen deduktiivisuuden, joka perustuu raamatullis-dogmaattisiin premissihin. Määritelmät kirkosta eivät hänen mukaansa voi olla normatiivisia, vaan ne on tulkittava kuuluvan kristinuskon historiaan. Se saa kysymään, miksi nykyinen kristinuskko poikkeaa kirkon sosiaalisesta todellisuudesta. Tämä vaatii hänen mukaansa vastausta.⁸¹

Tarkasteltaessa kristinuskoon liittyviä uskonnollisia riittejä niiden oletetaan olevan osa tavallista elämää tässä ajassa. Tämä ei kuitenkaan ole mahdollista ilman kirkon kristillisyyttä ja sen päivittämistä (in its fixed form). Se, että yksilöllisen tai yhteisöllisen uskonnollisuuden tulkitaan yhä kuuluvan kristinuskoon, on pelkästään kirkollisen kristillisyyden ja kristillisen itsearvioinnin eli teologian ansiota.⁸²

Vaikka Gräb torjuu kollegoidensa tavoin normatiivis-deduktiiviset menetelmät käytännöllisen teologian tutkimuksessa, hän ei selvästikään asennoidu yhtä kategorisesti historialliseen ja teologiseen näkökulmaan kuin eräät tutkijat aikaisemmin. Hän myöntää ymmärryksen kirkosta olevan käytännöllisen teologian lähtökohtana, ja toteaa siihen liittyen kirkkojen itseymmärryksen nousevan kristinuskon historiasta. Kirkon edustaman kristinuskon Gräb tunnustaa keskeiseksi kristillisten riittien tutkimuksessa. Lisäksi hän huomioi kirkon teologian merkityksen tutkimukselle.⁸³

Katson, että ymmärrys kirkosta edellyttää kristinuskon historian tutkimista, mutta sen lisäksi kirkon itseymmärryksen ja kirkon oman teologian tutkimista, kun kyse on kirkollisista riiteistä, tässä tapauksessa konfirmaatiosta. Kirkolliset toimitukset eivät ole vain sosiaalisia ilmentymiä, vaan niihin liittyy myös kirkon ja kristillisen uskon pitkä historia sekä tästä historiasta nouseva teologia. Siksi sosiaalitieteet tai ihmistieteet tuskin tavoittavat tarvittavassa määrin kirkollisten toimitusten, kuten konfirmaation teologisia merkityksiä. Tätä tukee osaltaan myös Gräbin argumentaatio.⁸⁴

Ranskalaisen tutkijan, Bernard Reymondin mukaan ihmistieteiden soveltamisen merkitys käytännöllisen teologian tutkimuksessa on muuttunut. Postmodernismi sen erilaisissa muodoissaan haastaa hänen mukaansa positivistisen tulkinnan ihmistieteiden ideaalista.⁸⁵

⁸⁰ Gräb 1999, 183–184.

⁸¹ Gräb 1999, 186.

⁸² Ibid.

⁸³ Gräb 1999, 186. Vrt. Gräb 1999, 184–185.

⁸⁴ ”For it is only through an understanding of the church that the ethical and religious plurality of our daily experience can be related to the essence of Christianity, and to what Christianity has stood for from its very beginnings. For the message for which Christianity as a whole stands, is found in ecclesial Christianity and in the self-understanding of the Christian congregations as reflected by the church’s theologians.” (Gräb 1999, 186.)

⁸⁵ Reymond 1999, 172.

Ihmistieteet auttavat käytännöllistä teologiaa fokusoimaan tutkimuskohteen todellisuutta. Niiden lähtökohdat eivät kuitenkaan ota Reymondin mukaan riittävässä määrin huomioon uskonnollista elämää sen eri ilmenemismuodoissaan.⁸⁶

Richard Robert Osmer toteaa, että sosiaalisten kontekstien analysointi jää käytännöllisessä teologiassa riittämättömäksi, koska sen avulla ei hänen mukaansa yksin ole mahdollista vastata niihin sosiaalisiin ja psykologisiin haasteisiin, joiden edessä kirkot ovat. Vain konfirmaation teologiasta käsin on mahdollista arvioida sitä, pitäisikö konfirmaatiota muokata uudelleen vastaamaan nykyajan haasteita ja miten se olisi tehtävä.⁸⁷ Osmer perustelee oman konfirmaatiotutkimuksensa (1996) metodisia valintoja aikansa keskustelulla sosiaalisista käytännöistä (practices). Hän viittaa myös kirkollisiin käytäntöihin todetessaan, että ne ovat sosiaalisen vuorovaikutuksen erityismuotoja. Tällaisia ovat muun muassa jumalanpalvelukset, mutta eivät esimerkiksi sen jälkeiset kirkkokahvit. Jumalanpalveluksissa on hänen mukaansa kylliksi [sisäistä] rikkautta ja syvyyttä muovata niihin osallistuvien ihmisten mielipiteitä ja toimintaa.⁸⁸

Osmer painottaa jumalanpalvelusta pikemminkin hengellisten kuin psykologisten virikkeiden lähteenä. Jumalanpalvelus tuottaa ”sisäisiä hyveitä” (*internal goods*). Osallisuutta niihin ei voi tavoittaa muutoin kuin osallistumalla. Tällaisten käytäntöjen merkitys on siinä, että ne tuottavat sellaisia sisäisiä merkityksiä, jotka tekevät niihin osallistuvien asemasta yhteisöissään ainutlaatuisia.⁸⁹

Osmer viittaa jälleen tutkijoiden väliseen keskusteluun, jossa keskeistä oli ollut riippuvuus kertomuksista, *narratiiveista* (narrative-dependent). Niihin oli liitytty kahdella tavalla. Narratiivit tarjoavat yhtäältä tiedollisen eli kognitiivisen kehyksen niille termeille, joita käytännöt tuottavat ja joita niihin osallistujat tulkitsevat ja sisäistävät. Toisaalta sosiaalisilla käytännöillä on oma historiansa. Jotta voitaisiin ymmärtää niitä merkityksiä, joita ne tuottavat, on välttämätöntä luoda kertomus niiden historiasta.⁹⁰ Osmerin mukaan olennaista on kertoa konfirmaation tarina.

Konfirmaation merkitys on muuttunut aikojen kuluessa ja se heijastelee tähän käytäntöön liittyvien merkitysten muutoksia. Konfirmaatioon liittyvät merkitykset eivät Osmerin mukaan ole syntyneet hetkessä, vaan ne ovat osa paljon pidemmälle ulottuvaa ja laajempaa tulkintojen kokonaisuutta. Vain tähän käytäntöön liittyvässä kertomuksessa voidaan nähdä ne merkitykset, jotka ovat olleet osa sen historiaa.⁹¹

⁸⁶ Reymond 1999, 172.

⁸⁷ Osmer 1996, 26,

⁸⁸ Osmer 1996, 29.

⁸⁹ Osmer lainaa pohdiskelussaan Alasdair MacIntyren argumentaatiota. Ibid. Ks. MacIntyre 2004, 318–319.

⁹⁰ Osmer 1996, 29. Anu Korhonen (2005, 49–53) nimeää kertomuksen narratiiviksi, ja narratiivit kulttuurisia tulkintoja yhdistäväksi ”merkitysketjujen” muodoiksi.

⁹¹ Osmer 1996, 30.

Narratiivi (narrative telling) on itsessään ”konstruktiivinen toimi”, jonka avulla voidaan ”tulkita” myös siitä kertovan käytännön nykyisiä vivahteita. Osmerin mukaan narratiivi on tärkeää erityisesti konfirmaatiota ajatellen, koska siihen liitetään yhä laaja tulkintojen kirjo, joka perustuu sen monimutkaiseen historiaan.⁹²

Osmer siis tähdentää, että käytännöt luovat merkityksiä, joita ei voida ymmärtää vain sosiaalisia tai psykologisia konteksteja kartoittamalla, vaan keskeistä käytäntöjen ymmärtämisessä on niihin liittyvä narratiivi. Käytännöillä on historiansa, jonka avulla on mahdollista ymmärtää nykyisiä käytäntöjä ja niiden merkityksiä. Jotta konfirmaatiota voidaan kehittää vastaamaan nykyajan sosiaalisia ja psykologisia haasteita, tarvitaan Osmerin mukaan konfirmaation teologista pohdintaa.⁹³ Näin historia ja teologia punoutuvat kokonaisuudeksi konfirmaatiotutkimuksen metodiikassa.

Lisäisin Osmerin esitykseen erään olennaisen ulottuvuuden tätä tutkimusta ajatellen. Epäilemättä myös teologialla on historiansa, ja teologisten argumentaatioiden takana on merkityksiä, joita tulee analysoida. Osmerin tuella voidaan näet todeta, että käytäntöihin liittyvien merkitysten (narrative scripts) taustalla olevat tulkinnat eivät aina ole julkituotuja, vaan ne ovat joskus myös artikuloimattomia.⁹⁴ Siksi niitä on tarpeen avata ja sanoittaa.

Historiantutkimus nostaa siis itsessään esiin kysymyksiä konfirmaation teologiasta ja siihen liittyvistä merkityksistä. Kun konfirmaatiotraditioita ja niihin liittyviä kirkkojen itseymmäryksestä nousevia opillisia seikkoja pyritään suhteuttamaan konfirmaatiokäsitteeseen, tarvitaan teologista analyysiä. Se ilmenee tässä tutkimuksessa vahvistamisen käsitteen keskeisyytenä.⁹⁵ Tavoitteenani on yhtäältä kytkeä tutkimusaineistoni eli lähteeni historialliseen ja opilliseen kontekstiin. Toisaalta pyrin analysoimaan lähteitä tutkimuskirjallisuuden avulla, jotta voin vastata esittämiini tutkimuskysymyksiin.

Olen jakanut tämän tutkimukseni kolmeen tutkimukselliseen päälukuun, joista ensimmäinen, järjestyksessä kolmas pääluku, käsittelee 1500-luvulla esiintyneitä tulkintoja konfirmaatiosta. Neljännessä pääluvussa käsitteelen pietismin ja valistuksen konfirmaatiokäsityksiä, konfirmaation kehitystä ja tulkintoja 1600-luvulta lähtien 1900-luvun alkupuoliskolle asti. Esittelen ensin konfirmaation historiaa Saksassa, sitten Ruotsissa ja lopulta Suomessa. Vaikka pietismi on 1600-luvun ja valistus 1700-luvun ilmiö, kotimaisissa konfirmaatiokäytännöissä ja -käsityksissä on havaittavissa pietismin ja valistuksen konfirmaatiokäsityksille tyypillisiä piirteitä vielä 1900-luvulla.⁹⁶ Viidennessä pääluvussa tarkastelen konfirmaatiokäytäntöjen ja -käsitysten kehitystä 1900-luvun jälkipuoliskolta 2000-luvun alkupuolelle sekä lähinnä samaan aikakauteen liittyviä rippikoulua ja konfirmaatiota sivuavia sekä muita SELK:n dokumentteja.

⁹² Osmer 1996, 30.

⁹³ Osmer 1996, 26, 29–30.

⁹⁴ Osmer 1996, 29.

⁹⁵ Sovellan teologiseen analyysiin Ilmari Heinosen (2001, 66) esitystä systemaattisesta analyysistä. Hänen mukaansa systemaattisessa analyysissä pyritään löytämään tutkimuskohteesta ne oleelliset ideat ja käsitteet, joita tutkittavaan ilmiöön tai jonkun henkilön ajatteluun sisältyy, kun ilmiötä tai ajattelua tarkastellaan kokonaisuutena. Tämän kokonaisuuden keskuksessa on jokin perusperiaate, joka hallitsee ja selittää muita ajatusrakennelmaan kuuluvia komponentteja. Systemaattinen analyysi ilmenee Heinosen (ibid.) mukaan historiantutkimuksen metodologiassa juuri struktuurikäsitteen keskeisyytenä.

⁹⁶ Esim. Lempiäinen 2004, 134–137.

Lisäksi esittelen saman aikakauden konfirmaatiotulkintoja. 1950- ja 1960-lukujen vaihteessa esitettyä teoriaa siunauksen teologiasta pyrin syventämään ekskursiona, koska se ei varsinaisesti liity kyseiseen alalukuun (5.6). Lopuksi arvioin tutkimuksessani tekemiäni havaintoja 2000-luvun SELK:n konfirmaatiojärjestyksen ja rippikoulu-uudistusten pohjalta. Tiivistelmän ja tulosten jälkeen on luettelo tässä tutkimuksessa käytetyistä lyhenteistä ja erityissanoista.

1.4 Tutkimuslähteet ja -kirjallisuus

Konfirmaatiosta on tehty tutkimusta jo 1600-luvun lopulta lähtien. Se on ollut leimallisesti historiantutkimusta.⁹⁷ Siksi olisi perusteltua olettaa, että reilun 300:n vuoden tutkimushistorian kuluessa konfirmaatio olisi tutkittu läpikotaisin. Konfirmaatiotutkimuksessa on kuitenkin edelleen avoimia kysymyksiä. Lutherin konfirmaatiokäsitystä ei esimerkiksi ole kyetty määrittämään yksiselitteisesti. Tämä johtuu yhtäältä siitä, että reformaattori jätti julkaisematta konfirmaatiojärjestyksiä. Toisaalta häneltä on jäänyt niukasti lausumia reformatorisin periaattein muokatuista konfirmaatioista ja nekin ovat olleet varsin fragmentaarisia.⁹⁸

Bucerin konfirmaatiokäsitystä on sivuttu monissa tutkimuksissa, mutta kyseisestä aiheesta ei ole julkaistu akateemisia monografioita. Bucerin kastekäsitykseen ei konfirmaatiotutkimuksen historiassa ole juuri viitattu, vaikka se olisi hänen konfirmaatiokäsityksensä hahmottamisen kannalta ollut välttämätöntä.⁹⁹

Melanchtonin ja Chemnitzin sekä esireformatorisen böömiläisen hurskausliikkeen, *Böömin veljien (Unitas fratrum)*, konfirmaatiokäsityksistä ei liioin ole toistaiseksi julkaistu erillisiä tutkimuksia, vaikka niitä onkin sivuttu muutoin konfirmaation, reformaation ja Böömin veljien historiaa käsittelevissä julkaisuissa. Siksi painotan tässä tutkimuksessani reformaattoreiden dokumentteja ja aikalaislähteitä pyrkiessäni selvittämään mainittujen tahojen tulkintoja konfirmaatiosta ja vahvistamisesta. Keskeisimmät 1500-luvun lähteet ovat Lutherin, Melanchtonin, Bucerin ja Chemnitzin kirjallisessa tuotannossa, Böömin veljien tunnustuskirjallisuudessa, yleisesti tuon aikakauden kirkkojärjestyksissä sekä luterilaisen kirkon tunnustuskirjoissa.¹⁰⁰

⁹⁷ Ensimmäinen konfirmaatiota käsittelevä tutkimusmonografia on Trogillus Arnkielin vuonna 1693 ilmestynyt julkaisu *Christliche Konfirmation der Catechumenen*. Esim. Hauschildt 1959, 43–45; Hauschildt 1963, 94–108. Tätä julkaisua en ole onnistunut saamaan käyttööni.

⁹⁸ André 1962, 42.

⁹⁹ Konfirmaatiokäsityksiä ja niiden välisiä eroja on aiemmin tulkittu lähinnä vertailemalla reformaattoreiden kirkkokäsityksiä. Esim. Rendtorff 1928, 32–33; Repo 2002, 42–43.

¹⁰⁰ WA; CR; BDS; Chemnitius; ECT; Sehling; BELK 1956. Amedeo Molnárin toimittama (1979) näköispainos böömiläisistä tunnustuskirjoista 1511–1538: *Bekennnisse der Böhmischen Brüder*, sarjassa *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Materialien und Dokumente*. Reihe 1. Band III.

Suomalaisista konfirmaatiojärjestyksistä olen lainannut vuoden 1859 käsikirjaehdotusta, mutta varsinaisesti tutkimukseni alkaa vasta vuoden 1886 käsikirjan konfirmaatiosta ja jatkuu vuoden 2003 kaavoihin asti.¹⁰¹ Näiden lisäksi lähteisiin kuuluvat muun muassa katekismukset, kirkkolait, kirkkojärjestykset, kirkollisten toimitusten ja jumalanpalveluksen oppaat sekä käsikirjakomitean, piispainkokouksen ja käsikirjavalioikunnan asiakirja-aineistoa. Rippikoulututkimuksen tutkimusaineistoon kuuluvat esimerkiksi kirkon kasvatus- ja rippikoulusuunnitelmat, rippikouluoppaat, rippikoulutyön käsikirjat sekä otos rippikoulun oppimateriaalista.¹⁰²

Lutherin konfirmaatiokäsityksen ja ”vahvistamisen teologian” perusteiden jäljittämiseksi on ollut tarpeen selvittää, mitä hän ajattelee kasteesta, ripistä ja ehtoollisesta. Siksi lainaan tässä tutkimuksessa näihin teemoihin liittyvää tutkimuskirjallisuutta, jota esittelen seuraavassa.

Lorenz Grönvikin väitöskirja on edelleen Lutherin kasteteologian perusteoksia.¹⁰³ Bertil Werkström tekee typologista vertailua Lutherin, [Eduard] Thurneysenin ja [Frank] Buchmanin rippikäsityksistä. Ingemar Öberg esittelee Lutherin rippikäsitystä vuosina 1517–1537 kirkollisen rippikäytännön kannalta.¹⁰⁴

Uudemmassa rippitutkimuksesta todettakoon Kettusen kokonaisesitys, jossa hän tarkastelee ripin asemaa ja käyttöä sielunhoidossa sekä Thomas Böttrichin monografia, joka valaisee rippä luterilaisessa jumalanpalveluksessa ja sivuaa myös Lutherin ajattelua. Bernice Sundkvist tutkii väitöskirjassaan Lutherin käsitystä sananjulistuksen sakramentaalisesta luonteesta. Jari Jolkkosen väitöskirja käsittelee opin ja käytännön yhteyttä Lutherin ehtoollisteologiassa. Pekka Kärkkäisen toimittama kokoomateos on Lutherin teologian yleisesitys. Juhani Forsberg esittelee Jolkkosen tavoin Lutherin rukouskäsitystä. Matti Poutiainen sivuaa Lutherin katekismusten teologiaa.¹⁰⁵

¹⁰¹ KKE 1859; KK 1886; KK 1913, KTK 1963, KTK 1984, KTK 2003. Rajaan tämän tutkimukseni ulkopuolelle Haminan konsistorin vuonna 1808 julkaiseman käsikirjan ja sen konfirmaation niin sanotun Vanhan Suomen seurakunnille, Ruotsin käsikirjan konfirmaatiojärjestyksen vuodelta 1811 sekä sen suomennoksen vuodelta 1817, samoin Ruotsin konfirmaatiokaavaehdotuksen vuodelta 1856, Venäjän luterilaisten kirkkojen käsikirjassa olevan kaavan vuodelta 1832 ja sen suomennoksen vuodelta 1835. Lempiäinen 2004, 125–127. Rajauksen perusteluksi päättelen, että vuoden 1859 käsikirjaehdotuksen ja vuoden 1886 käsikirjan konfirmaatiokaavat olivat ensimmäiset kotimaassa valmistetut kaavat, jotka oli tarkoitettu käyttöön koko kirkossa ja kaikissa seurakunnissa.

¹⁰² KL 1869; *Katekismus* 1948; KKK 1977; *Uskon aapiskirja Opk* 1975 ja *Rpk* 1977; KL 1980; RKS 1980; KL 1986; *Meitä varten* 1988; *Tunnetko tien?* 1988; KL 1993; KJ 1993; *Elämän siiville* 1993; *Kartalla* 1998; *Katekismus* 1999; RKS 2001; RKO I–IV; *Tunnetko tien?* Opk 2002; *Tunnetko tien?* Rpk 2002; *Rippikoulun käsikirja* 2004; JPO 2009; *Rippikoulun pikkujättiläinen* 2010, *Usein ihmettelen* 2012; Ryk 2012; *Usko ja elämä* 2013, *Quo vadis?* 2015; ERopo 2016; RKS 2017; *Ihme* 2018; *Ihme Ohk* 2018; *Riparikirja* 2018.

¹⁰³ Esim. Trigg 2001, 10–11.

¹⁰⁴ Eduard Thurneysen (1888–1974) oli sveitsiläinen teologi ja Frank N.D. Buchman (1978–1961) USA:sta. Edellinen oli saanut vaikutteita barthilaisesta teologiasta, jälkimmäinen oli niin sanotun Oxford-ryhmän perustaja. Myöhemmin liike tunnettiin nimellä ”Moral Re-Armament” (MRA). Liikkeelle yksityisrippi oli keskeisessä merkityksessä. Werkström 1963, XIII–XV, XX–XXII, 161, 163.

¹⁰⁵ Werkström 1963; Öberg 1970; Forsberg 1988; Kettunen 1998; Poutiainen 1998; Sundkvist 2001; Kärkkäinen 2002b; Jolkkonen 2002, 2004a; Böttrich 2008.

Bucerin elämää ja ajattelua valaisevista biografoista olen lainannut Hastings Eellsin ja Martin Greschatin monografioita. Bucerin tutkijat pitävät selvästi kumpaakin teosta yhä varsin perustavina esityksinä.¹⁰⁶ Bucerin elämään ja ajatteluun olen lisäksi tutustunut muutamien artikkeleiden avulla.¹⁰⁷ Christoph Strohmmin artikkeli Bucerin elämän ja ajattelun pääpiirteistä on lajissaan erinomaisen ytimekäs ja tiivis esitys.¹⁰⁸ Bucerin kirjallista tuotantoa leimaa Strohmmin mukaan kolme reformaattorin ajattelulle ominaista piirrettä: käytännöllisepädogmaattinen perussuuntautuneisuus, Pyhän Hengen korostus (spiritualistische Tendenz) ja eettinen painotus (Ausrichtung).¹⁰⁹

W.P. Stephens pyrkii osoittamaan tutkimuksessaan, että Bucerin kokonaisteologiaa leimaa oppi Pyhästä Hengestä. Stephens painottaa, että Bucerille keskeistä oli oppi ennaltavalinnasta eli *predestinaatiosta*, kaksiulotteinen *vanhurskauttamisoppi* (usko ja pyhitys vanhurskauttavat), käsitys lain ja evankeliumin olemuksellisesta yhteenkuuluvuudesta ja jakamattomuudesta sekä varhainen kaksiulotteinen *kasteoppi*, jonka mukaan vesikaste on eri asia kuin Pyhän Hengen kaste.¹¹⁰ Bucerin ajattelun teologinen perusta muistuttaa siis enemmän reformoitua teologiaa kuin Lutherin teologiaa.¹¹¹

Stephensin mukaan Bucerin teologia tosin läheni Lutherin ajattelua 1530-luvun loppupuolelta alkaen, erityisesti kastekäsityksen osalta. Stephens kuitenkin epäilee, että Bucerin kastekäsityksen perusteet säilyivät entisenlaisina sen jälkeenkin, kun uudet tilanteet edellyttivät uusia argumentteja ja uudenlaisia painotuksia.¹¹² Jos Stephens on oikeassa, se merkitsee uutta näkökulmaa konfirmaatiotutkimusta ajatellen. Tutkijat ovat näet toistaiseksi painottaneet vain Bucerin ja Lutherin toisistaan poikkeavia kirkkokäsityksiä ja niiden yhteyttä reformaattoreiden konfirmaatiokäsityksiin,¹¹³ mutta eivät ole vertailleet näiden kokonaisteologiassa esiintyviä eroja eivätkä artikuloineet Bucerin ajattelulle ominaisia reformoidun teologian erityispiirteitä.¹¹⁴

Gerrit Jan van de Poll on englanninkielisessä väitöskirjassaan tutkinut Bucerin liturgista ajattelua ja teologisia painotuksia. Tutkija tarkastelee Bucerin konfirmaatioita muun liturgisen aineiston yhteydessä ja niiden historiallisessa järjestyksessä. van de Pollin mukaan Bucer sai tärkeimmät konfirmaatioteologiset vaikutteensa Erasmus Rotterdamilaiselta, mutta myös

¹⁰⁶ Lugioyo 2010, 7.

¹⁰⁷ Jotkut lainaamani artikkelit (esim. de Kroon 1993; Hazlett 1993; Scheible 1993) on pidetty luentoina eräässä tutkijasympposiumissa (colloque) vuonna 1991 Strassburgissa. Ne sisältyvät Christian Kriegerin ja Marc Lienhardin toimittamaan kaksiosaiseen kokoomateossarjaan *Martin Bucer and sixteenth century Europe: Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991)* (1993). Matthieu Arnold ja Berndt Hamm ovat toimittaneet (2003) kokoomateoksen *Martin Bucer zwischen Luther und Zwingli*. Olen lainannut myös eräitä artikkeleita, kuten Augustjn 2002; Backus 2002; Hazlett 2002. Ne ovat D.F. Wrightin vuonna 1994 toimittamasta kokoomateoksessa *Martin Bucer: Reforming church and community* (2002).

¹⁰⁸ Eells 1931; Greschat 1990; Strohm 2002.

¹⁰⁹ Strohm 2002, 119. Spiritualistinen tendenssi on tässä lähinnä Pyhän Hengen toimintaa korostava piirre. Ks. Strohm 2002, 121–122.

¹¹⁰ Stephens 1970, viii.

¹¹¹ Esim. Hammann 1989, 319.

¹¹² Stephens 1970, 236–237.

¹¹³ Rendtorff 1928, 31–33; Kansanaho 1956, 49; Repo 2002, 42–43.

¹¹⁴ Vrt. Strohm 2002, 132.

Zwingliltä ja Lutherilta. van de Poll valaisee Bucerin konfirmaatioteologian vaikutusta myös Englannin kirkon liturgisessa kehityksessä. Tutkijan mukaan Bucer, joka siis asui Englannissa viimeiset vuotensa, toi *Book of Common Prayerin* (1549) konfirmaatiojärjestykseen luterilaisen korostuksen.¹¹⁵

Mechtild Köhn arvioi väitöskirjaansa pohjautuvassa julkaisussa Bucerin teologiaa *Kölnin reformaatioehdotuksessa* [1543]. Köhn selvittelee Kölnin ehdotuksen konfirmaation alkuperää. Edustaako se Bucerin omaa konfirmaatiokäsitystä vai roomalaiskatolista konfirmaatiokäsitystä? *Kasselin kirkkojärjestyksen* (1539) ja *Kölnin reformaatioehdotuksen* (1543) konfirmaation liturgisia elementtejä vertaamalla tutkija päätelee, että Bucer seuraa siinä varsin uskollisesti *Kasselin konfirmaatiojärjestyksen* konfirmaatiokaavaa. Siten Kölnin konfirmaatio edustaa hänen mukaansa Bucerin omaa teologista ajattelua.¹¹⁶

Uudemmassa Bucerin tutkimuksesta on syytä mainita Amy Nelson Burnettin lukuisat artikkelit, joissa hän perehtyy Bucerin konfirmaatiokäsitykseen tämän kirkkokurikäsityksen avulla. Burnett arvioi artikkeleissaan myös mahdollista kastajien vaikutusta Bucerin konfirmaatiokäsitykseen.¹¹⁷

Bucerin konfirmaatiokäsitys nähdään maailmalla yhä Erasmuksen ja Lutherin ajattelun synteessä, joskin Bucerin katsotaan tuoneen siihen myös oman lisänsä. Tällä kannalla on esimerkiksi Gottfried Hammann, joka väitöskirjaansa pohjautuvassa monografiassa (1989) käsittelee Bucerin ekklesiologisen ajattelun kehittymistä eli oppia seurakunnasta.¹¹⁸

Tulkinnat Bucerin konfirmaatiokäsityksen alkuperästä ovat varioineet siinä määrin, että tutkijoilla ei toistaiseksi ole ollut siitä yksimielisyyttä. Referee-artikkelissani olen tuonut uuden näkökulman tähän kysymykseen ja päätynyt siihen, että Bucer sai pääosan vaikutteista konfirmaatiokäsitykseensä Böömin veljien reformaation aikakaudella tuottamasta saksankielisestä tunnustuskirjasta.¹¹⁹ Tsekkiläisten Böömin veljien historiaa valaisevan tutkimuksen klassikko on Joseph Th. Müllerin kolmeosainen saksankielinen sarja, josta viitataan tässä tutkimuksessa kahteen ensimmäiseen osaan. Uudemmassa tutkimuksesta on mainittava Rudolf Řičanin saksankielinen yleisesitys. Uusinta tutkimusta Böömin veljien historiasta ja teologiasta edustaa Graig D. Atwoodin monografia. Bruce Gordon valaisee monografiassaan muun muassa Böömin veljien yhteyttä sveitsiläiseen reformaatioliikkeeseen.¹²⁰

¹¹⁵ van de Poll 1954, 99–106, 137–138, 158–160. Ks. Greschat 1990, 233–256.

¹¹⁶ Köhn 1966, 137–141.

¹¹⁷ Burnett 1991, 438; Burnett 1994b, 95–97; Burnett 1995, 202, 205–206, 217.

¹¹⁸ Hammann 1989, 245. Vrt. Lempiäinen 2004, 107.

¹¹⁹ Heinilä 2016, 416–417, 422, 424–425.

¹²⁰ Müller 1922; Müller 1931; Řičan 1961; Gordon 2002; Atwood 2009.

Olen pyrkinyt kokoamaan konfirmaatiotutkimukseen liittyvän kirjallisuuden mahdollisimman kattavaksi. Tässä ei kuitenkaan ole mahdollisuutta esitellä kaikkia klassikoiksi muodostuneita julkaisuja.¹²¹ Erkki Kansanahon liturgianhistoriallinen tutkimus konfirmaatiosta, Carl-Gustaf Andrénin väitöskirja konfirmaatiosta keskiajalla ja reformaation kaudella Ruotsissa sekä Bjarne Hareiden tutkimus luterilaisen konfirmaation historiasta 1500-luvun Saksassa ovat perusteoksia erityisesti reformaatiokauden ja sen jälkeisen konfirmaation tutkimuksessa.¹²²

Kansanahon perusteellinen teos konfirmaatiotoimituksen historiasta ja teologiasta kuvaa toimituksen varhaishistoriaa ja suomalaisen konfirmaatiokaavan kehitystä. Kansanaho selostaa myös aiheesta Saksassa ja Pohjoismaissa 1800-luvun puolivälistä lähtien käytyä keskustelua.¹²³ Kansanaho havaitsee konfirmaation kehityksessä painopisteen muutoksen. Siinä subjektiiviset elementit, kuten tunnustus ja lupaukset, ovat jääneet taustalle ja merkittävimmän painoarvon ovat saaneet toimituksen objektiiviset motiivit, kuten esirukous ja siunaus. Sen seurauksena konfirmaatio on kaikkialla maailmassa muuttunut siunaustoimitukseksi.¹²⁴

Andrén tutkii väitöskirjassaan konfirmaation kehitystä Ruotsissa, erityisesti keskiaikaisista lähteistä alkaen Upsalan kokoukseen 1593 asti. Hän liittää esitykseensä myös perusteellisen katsauksen mannermaisesta konfirmaation liturgisesta ja teologisesta kehityksestä mainitulta ajalta ja toteaa sen vaikutuksen konfirmaation kehitykseen Ruotsissa.¹²⁵

Hareide tarkastelee konfirmaation kehitystä reformaatiokaudella Saksassa. Tutkija pyrkii selvittämään erilaiset konfirmaatiokäsitykset ja peilaa niitä tutkimusaiheeseen. Hän esittelee roomalaiskatolisen kirkon ja protestanttisen liikkeen väliset näkemyserot konfirmaatiosta, yhtenäisyyspyrkimykset sekä välirikon, joka käynnistyi 1540-luvulla. Vasta vuosien 1548 ja 1549 niin sanottujen *Interim-neuvottelujen* sekä luterilaisen reformaatioliikkeen sisäisen *adiafora-kiistan* jälkeen konfirmaatio alkoi Hareiden mukaan saada enenevää kannatusta Saksassa. Konfirmaation vastineena pidettyä katekeettista ehtoollistutkintoa ja konfirmaatiota ei enää tulkittu toistensa vastakohdiksi, vaan niiden toimittamiseen liitettiin omantunnonvapauden periaate.¹²⁶

¹²¹ Bachmann 1852; Kliefoth 1856; Höfling I (1846) 1859 ja II (1848) 1859; Caspari 1890; Staaff 1871; Ekdahl 1889; Diehl 1897; Hansen 1911; Rendtorff 1928; Thieme 1931; Doerne 1936, Maurer 1940; Rott 1941; Melin 1950; Dix 1946; Niebergall 1957; Vischer 1958; Repp 1964.

¹²² Kansanaho 1956; Andrén 1957; Hareide 1971. Hareide on julkaissut vuonna 1966 norjankielisen tutkimuksen *Konfirmasjonen i reformasjonstiden. En undersøkelse av den lutherske konfirmasjon i Tyskland 1520–1585*. Olen tukeutunut tässä tutkimuksessani Hareiden samannimiseen saksankieliseen versioon vuodelta 1971, koska se on lähes identtinen käännös norjankielisestä originaalista. Ks. Hareide 1971, kansilehden jälkeinen sivu.

¹²³ Kansanaho 1956, 5–7; Lempiäinen 2004, 129–130.

¹²⁴ Kansanaho 1956, 258–266.

¹²⁵ Andrén 1957, 5, 278–279, 290–291.

¹²⁶ Hareide 1971, 15–16, 298–300. Interim-neuvottelujen ja adiafora-kiistan selitys on tämän tutkimuksen loppuosan luvussa 7.2 Erytyissanasto.

Uudemmassa konfirmaation tutkimuksesta lainaan Richard Robert Osmerin monografiaa. Tutkija valaisee siinä konfirmaation historiaa ja esittelee luterilaista konfirmaatiota sekä episkopaali-, metodisti- ja presbyteerikirkkojen konfirmaatiokäytäntöjä Pohjois-Amerikassa. Hän pohtii myös konfirmaation teologiaa ja käytäntöjä. Osmer arvioi lisäksi käytännöllisen teologian metodologiaa ja sen suhteuttamista konfirmaatiotutkimukseen.¹²⁷

Luterilaisen maailmanliiton (LML) ensimmäinen konfirmaatiotutkimusprojekti (1957–1963) tuotti kaksi seminaarikoostetta sekä projektin yhteenvedon.¹²⁸ LML:n tutkimusprojektin merkitys on ollut kauaskantoinen, sillä se on vaikuttanut perustavalla tavalla luterilaisten kirkkojen konfirmaatioteologiseen pohdintaan ja liturgisiin uudistuksiin.¹²⁹ LML:n tutkimusprojektin puutteena oli kuitenkin se, että se ei kyennyt luomaan yhtenäistä luterilaista konfirmaatioteologiaa, vaikka sen tutkijat olivat sitä tavoitelleet. Projektin tulokset ovat tuoneet uudemman ajan tutkijoiden tietoisuuteen konfirmaation monisäikeisyyden ja vaikeaselkoisuuden. Väitöskirjani valaisee osaltaan myös projektin tuloksissa piileviä ristiriitaisuuksia ja tutkimusteknisiä ongelmia. Viitataan näillä puutteilla esimerkiksi systemaattisen teologian asiantuntemuksen vähäisyyteen sekä historian tutkijoiden tekemiin virhearvioihin kyseisessä projektissa.¹³⁰

LML:n toisen konfirmaatiotutkimusprojektin (1979–1986) loppuraportin (RSC) on toimitannut Riitta Virkkunen. Projektissa kartoitettiin erityisesti niiden LML:n jäsenkirkkojen käsityksiä konfirmaatiosta, jotka eivät olleet osallistuneet järjestön ensimmäiseen tutkimusprojektiin.¹³¹ Projektin tutkijat pyrkivät selkeyttämään konfirmaation teologista sisältöä, mutta pääpaino oli kuitenkin rippikouluissa ja konfirmaatiokäsitysten ja -käytäntöjen havainnoinnissa. Projektin tutkijat päättelivät yleisluterilaisen konfirmaatiokäsityksen määrittämisen mahdottomaksi. LML:n kolmas konfirmaatiotutkimusprojekti (1990–1995) painottui jäsenkirkkojen rippikoulutyön tutkimukseen.¹³² Tämän projektin tutkijat määrittelivät pedagogiikan teologiasta riippumattomaksi tieteenalaksi. Sen seurauksena rippikoululainen tulkittiin nyt rippikoulun subjektiksi ja painopiste siirtyi opetuksesta oppimiseen.¹³³

¹²⁷ Osmer 1996, XI–XVI, 219–228.

¹²⁸ Hareide 1963b, 16. Kurt Frör toimitti tutkimusseminaarikoosteet *Confirmatio, Forschungen zur Gesichte und Praxis der Konfirmation* (1959) ja *Zur Gesichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirchen* (1962). Nämä julkaisut olivat pohja-aineistona Joachim Heubachin toimittamassa ja LML:n kasvatusjaoston (Commission on Education) julkaisemassa tutkimusraportissa *Report 1957–1963* (1963). Käytännöllisistä syistä johtuen viitataan tässä tutkimuksessani englanninkielisen tutkimusraportin sijasta ruotsinkieliseen käännökseen *Kommissionen för uppfostringsfrågor, Rapport 1957–1963*.

¹²⁹ Seppälä 1987, 14–15; Repo 2002, 48–51. LML:n tutkimusprojektin tulokset olivat esillä viimeksi SELK:n rippikoulu-uudistuksessa 2001. Ks. Repo 2001, 60–61.

¹³⁰ RSC 1986, 1; Frör 1959a, V–VI; Frör 1962a, 9–11; Sturm 1962, 146–147; Hareide 1963a, 9–10; Repo 2002, 48.

¹³¹ RSC 1986, 1–3, 8–10, 18–19, 29–32.

¹³² *Confirmation Ministry Study* (CMS) 1995, 7–9.

¹³³ CMS 1995, 11–14, 46–48.

Projektin yhteenvedossa voidaan havaita konfirmaatiokäsitteen häilyvyys. Toisinaan sillä tarkoitetaan rippikoulua ja toisaalta konfirmaatioitoimitusta, mutta loppuraportin lukijalle ei aina ole selvää, kumpaan termillä viitataan.¹³⁴

Uudempaa konfirmaatiota sivuavaa tutkimusta edustaa Lars Eckerdalin monografia perinnäisten kirkon yhteyteen ottamisen toimitusten eli *initiaatioiden* kansainvälisestä kehityksestä. Paul Wekel luotaa konfirmaation teologiaa ja erityisesti Saksassa käytyä keskustelua konfirmaation teologisista perusteista vuosina 1945–1962. Hän luo katsauksen myös silloiseen ekumeeniseen keskusteluun.¹³⁵

Uudemmissa suomalaisista konfirmaatiotutkijoista nimekkäimpiä ovat Jarkko Seppälä, Hannele Repo sekä Pentti Lempiäinen. Ensin mainitut tutkimukset ovat lähinnä empiirisiä tutkimuksia suomalaisten (Seppälä) ja virolaisten (Repo) seurakuntatyöntekijöiden konfirmaatiokäsityksistä. Lempiäisen konfirmaatiotutkimus on osa hänen julkaisemaansa teosta kirkollisten toimitusten kehityshistoriasta. Uusinta empiiristä tutkimusta konfirmaatiosta edustaa Hannele Päiviön artikkeli seurakuntatyöntekijöiden konfirmaatiokäsityksistä.¹³⁶

Konfirmaatiosta ovat kirjoittaneet myös muun muassa Jolkkonen liturgis-teologiselta kannalta ja Lassi Pruuki pedagogisesta näkökulmasta. Jolkkosen ja Pruukin esitykset liittyvät läheisesti SELK:n rippikoulu-uudistukseen (2001), joten niitä voidaan pitää uudistuksen virallisina linjauksina konfirmaation historiasta ja tulkinnasta. Ongelmana on se, että ne eroavat konfirmaation osalta toisistaan historiallisilta ja teologisilta painotuksiltaan.¹³⁷

Käytännöllisen teologian yleisesityksistä mainitsen Dietrich Rösslerin monografian. Liturgianhistorian perusteoksena totean Heikki Kotilan julkaiseman oppaan jumalanpalveluksen historiaan ja teologiaan. Liturgiikan massiiviset käsikirjat ovat toimittaneet Hans-Christoph Schmidt-Lauber ja Karl-Heinrich Bieritz (1995) sekä Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck ja Bieritz (2003). Kyse on itse asiassa samasta teoksesta, mutta niiden eri painoksista. Konfirmaatiota käsittelevät artikkelit on jälkimmäiseen painokseen suurelta osin uusittu. Samalla niiden toimittajista osa on vaihtunut.¹³⁸

Jumalanpalveluksen teologiaan olen tutustunut Meyer-Blanckin monografian avulla. Hytönen on tehnyt tutkimuksen kasuaalitoimituksista, jossa hän tarkastelee SELK:n kirkollisten toimitusten teologiaa niiden uudistamisen näkökulmasta. Tutkijan mukaan kirkollisten toimitusten uudistaminen kytkeytyy jumalanpalvelusuudistukseen eikä ensin mainittuja voi siksi nähdä jumalanpalveluksista erillisinä ilmiöinä.¹³⁹ Hytönen mainitsee konfirmaation julkaisussaan käsikirjauudistusten 2003, 1984 ja 1963 yhteydessä. Christian Albrecht on julkaissut monografian kasuaaliteoriasta.¹⁴⁰

¹³⁴ CMS 1995, 7, 51–52, 48, 62.

¹³⁵ Eckerdal 1981; Wekel 1988.

¹³⁶ Seppälä 1987, 1988, 1998; Repo 2002; Lempiäinen 2004.

¹³⁷ Jolkkonen 2001; Jolkkonen 2004b, 28–29. Vrt. Pruuki 2010, 37, 50–51.

¹³⁸ Rössler 1994; Kotila 2004; Schmidt-Lauber & Bieritz 1995. Vrt. Schmidt-Lauber & Meyer-Blanck & Bieritz 2003.

¹³⁹ Hytönen 2005, 6, 32–33; Meyer-Blanck 2011.

¹⁴⁰ Hytönen 2005, 6, 32–33; Albrecht 2006.

Rippikouluun liittyvistä tutkimuksista on mainittava Matti Taipaleen väitöskirja, jossa hän tarkastelee rippikoulun syntyvaiheita Turun hiippakunnassa 1600- ja 1700-luvuilla. Ulkomaisista rippikoulutyön tutkimuksista konfirmaatiota sivutaan Christof Bäumlnerin ja Henning Lutherin toimittamassa kokoomateoksessa (1982) sekä Volker Elsenbastin toimittamassa rippikoulutyön käsikirjassa (1998). Uusinta rippikoulututkimusta edustavat Tapani Innasen ja Kati Niemelän toimittama tutkimus SELK:n rippikoulusuunitelman 2001 toteutumisesta (2009). Friedrich Schweitzer, Wolfgang Ilg ja Henrik Simojoki ovat toimittaneet lajissaan ainutlaatuisen vertailevan kansainvälisen tutkimuksen (2010), jossa esitellään seitsemän eurooppalaisen maan rippikouluista tehtyä empiiristä tutkimusaineistoa sekä rippikouluihin liittyviä kokemuksia ja haasteita. Suomalaisen rippikoulun osuuden ovat siinä toimittaneet Tapani Innanen, Kati Niemelä ja Jouko Porkka.¹⁴¹ Vuonna 2015 ilmestyi Schweitzerin, Niemelän, Schlagin ja Simojoen toimittama kokoomateos, joka esittelee laajan kansainvälisen nuoriso ja uskonto -tutkimuksen tuloksia. Kyse on vuonna 2010 ilmestyneen rippikoulututkimuksen jatko-osasta. Julkaisussa analysoidaan ja tulkitaan yhdeksän Euroopan maan laajaa rippikoulutyön aineistoa erityisesti nuorten ja heidän rippikouluaikeensa näkökulmasta.

Tämä jatko-osa perustaa ensimmäiseen tutkimusprosessiin ja laajentaa tutkimuksen maantieteellistä otantaa Unkariin, Puolaan ja Sveitsiin sekä Saksan metodistikirkkoon. Suomalaiseen tutkimusryhmään kuuluivat Niemelä, Porkka ja Innanen. Ensin mainitut olivat laatineet julkaisuun suomalaista rippikoulutyötä esittelevän yhteenvedon.¹⁴² Edellä mainituille tutkimuksille on yhteistä se, että konfirmaatiotoimitus jää varsin niukalle maininnalle eikä sitä liitetä luonnollisena osana rippikoulutyön kokemuksiin ja haasteisiin.¹⁴³

Jarmo Kokkonen valottaa väitöskirjassaan (2016) sukupuolta ja yhteisöllisyyttä rippikoulun rituaaleissa etnografisen tutkimuksen näkökulmasta. Hän kuvaa rippikoulua siirtymäriitiksi ja siirtymävaiheen rituaaliksi. Kokkonen rajaa tutkimuksensa kahden rippikoulun leirijaksoihin. Konfirmaatiota tutkija käsittelee varsin niukasti. Hän näkee rippikoulussa kehittyvän yhteisöllisyyden katkeavan jo ennen konfirmaatiota ikään kuin konfirmaatio ei olisi yhteisöllinen kokemus, vaikka hän toisaalta toteaa, että ”uskonnon rituaalit ovat kaikkein vahvimmin kollektiivisia rituaaleja”. Konfirmaation Kokkonen käsittää siirtymäriitin viimeiseksi vaiheeksi, josta alkaa paluu ”normaaliin” yhteiskuntaan.¹⁴⁴

¹⁴¹ Innanen & Niemelä, 2009; Schweitzer, Ilg & Simojoki 2010; Hytönen 2016, 140–142.

¹⁴² Schweitzer, Niemelä, Schlag & Simojoki 2015, 14–15, 27–28; Niemelä & Porkka 2015, 223–233.

¹⁴³ Esim. uusimmassa tutkimuksessa Henrik Reintoft Christensenin ja Kati Niemelän artikkelin otsikkona on *Postsecular City and Confirmation*. Artikkelissa ei kuitenkaan käsitellä konfirmaatiota, vaan rippikouluaikeaa. Otsikko kuvaa kansainvälisessä kontekstissa käytettävää kieltä ja kertoo siitä, että konfirmaatiolla tarkoitetaan siinä jotakin muuta kuin mitä suomalaisessa yleiskielessä on totuttu termillä ymmärtämään. Vrt. Christensen & Niemelä 2015, 147–156.

¹⁴⁴ Kokkonen 2016, 16, 20–24, 53–55, 96–97, 102–110, 318–319. Kokkonen painottaa konfirmaatiota kirkollisten oikeuksien välittäjänä, mutta myös siirtymäriitinä. Ks. Kokkonen 2016, 22, 55–56, 318–319. Ks. Hytönen 2016, 142.

2 Konfirmaatio ja vahvistaminen varhaisen kirkon kaudella ja keskiajalla

2.1 Varhaisen kirkon (n. 100–500) konfirmaatio oli kasteen vahvistamista

Reformaatioissa 1500-luvulla yleistyneellä luterilaisella konfirmaatiolla ei ole paljontaan tekemistä keskiajan roomalaiskatolisen konfirmaation kanssa, kuten Seppälä on huomauttanut.¹⁴⁵ Kuitenkin jo ennen keskiaikaa konfirmaatioon liittyi vahvistamisen motiiveja. Siksi tässä luvussa tutustutaan konfirmaation historian vaiheisiin varhaisen kirkon ja keskiajan kirkon käytäntönä.

Konfirmaatio on alkuaan ollut kiinteä osa kastetoimitusta, ja siihen on läntisessä kirkossa kuulunut kastamisen jälkeisiä elementtejä, kuten ristinmerkin tekeminen, *konsignaatio* ja öljyllä voitelu sen yhteydessä, *krismaatio* sekä käten päälle paneminen, *impositio*. Richard Robert Osmerin mukaan nämä elementit ovat symbolisoineet kastetoimituksessa Pyhän Hengen vastaanottamista kirkkoon liittyjän näkökulmasta.¹⁴⁶

Osmerin mukaan vanhakirkollista kastetraditiota on tavallisesti tulkittu niin, että se koostui kolmisäikeisestä initiaatiosta, kirkkoyhteisön jäseneksi ottamisen toimituksesta, jonka muodostivat kiinteästi toisiinsa punoutuneina kaste, konfirmaatio ja ensiehtoollinen.¹⁴⁷ Hän täsmentää kuitenkin, että käytännössä kastetraditioita oli useita, ja ne poikkesivat toisistaan toteutukseltaan ja jopa sisällöiltään.¹⁴⁸

Esimerkiksi läntisessä kastetoimituksessa toimitettiin öljyllä voitelu ennen kastetta ja sen jälkeen. Tähän seremoniaan liittyi kuitenkin laajaa variointia. Itäistä traditiota edustavassa Syyriassa voitelu edelsi kastamista, kun taas Roomassa kastamista seurasi kaksi voitelua. Ensimmäinen niistä oli motiiviltaan *kristologinen*, Kristukseen liittyvä, ja sen toimitti paikallisen seurakunnan pappi, kun taas seuraavan voitelun toimitti piispa ja sen korostuksena oli Pyhään Henkeen liittyvä eli *pneumatologinen* sisältö. Myöhemmin idässäkin yleistyi kastamisen jälkeinen voitelu. Espanjassa ja Galliassa puolestaan oli vain yksi kastamisen jälkeinen voitelu, jonka toimitti seurakuntapappi tai vaihtoehtoisesti piispa.¹⁴⁹

Voitelukäytännöt olivat vaihdelleet myös sen suhteen, tekikö piispa ristinmerkin kastetun päälakeen vai otsaan ja toimitettiin vai voitelu ja *impositio* erikseen vai samassa yhteydessä. Osmer katsoo, että niiden tulkinnassa oli myös suuria eroavuuksia. Otsan voitelu ja käsin

¹⁴⁵ Seppälä 1998, 29.

¹⁴⁶ Kansanaho 1956, 15; Osmer 1996, 30, 40. Maxwell E. Johnson on samalla kannalla, mikä näkyy esim. hänen esittelemässään kirkkoisä Tertullianuksen (n. 155–230) tulkinnassa kastamisen jälkeisestä *impositiosta*. Ks. Johnson 2007, 84–86. Johnsonin (2007, 86) mukaan todennäköisesti jo 200-luvun alusta lukien on Pohjois-Afrikan läntisessä traditiossa nähtävissä teologinen jako ja/tai ero vedellä kastamisen ja Pyhän Hengen lahjan välillä. Ks. Osmer 1996, 34. Rooman traditiossa koko konfirmaatiotapahtumaa kutsuttiin aluksi *konsignaatioksi*. Esim. Quinn 1995, 223–224. Keskiajalla koko toimitusta kutsuttiin yleisesti *krismaatioksi*. Ks. Kansanaho 1956, 23. Tukeudun varhaisen kirkon ajoituksessa Petri Hiltusen väitöskirjaan. Ks. Hiltunen 1998a, 21.

¹⁴⁷ Osmer 1996, 40. Eckerdal (1981, 9) korostaa, että kaste, konfirmaatio ja ensiehtoollinen kuuluvat ”kristillisiin initiaatioihin” ja että sanapari oli hänen mukaansa ilmaisuna selvästi yleistynyt nykykirkkojen tulkinnassa (uttryck som i nutiden fått starkt genomslag i kyrkorna). Eckerdalin laaja tutkimus *Vägen in i kyrkan – Dop, konfirmation, kommunion – aktuella utvecklingslinjer* perustuu ajatukselle, jonka mukaan kirkkoon liittämisen prosessi, initiaatioprosessi, koostuu näistä kolmesta liturgisesta toimituksesta. Ks. Eckerdal 1981, 9–10.

¹⁴⁸ Osmer 1996, 40–41.

¹⁴⁹ Osmer 1996, 41.

asettaminen kastetun ylle voitiin tulkita Pyhän Hengen välittämiseksi, mutta esimerkiksi Milanon piispa Ambrosius (n. 340–397) tulkitsi sen Pyhän Hengen seitsemäksi lahjaksi. Joissakin tapauksissa nuo eleet tulkittiin kastekandidaatin ottamiseksi kirkon yhteyteen ja piispan siunaukseksi. Otsaan tehtävä ristinmerkki saatettiin tulkita myös merkiksi Saatanalle, että kastettu ei enää kuulunut hänelle vaan kirkolle, joka odottaa Kristuksen paluuta.¹⁵⁰

Kastetta edelsi vielä 400-luvulla vuosia kestänyt valmistautumisaika, kristinuskon perusteiden opetusprosessi, *katekumenaatti*, joka oli tarkoitettu lähinnä aikuisille kasteoppilaille. Osmerin mukaan sen pää tarkoituksena oli muokata henkilön ajattelutapoja, toimintaa ja tunteita tämän hakiessa kirkon jäsenyyttä.¹⁵¹

Niin sanottu Hippolytoksen kirkkojärjestys, *Apostolinen traditio*, heijastelee Maxwell E. Johnsonin mukaan 200-luvun vanhakirkollista katekumenaattia, liturgisia toimituksia ja opetuksen toteuttamista, joiden avulla kasteoppilaat liitettiin kirkkoon. Kirkkojärjestyksessä on kahdenlaisia kasteoppilaita: *sanankuulijoita* eli *katekumeeneja*, jotka perehdytettiin uskon alkeisiin sekä ”kastekandidaatteja”, joita kutsuttiin nimellä *valitut*.¹⁵²

Jälkimmäiset olivat kolmivuotisen katekumenaattiprosessin eräänlaisella ”yläasteella”. Heitä arviotaessa tarkattiin heidän moraaliaan, käytöstään ja motiivejaan pyrkiä kirkon jäseniksi. Sitten heille annettiin valikoitua opetusta ja he osallistuivat tiettyihin liturgisiin toimituksiin. Sen jälkeen heitä arvioitiin uudelleen. Tätä arviointia kutsuttiin *skrutiiniksi* ja siihen kuului *eksorkismi* eli vieraiden henkien ulosajamisen toimitus, samoin selvitys kristinuskon perusteiden oppimisesta. Tämä katekumenaattiprosessin viimeinen vaihe ajoittui pääsiäistä tai helluntaita edeltäviin viikkoihin.¹⁵³

Päätös vaiheessa kasteoppilaille annettiin päivittäisiä tehtäviä ja heidän puolestaan rukoiltiin. Muutamia päiviä ennen kastetta piispa toimitti eksorkismin, johon liittyi impositio. Hän puhalsi kastekandidaattien kasvoihin ja teki ristinmerkin heidän otsaansa, korviinsa ja nenäänsä. He viettivät koko pääsiäispäivää edeltävän yön Raamatun lukemista ja valmistavaa opetusta kuunnellen. Varhain seuraavana aamuna heidät kastettiin. Ennen sitä kastevesi pyhitettiin. Sen jälkeen kastettavat riisuiivat vaatteensa. Heitä pyydettiin sanoutumaan irti kaikesta Saatanan palvelemisesta ja kaikista hänen teoistaan.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Osmer 1996, 41.

¹⁵¹ Osmer 1996, 30. Ks. Pruuki 2010, 32–34.

¹⁵² Osmer 1996, 41–44. Ks. Johnson 2007, 96–98, 101, 167; af Hällström & Laato 2007, 255. af Hällström & Laato (2007, 243) toteavat, että katekumeenilla tarkoitettiin (varhaisen kirkon aikana) kasteoppilasta. Osmerin (1996, 42) mukaan ei ole varmuutta siitä, milloin Hippolytoksen latinankielinen *Apostolinen traditio* on kirjoitettu tai kuka sen on kirjoittanut. Johnson (2007, 101, 105–106, 162) arvioi sen kehittyneen 200-luvulta 300-luvun puolivälin tienoille ja katsoo sen edustavan useita traditioita eri ajanjaksoilta. Kastekandidaatteja kutsuttiin läntisessä traditiossa myös nimellä *competentes* (kokelaat) ja itäisessä traditiossa nimellä *φωτισόμενοι* (valaistuneet). Ks. Höfling I, 186; 409; von

Zeuschwitz 1863, 103; Ekdahl 1889, 21; Vischer 1958, 34, 36–37; Osmer 1996, 45; Johnson 2007, 121, 167, 170, 185. Vrt. af Hällström & Laato 2007, 244.

¹⁵³ Vischer 1958, 34–37; Osmer 1996, 40–43; Johnson 2007, 96–98, 102.

¹⁵⁴ Osmer 1996, 43; Johnson 2007, 98.

Sitten kastekandidaatit voideltiin eksorkismin öljyllä, ja he astuivat vuorollaan diakonin johdattamana veteen, jossa diakoni auttoi kastettavaa lausumaan uskontunnustuksen. Kun piispa tai apulaispappi upotti kastettavan veteen kolmesti, kastettava vastasi joka kerran vedestä noustuaan kysymykseen, joka liittyi uskontunnustukseen: ”Minä uskon (tällä tavalla)”. Kun kastettu nousi altaasta, hänet voideltiin toisen kerran, tällä kerralla kiitoksen öljyllä.¹⁵⁵

Vastakastetut, *neofyytit*, pukeutuivat kasteen jälkeen ja siirtyivät paikkaan, jossa piispa pani kätensä kunkin ylle ja rukoi heidän puolestaan, että Jumala tekisi heidät arvollisiksi ottamaan vastaan Pyhän Hengen. Sitten hän voiteli heidät öljyllä ja ”sinetöi” sillä kunkin otsan. Sitä seurasi rauhansuudelma, jonka saatuaan neofyytit siirtyivät muun seurakunnan joukkoon.¹⁵⁶

Mainittujen toimitusten jälkeen neofyytit saivat rukoilla muiden seurakuntalaisten eli ”uskollisten” kanssa. Rukouksen jälkeen he vaihtoivat rauhansuudelman näiden kanssa. Sitten he saivat ensimmäisen ehtoollisensa. Siihen kuului juoma, joka oli maidon ja hunajan seos, vesimalja sekä leipä ja viini. Niistä leipä jaettiin ensin, sitten vesi, jonka jälkeen tarjottiin maito ja hunaja ja lopuksi viinimalja. Kastetuilta odotettiin, että he tekisivät jatkossa hyviä tekoja ja olisivat Jumalalle mieliksi. Heiltä odotettiin oikeanlaista käytöstä sekä innokasta toimimista kirkon jäsenenä saamansa opetuksen mukaan. Heidän odotettiin myös edistyvän hurskaudessa.¹⁵⁷

Frank C. Quinn toteaa, että Rooman kirkon traditiota edustavan *Apostolisen tradition* kastetoimitus on paralleelinen Pohjois-Afrikan kirkkojen kastetraditioiden kanssa. Muilta läntisiltä kirkoilta tämä yhdenmukaisuus hänen mukaansa puuttuu. Quinn päätelee, että Rooma oli todennäköisesti saanut vaikutteita kastepraksikseensa juuri Pohjois-Afrikasta, erityisesti Tertullianukselta (noin 155–230) ja Cyprianukselta (noin 200–258). Nämä traditiot poikkeavat hänen mukaansa ainoastaan siinä, että Rooman traditiossa oli kaksi kasteen jälkeistä voittoa.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Johnson 2007, 99. Johnsonin (2007, 99) mukaan *Apostolisessa traditiossa* mainitun kasteen toimitti joko piispa tai apulaispappi, mutta Osmerin (1996, 43–44) mukaan piispa.

¹⁵⁶ Osmer 1996, 43–44; Johnson 2007, 99–100. Aidan Kavanaghin (1995, 151) mukaan *Apostolisessa traditiossa* voidaan nähdä ensimmäisen kerran Rooman tradition mukainen konsignaatio, joka tunnetaan myöhemmin konfirmaationa. ”Neofyytti” merkitsee ”vastakastettua” tai ”vastasyntyntä” (lat. *neophytus*). Ks. Johnson 2007, 106.

¹⁵⁷ Osmer 1996, 44; Johnson 2007, 100. Maito ja hunaja olivat todennäköisesti viittaus erääseen Vanhassa testamentissa olevaan Jumalan lupaukseen: ”Minä annan teille omaksi maan, joka tulvii maitoa ja hunajaa. (Lev. 20:24). Ks. Johnson 2007, 167. Ehtoollista kutsuttiin varhaiskirkon aikana yleisesti *eukaristiaksi*, kiitosateriaksi. Varhaiskirkon teologit käyttivät ehtoollisesta myös kreikankielistä nimitystä koinōnia, lat. *communio*, yhteys. Ks. af Hällström & Laato 2007, 249–251, 257.

¹⁵⁸ Quinn 1995, 222–223. Kirkkoisä Cyprianus toimi Karthagon piispana. Esim. Laato 2007, 231.

Lapsikasteitten yleistyessä vanha pari kolme vuotta kestänyt katekumenaatti ei ollut enää tarkoituksenmukainen. Sen asemesta kasteelle valmistautuminen kesti muutaman viikon. Se koostui sarjasta skrutiineja. Latinankielinen sana *scrutinium* viittaa nykyisin henkilön pätevyyden tai taitojen arvioimiseen sekä huolelliseen tutkimiseen, tarkastamiseen tai selvitysten saamiseen henkilöltä ennen virkaan tai tutkinnon suorittamiseen oikeuttamista. Lukas Vischer katsoo, että huolimatta prosessin nimestä, skrutiinit eivät olleet luonteeltaan katekeettisia, vaan kyse oli messuista koostuneesta liturgis-sakramentaalisesta prosessista.¹⁵⁹

Kastetta edelsi seitsemän *skrutiinimessua*. Vischerin mukaan niissä seurakuntatyöntekijät toimittivat eksorkismeja ja rukoilivat lasten puolesta. Nämä messut toimitettiin seurakuntalaisten läsnä ollessa. Liturgista opetusta annettiin kolmessa skrutiinissa, joissa aiheina olivat uskontunnustus ja Isä meidän -rukous. Viimeisessä skrutiinissa lasten odotettiin vastaavan uskontunnustukseen liittyviin kysymyksiin. Käytännössä sylilapsi oli jonkun aikuisen, kuten seurakunnan työntekijän (*akolyytti*), sylissä. Aikuinen myös vastasi uskontunnustusta koskeviin kysymyksiin sylissään pitämänsä lapsen puolesta. Messun lopussa lapset ohjattiin piispan luo. Piispa pani kätensä heidän päälleen ja lausui heille siunauksen. Tämä tapahtui pääsiäispäivää edeltävänä päivänä. Samana iltana, *pääsiäisvigiliassa*, lapset kastettiin. Kastetoimitusta seurasi konfirmaatio ja ehtoollinen.¹⁶⁰

Reformaation aikana oli vallalla käsitys, jonka mukaan reformatorinen konfirmaatio olisi ollut peräisin varhaisen kirkon kasteelle valmistavasta opetuksesta. Nykytutkimuksen mukaan luterilaisen konfirmaation perustuminen varhaisen kirkon katekumenaattiin on historiallisessa mielessä epätosi.¹⁶¹ Kyseistä käsitystä on kuitenkin esiintynyt myös tutkijoiden keskuudessa, kuten LML:n ensimmäisen konfirmaatiotutkimusprojektin tutkimusseminaarissa vuonna 1961 Loccumissa, Saksassa. Se ei tosin saanut siellä laajempaa kannatusta.¹⁶²

¹⁵⁹ *Skrutiini* <<http://runeberg.org/pieni/4/0045.html>> (Luettu 4.7.2019). Termin etymologiasta ks. <<https://www.etymonline.com/word/scrutiny>> (Luettu 4.7. 2019); Vischer 1958, 36, 48–51. ”Wir sehen: Der scrutinienritus ist ein rein liturgisch-sakramentaler Vorgang. Das Element der Unterweisung tritt völlig in den Hintergrund. Die Umwandlung des Katechumenates in den Scrutinienritus bedeutet also zugleich auch den Untergang eines klar geordneten, zielbewußten Unterrichtes.” (Vischer 1958, 51.)

¹⁶⁰ Vischer 1958, 49–51; Osmer 1996, 49; Johnson 2007, 164–169, 222–224, 228–229. Vigilia on illalla tai yöllä vietettävä juhla jumalanpalvelus tai rukoushetki. Tässä tapauksessa ensin mainittu.

¹⁶¹ Dix 1946, 34; Old 1992, 184, 213–214. Ks. Heinilä 2016, 420.

¹⁶² Vrt. Georg Kretschmar (1962, 34) näkee yhteyden vanhakirkollisen katekumenaatin päätösiitin ja luterilaisen konfirmaation välillä, mikä näkyy seuraavasta: ”Am ehesten scheint es dann noch möglich, unsere Konfirmation, die ja Abschluß eines Katechumen[a]tes ist, in der Verlängerung der alten Katechumenatsriten zu sehen” (Kretschmar). Ks. Kretschmar 1962, 33–34 nootti 38. Tämä näkemys sai osakseen kritiikkiä LML:n ensimmäisen tutkimusprojektin tutkimusseminaarissa (1961): ”Es wurde eindeutig abgelehnt, die Konfirmation als ”Abschluß des Katechumenats” zu bezeichnen” (Ryhmä A). Sturm 1962, 156.

Edellä esitellystä historiallisesta katsauksesta on joka tapauksessa varsin helppo huomata, että kolmen vuoden aikuiskatekumenaatti ja lapsikastetta edeltänyt muutaman viikon skrutiini-prosessi eivät valmistaneet konfirmaatioon vaan kasteelle. Lisäksi kastetta edeltäneeseen valmistautumisprosessiin kuulunutta piispan toimittamaa käten päälle panemista ja siunausta ei luonnollisestikaan voida tulkita konfirmaatiosiunaukseksi, koska siihen osallistuneita ”valittuja” aikuisia tai lapsia ei siinä vaiheessa ollut vielä edes kastettu.¹⁶³

Hughes Oliphant Old on oikeassa siinä, että luterilaisen konfirmaation liturgianhistorialliset juuret tuskin ovat varhaisen kirkon katekumenaatissa, kuten monet reformaattorit olivat aikanaan uskoneet. Yhtä vähän hänen mukaansa on löydettävissä tukea historiasta sille reformaation vuosisadalla esiintyneelle käsitykselle, että roomalaiskatolinen konfirmaation sakramentti perustuu Kristuksen ja apostolien toimintaan.¹⁶⁴ Molemmat traditiot ovat siis syntyneet paljon uskottua myöhemmin.

Lapsikaste alkoi yleistyä vähitellen 400-luvulta lähtien. Kehitys oli kuitenkin hämmästyttävän pitkä, sillä vasta 1200-luvulla Rooman käytännössä hyväksyttiin pienten lasten kastaminen muulloinkin kuin pääsiäisen ja helluntain aikana. Aiemmin vain hätäkasteet olivat olleet mahdollisia muina vuodenaikoina. Pienet lapset oli tuotava nyt kastettaviksi näiden syntymän jälkeen ”niin pian kuin mahdollista” (*quamprimum*). Tähän kehitykseen vaikutti yhtäältä Augustinuksen (354–430) muotoilema perisyntioppi ja toisaalta kasteen ja konfirmaation irtautuminen erillisiksi toimituksiksi. Perisyntiopin mukaan kaikki ihmiset syntyvät syntisinä ja ovat siksi Jumalan tuomion alaisia, mutta kaste pelastaa perisyntin kirouksesta ja toimii kuolemattomuuden lääkkeenä niille, jotka pestään uudestisyntymisen pesulla. Osmerin mukaan tämän logiikan kaikuja oli vielä 1100–1200-luvun läntisen kristikunnan teologiassa ja praksiksessa.¹⁶⁵

¹⁶³ Johnson 2007, 360. J. W. F. Höfling (I, 321–341) esitti patristisiin lähteisiin tukeutuen, että patristisen katekumenaattiprosessin päätöksensä toimitettu siunaus ja siihen liittynyt impositio olisi tulkittu faktisesti kastekandidaattien kristityiksi ”toteamiseksi” (*christianum facere*). Höflingin argumentti saattaa selittää esim. Kretschmarin näkemyksen vanhakirkolliseen katekumenaattiin kuuluneen päätösriitin ja luterilaisen konfirmaation yhteydestä, mikä teoria oli yleinen jo reformaattorien keskuudessa. Ks. Kretschmar 1962, 33–34. Vrt. Old 1992, 213–214. Se ei kuitenkaan tee oikeutta konfirmaation historiallisille juurille, mihin Gregory Dix (1946, 34) viittaa seuraavassa: ”When Bucer and Melancton declared that Confirmation in the primitive Church was a catechising of children on a reaching maturity for the public ratification of their faith followed by a solemn blessing, they were talking historical nonsense.”

¹⁶⁴ Old 1992, 184, 213–214. Ks. Johnson 2007, 360–361.

¹⁶⁵ Osmer 1996, 50, 53–54. Osmerin (1996, 53) mukaan Hippolytoksen kirkkojärjestyksessä on kiistattomia merkkejä siitä, että lasten kasteet olivat tavallisia jo varhain huolimatta siitä, että aikuisten kastaminen oli vielä tuohon aikaan normi. Ks. myös Johnson 2007, 167.

Käytännössä syntymän ja kastamisen välisen ajan lyhenemiseen vaikutti Osmerin mukaan myös muun muassa se, että piispat eivät enää osallistuneet kasteprosessiin. Kun konfirmaatio oli vielä kasteen olennainen osa, piispat paikallisten seurakuntien johtajina toimittivat koko kasteseremonian, kastamisesta ja impositiosta ehtoolliseen asti. Kun kastettavien määrä myöhemmin kasvoi ja laajeni kaupungeista maaseuduille, piispoilla ei ollut aina mahdollisuuksia toimittaa kasteita. Siksi seurakuntien palvelijat, kuten presbyteerit ja diakonit, saivat toimittaa koko kasteseremonian piispan sijasta.¹⁶⁶

Vain Rooman initiaatiomallin mukaisen kastamisen jälkeisen voitelun eli *konsignaation* toimittaminen oli piispan yksinoikeutena. Milloin piispat ehtivät vierailta kauempana seurakunnissaan, he vahvistivat kasteen toimittamalla voitelun, johon liittyi impositio. Kaste ja kastamisen jälkeinen voitelu eriytyivät toisistaan vähitellen monien vuosisatojen kuluessa itsenäisiksi toimituksikseen, koska piispat eivät aina voineet olla läsnä kastetilaisuuksissa ja monissa tapauksissa eivät voineet toimittaa niitä. Tämä kehitys saavutti läntisen kirkon kokonaan vasta 1100-luvulla. Seurakuntatyöntekijöillä, kuten presbyteereillä, ei ollut lupaa toimittaa kastamisen jälkeisiä voiteluita muulloin kuin poikkeustapauksissa. He saivat tosin voidella kastetun päälään, mutta piispalla oli yksinoikeus voidella kastetun otsa. Samoin *krismaivoiteen* (oliivipuun öljyn ja palsamin sekoitus) tuli olla piispan pyhittämää.¹⁶⁷

Piispan virka kehittyi vähitellen paikallisseurakunnan johtajasta laajemman hallinnollisen alueen, *hiippakunnan*, johtajaksi. Piispan rooli oli siten symbolisesti ja poliittisesti yhä tärkeämpi ympäröivillä alueilla. Se ilmensi yhteisön viranomaisille ja paikallisseurakuntien työntekijöille sekä hiippakunnan että koko kirkon ykseyttä.¹⁶⁸

Johnson katsoo, että patristisena aikana, kun piispat Espanjassa ja Galliassa olivat toimittaneet kasteen vahvistamisen eli *konfirmaation*, termiä käytettiin silloin itse asiassa juridisessa merkityksessä. Piispa näet valvoi tarkastusmatkoillaan, että papit olivat toimittaneet kasteet oikealla tavalla. Tällaiseen piispalliseen konfirmaatioon ei kuulunut voitelua, sillä periaatteena oli, että yksi kastamisen jälkeinen voitelu riittää (Oranjen konsiili vuonna 441). Jos siis pappi oli toimittanut kasteen yhteydessä krismavoitelun, piispa ei sitä enää uudistanut. Konfirmaatio-termi on Johnsonin mukaan peräisin 300–400-luvuilta Etelä-Galliasta, josta se yleistyi myöhemmin kaikkialle ja sai hengellisen vahvistamisen merkityksen. Rooman kastetraditio oli aluksi vähemmistönä, mutta se sulautui vähitellen gallialaiseen ja espanjalaiseen traditioon ja kehittyi lopulta yleiseksi käytännöksi läntisessä kristikunnassa.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Osmer 1996, 50–52, 54.

¹⁶⁷ Osmer 1996, 50–53. Ks. myös Johnson 2007, 162–164, 168, 244–245, 247–248. Krisman koostumuksesta ks. Lempiäinen 2004, 101–102; Asikanius & Mäkinen 2017, 142.

¹⁶⁸ Osmer 1996, 51–52; Johnson 2007, 245–248, 257–259.

¹⁶⁹ Johnson 2007, 180, 182–185, 198–200, 219–220, 245, 248. Ks. Quinn 1995, 226–227. Kun konfirmaatio merkitsi vain Galliassa konfirmaatiota eli kasteen vahvistamista, muualla vahvistamisen ajatus liitettiin Quinin (1995, 228) mukaan ehtoolliseen.

2.2 Vahvistamisen sakramentti keskiajalla

Rooman paavi Innocentius III (1198–1216) oli liittänyt konfirmaation nimen käten päälle panemiseen (*impositio manuum*), jonka hän katsoi välittävän konfirmoitaville Pyhän Hengen. Hän tosin oli todennut myös krismavoitelun kuuluneen apostoliseen traditioon. Johnsonin mukaan Rooman traditio omaksui konfirmaation Gallian kirkkojen vaikutuksesta voitelutoimituksen yhteyteen. Siksi piispan käsikirjan eli *pontifikaalin* konsignaatioon lisättiin vahvistamiseen viittaava verbi: ”Merkitsen (*signo*) sinut ristinmerkillä ja vahvistan (*confirmo*) sinut pelastuksen öljyllä Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen.” Kehitys johti viimein keskiajan lopulla siihen, että konfirmaation *impositio* menetti pneumatologisen motiivinsa voitelutapahtumalle ja katosi lopulta myös eleenä konfirmaatiotoimituksesta. Konfirmaation ydin, vahvistamisen pneumatologinen motiivi, siirtyi siis *impositiosta* voiteluun. Johnson kummastelee, kuinka Rooman tradition mukaisessa konfirmaatiossa painotettiin Pyhän Hengen seitsenkertaista lahjaa *impositioon* liittyvän rukouksen yhteydessä, mutta ei koskaan konsignaation yhteydessä. Kolminaisuuteen viittaavat krismavoitelun saatesanat tulkittiin kuitenkin myöhemmin erityiseksi sakramentiksi, jonka sisältönä on Pyhän Hengen lahja!¹⁷⁰

Konfirmaation yhteys ehtoolliseen heikkeni vähitellen, ja Pentti Lempiäisen mukaan ne irtautuivat toisistaan 1000-luvun alkuun mennessä.¹⁷¹ Andrénin mukaan konfirmaation ja ensiehtoollisen välisestä tai ylipäättään konfirmaation ja ehtoollisen välisestä yhteydestä ei ole viitteitä enää sydänkeskiajalta. Konfirmaatio ei hänen mukaansa liioin ollut keskiajalla ehtoollisen edellytyksenä.¹⁷²

Kun *quamprimum*-kasteet yleistyivät, skrutiini-prosessi menetti vähitellen merkityksensä kasteelle valmistautumisessa.¹⁷³ Sen hävitessä lapsena kastettujen opetus keskittyi jumalanpalveluselämään, kotien ja kummien vastuulle, mutta prosessi vakiinnutti lopulta paikkansa myös yksityisripissä ja ripitysmatkoilla. Ehtoollisella käynti edellytti rippiä. Siten ensiehtoolliselle valmistauduttiin yksityisripissä, johon kehittyi erityinen uskontutkinto.¹⁷⁴

Ensiehtoollisen edellytykset olivat Andrénin mukaan keskiajalla samat kuin muillekin ehtoolliselle aikoville: paasto, synnintunnustus ja riittävät tiedot kristillisestä uskosta. Sen sijaan konfirmaatio ei tuolloin edellyttänyt katekeettista opetusta eikä kristinuskon perusteiden kyselyä.¹⁷⁵

¹⁷⁰ Johnson 2007, 249–250.

¹⁷¹ Lempiäinen 2004, 103.

¹⁷² Andrén 1957, 191–195. Lempiäisen (1963, 259) mukaan konfirmaatio olisi keskiajalla liittynyt lasten ensimmäiseen rippiin ja ehtoollisella käyntiin. Koska Lempiäisen käyttämät lähteet eivät yksiselitteisesti tue hänen kantaansa ja koska ne ovat Andrénin tutkimusta vanhemmalta ajalta, viimeksi mainitun argumentaatiota on pidettävä luotettavuudeltaan ensisijaisena. Vrt. Lempiäinen 1963, 259 nootti 1.

¹⁷³ Johnson 2007, 259–260.

¹⁷⁴ Lempiäinen 1963, 36–37, 47–48; Taipale 1980, 19–21, 23–25; Osmer 1996, 60–63; Vrt. Asikanius & Mäkinen (2017, 146–148) ei mainitse mitään keskiaikaisen ripin opetuksellisesta funktiosta.

¹⁷⁵ Esim. von Zetschwitz 1863, 525–526, 572; Pruuki 2010, 35. ”Mit der katechetischen Erziehung der getauften Kinder hat die Firmung der Römischen Kirche nichts zu tun. Ausdrücklich lehnen das Tridentiner Konzil und vor allem der *Catechismus Rom.*, diese wie §24 zeigen wird, durchaus protestantische Auffassung der Konfirmation mit Entschiedenheit ab.” (Rietschel/Graff 1952, 626.) *Pontificale Romanum* (1485) konfirmaatiokaavan

Konfirmaatio tosin saattoi edellyttää keskiajalla rippiä, mutta ripin luonne ei konfirmaation yhteydessä ollut niinkään katekeettinen vaan pastoraalinen. Lisäksi on huomattava, että rippi ei ollut varsinaisen konfirmaation osa vaan konfirmaatiotoimituksesta erillinen, itsenäinen toimitus.¹⁷⁶

Neljännessä lateraanikonsiilissa vuonna 1215 kirkko edellytti ”ymmärtävää ikää” (*ad annos discretionis*) sakramenttien vastaanottajilta. Tuolloin konfirmaatio ja ehtoollinen olivat jo eriytyneet itsenäisiksi sakramenteiksi. Konfirmaatio- ja ensiehtoolliseksi määriteltiin vähintään seitsemän vuotta. Kirkolla oli siten neljä sakramenttia, jotka liitettiin tiettyyn ikään: 1) kaste, joka toimitettiin mahdollisimman pian syntymän jälkeen, 2) ensirippi ja 3) ensiehtoollinen sekä 4) konfirmaatio, jotka toimitettiin seitsemänvuotiaille tai sitä vanhemmille. Jälkimmäinen voitiin toimittaa ensiehtoollista ennen tai sen jälkeen riippuen piispojen visitaatioista sekä vanhempien ja seurakuntapappien tunnollisuudesta.¹⁷⁷

Taipaleen mukaan Ruotsissa ja Suomessa näiden toimitusten keskinäinen järjestys oli mahdollisesti ensirippi – ensiehtoollinen – konfirmaatio. Koko Upsalan provinssia koskeva Nicolaus Ragvaldin statuuttikokoelma 1440-luvulta edellytti alimmaksi ensiehtoolliseksi kymmenen vuotta ja alimmaksi konfirmaatioikäksi seitsemän vuoden ikää, joten myös muut vaihtoehtoiset toimitusten keskinäiset järjestykset olivat mahdollisia.¹⁷⁸

lopussa kehotetaan kummeja huolehtimaan siitä, että konfirmoidut oppivat hyvät tavat sekä Apostolisen uskonnustuksen, Isä meidän -rukouksen ja Ave Marian. Tämä velvoite kohdistui siis konfirmaation jälkeiseen aikaan. (Bachmann 1852, 13 nootti 16; Höfling I, 523.)

¹⁷⁶ Andrén 1957, 155–156. *Pontificale Roscildensen* (PR) konfirmaatio-ohjeessa ei mainita konfirmaation edellyttävän ripittäytymistä. Ks. PR, 265. *Pontificale Lundensen* (PL) konfirmaatio-ohjeen alussa velvoitetaan lukemaan tietyt ohjeet konfirmoitaville ennen konfirmaatiota. Ohjeen alussa todetaan: ”Primo, quod nullus impentens vel excommunicatus accedat, quia Spiritus sanctus semper datur in confirmacione. Item quilibet debet esse ieunus.” (PL, 181.) PR ja PL ovat 1400-luvun jälkipuoliskolta. Ks. Strömberg 1955, 21, 29–30, 92; Andrén 1957, 152. Strängnäsin statuutissa todetaan: ” – – moneant presbiteri parentes baptizatorum nondum confirmatorum, uteos ieunos et confessos adducant ad episcopum – – ” (Synodalstatuter, 88:12; Andrén 1957, 151 nootti 4). ”Bikten skulle alltså ske inför församlingsprästen och inte inför biskopen. Därför torde den ej heller ha ägt rum i direkt samband med konfirmationsakten utan varit helt skild från denna och kanske också från själva biskopsvisitation, varigenom dess förberedande karaktär poängterats än starkare. Endast den som var ”ren” kunde mottaga den helige Andes gåva i konfirmationen.” (Andrén 1957, 156.) Ks. myös Andrén 1957, 156–157 nootti 39.

¹⁷⁷ Johnson 2007, 265. Myös Ruotsissa ja Suomessa konfirmaation vähimmäisikä lienee ollut seitsemän vuotta. Ks. Andrén 1957, 87, 155 nootti 28. ”Ymmärtävä ikä”, jota konfirmaatio edellytti, oli itse asiassa liukuva käsite (anni discretionis). Se saattoi käytännössä viitata 7–12 -vuotiaisiin tai sitä varttuneempiin henkilöihin. Bachmann 1852, 13; Andrén 1957, 85, 87–88, 90 nootti 6; Lempiäinen 2004, 99–100. Jyrki Knuutilan (1990, 222 nootti 494) mukaan konfirmaatioikä vaihteli keskiajalla Ruotsissa seitsemän ja 12–14:n ikävuosien välillä. Ks. myös Lempiäinen 2004, 119.

¹⁷⁸ Andrén 1957, 90, 153, 193 ja nootti 84; Taipale 1980, 21. Vrt. Lempiäinen 1963, 47–48. Taipale (1980, 20) toteaa myös vaihtoehdot toimitusten keskinäiseen järjestykseen. Lempiäisen (2004, 100) mukaan Tuomas Akvinolainen oli kannattanut konfirmaation toimittamista pienille lapsille (seitsemän vuotiaille), mutta ehtoollisen alaikäraja kohosi Akvinolaisen vaikutuksesta 10–11:n vuoden ikään. Pajunen & Wikström (2016, 254) väittää, että kasteen ja konfirmaation eriydyttyä toisistaan, konfirmaatiosta tuli ehtoollisen ehto. Se lienee väärinkäsitys, sillä Taipaleen (1980, 19–20) mukaan lapsikaste pysyi ensiehtoollisen ehtona kasteen ja konfirmaation eriydyttyä.

Ehtoollista tuskin kuitenkaan toimitettiin konfirmaatoriitin yhteydessä. Tutkimuskirjallisuuden perusteella on pääteltävissä, että konfirmaatio toimitettiin keskiajalla yleisen messun päätyttyä.¹⁷⁹

Tutkimusajanjaksolla Ruotsissa ja Suomessa piispalla oli yksinoikeus toimittaa konfirmaatio. Se oli Andrénin mukaan yksi piispojen tärkeimmistä tehtävistä. Piispat saattoivat käyttää sijaisia muissa tehtävissä, kuten kirkon tai hautausmaan vihkimisessä tai piispankymmenysten keräämisessä, mutta konfirmaatioiden toimittajina ei tunneta muita kuin piispoja. Edes virkaansa valittu piispa ei voinut toimittaa konfirmaatioita ennen kuin hän oli saanut vihkimyksen piispaksi.¹⁸⁰

Ellei konfirmaatioita toimittamaan ollut mahdollista osoittaa täysivaltaista piispaa, tehtävä annettiin erityisille piispanvihkimyksen saaneille sijaisille, ”vihkipiispoille”. Tällainen ”vihkipiispa” oli esimerkiksi grönlantilaisen Gardarin hiippakunnan titulaaripiispa Vincent Kampe, joka 1520-luvulla toimi sekä Upsalan arkkipiispan että Turun piispan sijaisena piispallisissa toimituksissa.¹⁸¹

Strängnäsin piispallisessa tarkastussäännössä *Officium Visitacionis* (1480-luvulta) viitataan siihen, että piispan visitaatio paikallisseurakunnassa alkoi messulla, jossa seurakunta oli koolla. Lempiäisen mukaan messun päätteeksi laulettiin Neitsyt Marialle osoitettu virsi, *Sub tuum pr[a]esidium*, luettiin tavanomaiset rukoukset ja pantiin ehtoollisaineet talteen. Sitä seurasi saarna, jonka pitäjä pyysi piispalta siunausta. Saarna oli pidettävä muun muassa sakramenteista, syntien tunnustamisesta papeille todellisessa katumuksessa, kymmenysten ja uhrilahjojen antamisesta sekä ”piispan suostumuksella muusta mikä vaikuttaa sielujen pelastumiseen”.¹⁸²

Saarnan yhteydessä oli esitettävä konfirmaatiota koskevat ohjeet (*articuli*). Sen aikana piispa puki ylleen alban, stolan, kaban ja piispanhiipan. Saarnan jälkeen hän asettui alttarin keskikohdan eteen. Avustavilla papeilla oli kirja, piispansauva sekä voide, jolla konfirmoitavat oli määrä voidella.¹⁸³

Itse toimituksen kulkua Strängnäsin tarkastussäännössä ei mainita,¹⁸⁴ mutta esimerkiksi Bengt Strömbergin tutkimus (1955) tanskalaisista keskiaikaisista pontifikaaleista antaa viitteitä siitä, mistä konfirmaatiojärjestys myös Ruotsissa ja Suomessa on voinut koostua. Lundin arkkihiippakunnan arkkipiispan, Birger Gunnensenin, (virassa 1497–1519), käytössä olleen pontifikaalin, *Pontificale Lundensen* konfirmaatiokaava koostui seuraavista elementeistä:¹⁸⁵

¹⁷⁹ Andrén 1957, 193–194. Vrt. Lempiäinen 1963, 259; Knuutila 1990, 222 nootti 494. Strängnäsin keskiaikaisen piispantarkastusohjeen mukaan messun päätyttyä toimitettiin saarna ja konfirmaatio (Inger 1961, 445, 454; Lempiäinen 1967, 29–30, 36–37).

¹⁸⁰ Andrén 1957, 99, 103–111, 113–117, 119–124. Ks. myös Inger 1961, 394–395; Lempiäinen 1967, 36–37.

¹⁸¹ Andrén 1957, 99–100, 119; Inger 1961, 394–395; Lavery 2018, 58–59.

¹⁸² Synodalstatuter, 94; Andrén 1957, 151; Inger 1961, 446–448, 453–455; Lempiäinen 1967, 30.

¹⁸³ Synodalstatuter, 94; Andrén 1957, 151–152; Inger 1961, 447–448, 453–455; Lempiäinen 1967, 30–31, 34.

¹⁸⁴ Ks. Synodalstatuter, 94; Inger 1961, 448, 454–455.

¹⁸⁵ PL, 181–183; Strömberg 1955, 10, 15, 21, 86. Lundin pontifikaalin oli Strömbergin (1955, 86) mukaan muokannut arkkipiispan kansleri Adser Petersen esikuvanaan vuoden 1497 *Pontificale Romanum*.

1) **Avaus.** Arkkipiispan avaussanat toivotuksena.

2) **Vuorotervehdys** eli *salutaatio* ja rukous ”Omnipotens sempiterna Deus – –”, jossa pyydetään Pyhän Hengen seitsenkertaista lahjaa.

3) **Ristinmerkki ja voitelu**, jonka yhteydessä arkkipiispa kysyy kunkin konfirmoitavan nimen, kastaa peukalon krismavoiteeseen, piirtää sillä ristinmerkin konfirmoitavan otsaan ja lausuu: ”Merkitsen sinut ristinmerkillä ja vahvistan sinut pelastuksen krismalla.”

4) **Rauhantervehdys** ja vastaus.

5) Latinankielisen **Psalmin 127** sanoja.

6) **Rauhantervehdys** ja vastaus.

7) **Rukous** ”Deus, qui apostolicis sanctum dedisti Spiritum, – –”, jossa arkkipiispa pyytää Pyhää Henkeä pysymään konfirmoiduissa ja täydellistämään heidän sydämensä.

8) **Siunaus.** Arkkipiispan lausuma päätössiunaus ja siihen sisältyvät salutaatiot.

9) **Päätössanat** konfirmoiduille.¹⁸⁶

Konfirmaatiojärjestykset Ruotsissa ja Suomessa noudattelivat todennäköisesti mannermaista yleiskirkollista kaavaa, mutta niiden välillä on voinut esiintyä myös jossakin määrin variaatioita riippuen siitä, mistä traditioista pontifikaalit olivat saaneet vaikutteita. Se voidaan päätellä esimerkiksi tanskalaisista keskiaikaisista konfirmaatiokaavoista, sillä Roskilden hiippakunnan pontifikaalin konfirmaatiojärjestys poikkeaa joiltakin osin Lundin arkkihiippakunnan pontifikaalin konfirmaatiosta, joskaan niiden rakenteissa ei ole merkittäviä eroja.¹⁸⁷

¹⁸⁶ PL, 181–183; Strömberg 1955, 86; Inger 1961, 448. Latinalaisen tekstin on suomentanut Timo Korkiakangas. Tekstin numerointi ja vahvennus ovat tekijän. Eräät suomalaiset historian tutkijat ovat liittäneet virheellisesti keskiajan piispalliseen konfirmaatioon elementtejä, jotka ovat tuttuja reformatorisesta konfirmaatiosta, mutta joita piispallisessa konfirmaatiossa ei ole ollut. Näitä ovat kristinuskon perusteiden opetus ja siihen liittyvä kysely sekä yhteys ensiehtoollisella käyntiin. Reformaatio toi siis täysin uudenlaisen liturgisen rakenteen konfirmaatioon. Ks. Heinilä 2007, 26–28. Vrt. Maliniemi 1955, 91; Lempiäinen 1963, 259; Knuutila 1990, 222 nootti 494; Pirinen 1991, 172, 251. Heininen (2007, 43) toteaa, että ”Lutherin katekismuksen taustalla on kirkon alkua ajoilta juontuva perinne, jonka mukaan kasteoppilaille – ja lapsikasteen yleistyttyä konfirmoitaville – opetettiin kristinuskon perustekstit. Keskiajalla tähän rautaisannokseen kuuluivat uskontunnustus ja Isä meidän -rukous sekä eräitä rukouksia, ennen muita Ave Maria. Nämä opetettiin kansankielellä.” Heinisen argumentointi on virheellinen siltä osin kuin se liittyy konfirmoitavien opettamiseen. Konfirmaation ja katekeettisen opetuksen yhteydestä keskiajalla ei näet ole tarvittavia todisteita. Ks. Bachmann 1852, 13 nootti 16; von Zezschwitz 1863, 525–526; 528; André 1957, 162 ja nootti 60 sekä Kilström 1958, 69–70; Seppälä 1998, 26; Pruuki 2010, 34–35. Vrt. Heininen 2007, 43.

¹⁸⁷ *Pontificale Lundense* ks. PL, 181–183. *Pontificale Roscildense* vrt. PR, 265–266; Strömberg 1955, 21. Lempiäinen (2004, 101–102) arvioi, että roomalaiskatolinen konfirmaatio saavutti pääpiirteissään nykyisen liturgisen rakenteensa 1200-luvulle mennessä. Se koostuu hänen mukaansa alkukehotuksesta, impositiosta ja rukouksesta, ristinmerkistä ja krismavoitelusta, kevyestä kädenlyönnistä ja rauhan toivotuksesta, päätösrukouksesta sekä juhallallisesta lopputoivotuksesta. Ruotsissa on säilynyt ruotsinkielinen vuosiin 1434–1450 ajoitettu *De sjū sakramenten* (DSJ) -niminen homileettiseen käyttöön tarkoitettu kommentaari sakramenteista. Tekijän nimeä ei tiedetä, mutta Andrénin mukaan kirjoittaja on ollut todennäköisesti joku Vadstenan luostarin munkeista. DSJ:ssa on hänen mukaansa vaikutteita mannermaisista lähteistä. Sen konfirmaatio poikkeaa monissa yksityiskohdissa vastaavasta latinankielisestä kommentaarista, *De septem sacramentis* (DSS). Esimerkiksi konfirmaation raamattupestelu on Ilmestyskirjasta, ristinmerkki tehdään otsan sijasta kasvoihin (J änlite), konfirmoitavien voitelu merkitsee voittoa ”kuninkaiksi ja papeiksi” ja lapset tunnustavat henkilökohtaisesti uskonsa Kristukseen, jota he ei-

Ruotsissa myös tarkastussäännöt saattoivat poiketa toisistaan eri hiippakunnissa. Strängnäsän tarkastussäännön mukaan varsinainen tarkastustilaisuus pidettiin lukkarintuvassa konfirmaation päätyttyä. Siinä piispa tarkasti muun muassa papiston toiminnan ja seurakuntalaisten elämäntapoihin liittyvät seikat. Linköpingin hiippakunnassa piispanvisitaatio oli 1400-luvun alussa kaksipäiväinen, jolloin ensimmäisenä päivänä pidettiin tarkastustilaisuus ja seuraavana päivänä toimitettiin konfirmaatio.¹⁸⁸

Vaikka konfirmaatiosta on ensimmäisiä viitteitä sakramenttina jo 800-luvulta lähtien, läntinen kirkko löi lukkoon tämän jo 1200-luvulla yleisesti hyväksytyyn käsitykseen ja määritteli konfirmaation sakramentiksi vuonna 1439 Firenzen kirkolliskokouksessa. Pääkohdaksi muotoutui krismalla voitelu saatesanoineen, sillä impositio oli kehityksen myötä jäänyt toimituksesta syrjään. Kehitys jatkui roomalaiskatolisessa konfirmaatioteologiassa samansuuntaisesti myös 1500-luvun puolivälissä Trenton kirkolliskokouksessa, jossa konfirmaation hallitsevin osa oli voitelu. Imposition ei katsottu kuuluvan sakramentin materiaan (krisma) tai muotoon (sanat). Vasta 1700-luvulla impositio palautettiin voitелun ohella toimituksen olennaiseksi elementiksi.¹⁸⁹

Lempiäinen luonnehtii roomalaiskatolisen konfirmaation vaikutuksen kolmenlaiseksi: 1) Se liittää ihmisen entistä kiinteämmin kirkkoon, lisää hänessä pyhittävää armoa ja auttaa häntä kasvamaan Kristuksen kaltaisuudessa. 2) Se antaa Pyhän Hengen täyteyden ja vahvistaa kastettua horjumatta tunnustamaan uskonsa, elämään sen mukaan, sotimaan paha vastaan ja lisääntymään hyvässä. 3) Se painaa ihmisen sieluun lähtemättömän tuntomerkin. Tämän lähtemättömän luonteensa (*character indelibilis*) vuoksi konfirmaatio on ainutkertainen eikä sitä sen vuoksi voida toistaa.¹⁹⁰

Mainitut motiivit olivat konfirmaatiossa siis jo keskiajalla. Keskiajan kirkon sakramenttikäsitystä on luonnehdittu kumulatiiviseksi. Siten kirkon seitsemän sakramenttia, joista ensimmäiset olivat kaste ja konfirmaatio, lisäsivät kukin vuorollaan armoa sakramentin

vät ole voineet tehdä kasteensa yhteydessä. Andrénin mukaan voiteluun ei tässä liitetä vahvistamista, vaan lapsi vahvistaa kasteensa omalla tunnustuksellaan. Tällaisista konfirmaatioista kastetunnustuksen uudistamisena ei hänen mukaansa ole merkkejä muualla keskiajalta peräisin olevissa lähteissä, lukuun ottamatta esireformatoristen ryhmien konfirmaatioita ja Erasmus Rotterdamilaisen (n. 1466–1536) esittelemää kastelupausten uudistamistoimitusta. Andrén 1957, 39–43, 41 nootti 37, 46, 46–47 nootti 54, 161–165, 162 nootti 61. Ks. myös DSJ, 10–12, 78. Vrt. DSS, 145–149. Geete 1900, VI; Erasmus julkaisi kastelupausten uudistamistoimituksensa Matteuksen evankeliumiparafraasinsa (1522) saatesanoissa. Ks. Paraphrases 1, XXVII–XXIX.

¹⁸⁸ Synodalstatuter, 94–98; Inger 1961, 446–449, 452, 457–458; Lempiäinen 1967, 28–37. Vuonna 1483 Turusta lähetetystä kirjeestä on pääteltävissä, että konfirmaatio oli tärkeä osa piispan visitaatiota, mutta se voi viitata myös siihen, että piispa toimitti konfirmaatit Suomessa Strängnäsän tarkastussäännössä mainitun tapaan ennen varsinaista tarkastustilaisuutta: ”then tiid biscopen skal thær færma och visiterere” (Andrén 1957, 111). Ks. Lempiäinen 1967, 30.

¹⁸⁹ Denzinger 1991, 526:1629; Bachmann 1852, 18; Staaff 1871, 8–9; Rott 1941a, 6–7; Andrén 1962, 36–38; Lempiäinen 2004, 99; Johnson 2007, 311–312. Lempiäisen (2004, 98) mukaan konfirmaation muodostuminen vahvistuksen sakramentiksi alkoi 800-luvulta lähtien, mutta sen teologinen kehitys oli hidasta. Konfirmaatio tulkittiin sakramentiksi jo Lyonin synodissa vuonna 1274. Ks. Denzinger 1991, 382:860; Bachmann 1852, 10; Staaff 1871, 8.

¹⁹⁰ Lempiäinen 2004, 99. Konfirmaation ainutkertaisuudesta ks. Bachmann 1852, 16–17 sekä 17 nootti 23; Andrén 1957, 285.

vastaanottajalle. Kaste ei siis itsessään ollut riittävä, joskaan konfirmaatio ei ollut välttämätön pelastukseen. Konfirmaatio oli itse asiassa eräänlainen kasteen toinen puolisko, koska se täydensi kasteen ja teki siitä täydellisen. Kasteen vaikutus tulkittiin negatiivisesti: se pesi pois synnit. Konfirmaation vaikutus nähtiin puolestaan positiivisesti: se lahjoitti kastetulle Pyhän Hengen, voimaksi taistelussa syntiä ja kiusauksia vastaan ja rohkeudeksi tunnustaa uskoa Kristukseen.¹⁹¹

2.3 Keskiajan konfirmaatioiden vastineet reformaatioissa

Useat reformaattorit olivat torjuneet piispojen toimittaman konfirmaation, koska se ei heidän mukaansa perustunut Raamattuun. Se merkitsi aluksi evankelisilla alueilla monin paikoin konfirmaatiokäytännön loppumista. Kaikkialla piispalliseen konfirmaatioon tosin ei suhtauduttu yhtä kategorisesti kuin vaikkapa luterilaisen reformaation ydinalueilla. Esimerkiksi eteläsaksalaisen rajakreivikunnan Ansbach-Kulmbachin evankelinen tunnustuskirja, *Der Ansbacher evangelische Ratschlag (AR)* vuodelta 1524 sisältää piispallisen konfirmaation. Sen otsikko, *Von der firmung. Welcher masen die firmung zu gedulden sein möcht*, osoittaa, että kyseessä oli kannanotto keskiajan konfirmaatioon ja pyrkimys muokata sitä reformaation teologisten painotusten mukaisesti. Uudistusehdotus oli varsin maltillinen, mutta jossakin määrin myös poleeminen. Siinä esitetään, että kyseisen toimituksen nimi vaihdetaan saksalaisesta sanasta *firmung* latinankieliseen termiin *confirmacion*, joka merkitsee vahvistamista. Konfirmaatio ei ole ”jumalallisen armon merkki” vaan jumalallisten armonmerkkien, kuten kasteen muistamista.¹⁹² ”Ansbachin ohje” vetää selvästi rajan reformatorisen ja perinnäisen konfirmaation välille. Konfirmaation toimittajana voi piispan sijasta olla myös seurakuntapappi.¹⁹³

Piispan käyttämässä ja kiirastorstaina pyhittämässä öljyssä ja krismassa ei voi olla mitään erityistä voimaa eikä vaikutusta. Jos siitä ei kerrota ihmisille avoimesti ja selkeästi, samoin kuin muista Rooman kirkon väärinkäytöksistä, konfirmaatiota on pidettävä ihmisten keksintönä, joka ei perustu Raamattuun, vaan oikean Raamattuun perustuvan tunnustuksen mukaan, johtaa kansaa epäuskoon. (*Ansbacher Ratschlag.*)¹⁹⁴

AR:n konfirmaatio-ohjeesta puuttuu myöhemmin evankelisissa konfirmaatioissa tavattavat tunnusmerkit, kuten katekeettinen opetus, tunnustus ja yhteys ehtoollisella käyntiin. Se oli epäilemättä yritys säilyttää vanha käytäntö uudella tavalla tulkittuna. Kiintoisaa on se, että *AR*

¹⁹¹ “– datur in baptismo in remissionem omnium peccatorum preteritorum, tamen in confirmacione datur in robur” (DSS, 145: 15–16).; Heubach 1963, 28–30; Bachmann 1852, 14–16; Rott 1941a, 7; Andrén 1957, 57, 64–66, 68–69, 79–82; Taipale 1980, 19; Lempiäinen 2004, 98. Ensimmäisiä havaintoja kasteen ja konfirmaation erilaisista motiiveista on Johnsonin (2007, 184–185) mukaan jo 400-luvulta Galliasta.

¹⁹² AR 1524, 238–239; Hareide 1971, 45. “Im Ansbacher Ratschlag vom 30. September 1524 finden wir den ersten lutherischen Konfirmationsentwurf” (Maurer 1940, 60). *Firmung* tulee latinankielisestä sanasta *firmare*, joka merkitsee myös vahvistamista. Se on siis synonyymi verbille *confirmare*. Baelter 1838, 413; Staaff 1871, 45.

¹⁹³ AR 1524, 239.

¹⁹⁴ AR 1524, 240. Sitaatin suomennos on tekijän.

päytyi pian Ruotsin reformaatioon. Se julkaistiin lähes sellaisenaan vuonna 1528 tekijän nimeä vailla olevassa, mutta Olavus Petrin (1493–1552) nimeen liitettyssä kirjasessa *Een liten boock om sacramenten*.¹⁹⁵ Olavus ei kuitenkaan julkaissut reformatorisesti muokattua konfirmaatiojärjestystä käsikirjassaan (1529). Tätä on selitetty sillä, että konfirmaatio ei ollut kuulunut seurakuntapapin käsikirjaan, *manualeen* vaan piispan käsikirjaan, *pontificaleen*.¹⁹⁶ Selitys ei ole täysin vakuuttava, koska Olavus viittaa kirjasessa siihen, että konfirmaation toimittaja voi piispan sijasta olla seurakuntapappi.¹⁹⁷ Hän olisi siis halutessaan voinut siirtää konfirmaation seurakuntapapin käsikirjaan.¹⁹⁸

On kuitenkin huomattava, että *AR:n* konfirmaatio-ohje ja Olavus eivät suoranaisesti edellyttäneet suurta muutosta aiempaan käytäntöön vaan ennen muuta konfirmaation uudenlaista tulkintaa.¹⁹⁹ Sen periaatteen mukaan Ruotsissa ja Suomessa itse asiassa toimittiinkin. Öljyllä ja krismalla voitellun toimitukset säilytettiin, mutta niitä ei pidetty sakramenteina. Voitelu oli pikemminkin sisäisen voitellun ulkoinen merkki, *symboli*.²⁰⁰ Öljyn ja krisman käytöstä kirkollisissa toimituksissa luovuttiin vuoden 1540 paikkeilla.²⁰¹

¹⁹⁵ Westman 1914, 28–29; Ingebrand 1964, 36–37; Lempiäinen 2004, 119. Vrt. Bergendoff 1928, 117, 133–135.

¹⁹⁶ Martling 1992, 298.

¹⁹⁷ *Olaus Petris Samlade Skrifter* (OPSS) I, 395–396; Rodhe 1923, 283; Martling 1992, 298; Lempiäinen 2004, 119.

¹⁹⁸ Carl-Gustaf Andrénin (1957, 249–250) mukaan kuningas Kustaa Vaasa tahtoi säilyttää konfirmaation toimitamisen piispoilla vuodesta 1529 lähtien. Ks. myös Buchholz 2003, 158–159. Todennäköisesti siksi Olavuksen ruotsintaman *AR:n* periaatetta, jonka mukaan konfirmaation toimittajana on seurakuntapappi, ei sovellettu käytäntöön.

¹⁹⁹ OPSS I, 394–396; Staaff 1871, 47–48; Ekdahl 1889, 90. Erkki Kansanahon (1956, 81) mukaan Olavukselle konfirmaation varsinainen tarkoitus oli kastelupausten vahvistaminen. Lempiäinen (2004, 119) katsoo, että Olavus pyrki muuttamaan konfirmaation lasten henkilökohtaiseksi tunnustukseksi ja kastelupausten uudistamiseksi. Vrt. Martling 1992, 298. He ovat oikeassa. Tosin he painottavat Olavuksen intentioita yksipuolisesti. Olennaista kirjasessa on näet pyrkimys torjua krismavoitelu konfirmaationa ja palata konfirmaation (oletettuun) alkuperäiseen apostoliseen ja patristiseen käyttöön (uskontunnustus ja impositio krismavoitellun sijasta), samoin konfirmaation sisällön oikeaan eli ei-sakramentaaliseen tulkintaan sekä toimitusoikeuden siirtämiseen piispoilta seurakuntapapeille. Ks. OPSS I, 394–396; *AR* 1524, 238–239; Rodhe 1922, 90–91.

²⁰⁰ Staaff 1871, 47–48; Andrén 1957, 247; Andrén Å 1999, 63–64, 80–81. Reformaattoreiden lisäksi kuningas Kustaa Vaasa halusi säilyttää vanhat kirkolliset tavat, kuten konfirmaation. Ks. Andrén Å 1999, 66–68, 81. Öljyä ja krismaa käytettiin kastetoimituksessa ja viimeiseen voiteluun kuului öljyn käyttö. Olavus tulkitsi ne käsikirjassaan (1529) evankelisesti. OPSS II, 321–322, 344–346; Andrén 1957, 236–237, 257.

²⁰¹ Andrén 1957, 260. Paavali Juusten kirjoittaa paavillisen öljyn ja krisman loppumisesta vuoden 1540 tienoilla. Heininen & Heikkilä 1996, 69. Kustaa Vaasa oli antanut tammikuussa 1540 julistuksen ”täydellisestä reformaatiosta opissa ja seremonioissa”. Kjöllersström 1931, 208; Schalin 1946, 186–187. Georg Norman toteaa visitatiojärjestyksessä, *Articuli Ordinantiae* vuodelta 1540, että öljyllä voitelu on epäjumalanpalvelusta ja siksi siitä on luovuttava. *AO* 1540, Art. XVII, De Vnctione. Ahnfelt 1892, 372–373. Rodhen (1922, 92) mukaan Norman kritisoi siinä nimenomaan viimeistä voitellua. *AO:n* selitysteoksen *Explicatio articulorum fidei* ruotsinnoksesta, *Visitatio Gustaviana* (VG) vuodelta 1541, ilmenee, että Norman vaati öljyn ja krisman poistamista kategorisesti myös kastetoimituksesta. Ks. VG 1541, 243, 246; Kjöllersström 1931, 195–196. VG:n ajoituksesta ks. Andersson 1943, 173–177. Sitä vastoin konfirmaatiosta Norman kirjoittaa *AO:ssa* varsin kryptisesti: ”Hic respondeo, id quod alicubi senex consultor respondet apud Therentium: Res magna est; amplius deliberandum censeo” (*AO* 1540, Art. XVII, De Confirmatione). Ahnfelt 1892, 374; Rodhe 1922, 93. Andrén 1957, 252. Otto Ahnfeltin julkaisemassa *AO:n* käännöksessä todetaan seuraavaa: ”Här kan jag nu icke annat swara, än om enstäds en swarade enom nämligen: Thetta ärendet är swårt: mig synes at det tags på beråd.” (Norman.) Ahnfelt 1895, 16; Andrén

On kuitenkin mahdollista, että krisma katosi konfirmaatioista muita kirkollisia toimituksia myöhemmin. Mahdollinen krismavoitelun loppuminen ei kuitenkaan välttämättä merkinnyt konfirmaatiotoimitusten välitöntä katoamista. On näet viitteitä siitä, että perinnäistä konfirmaatiota toimitettiin (joko krisman kera tai ilman) paikoin jopa 1560-luvun alkuun asti.²⁰²

Esimerkiksi arkkipiispa Laurentius Petri Nericius (1499–1573) mainitsee vuoden 1561 kirkkojärjestysehdotuksessa, että konfirmaatioita, joita piispat olivat ”yleisesti käyttäneet täällä näihin päiviin asti”, ei saa enää toimittaa. Laurentius uudisti kiellon vuoden 1571 kirkkojärjestyksessä.²⁰³ Ensimmäinen reformatorisesti muokattu konfirmaatiojärjestys ilmestyi Juhana III:n (1537–1592) *Nova Ordinantiassa* (1575), kunnes tästä eräänlaisesta kirkkojärjestyksen täydennyksestä luovuttiin vuonna 1593 Upsalan kokouksessa. Se merkitsi konfirmaatiokäytännön päättymistä ainakin periaatteellisella tasolla.²⁰⁴

Vuoden 1571 kirkkojärjestys sai samaisessa Upsalan kokouksessa käytännössä tunnustuskirjan aseman kirkon toimintaa ohjaavana asiakirjana.²⁰⁵ Sen mukaan piispoilla oli yhä velvollisuus visitaatioiden aikana ”saarnata ja rukoilla kirkoissa, erityisesti nuorten lasten puolesta, että Jumala vahvistaisi heitä kasteen lupauksissa” (uthi the stycker som vtloffades j Döpelsen). Laurentius ei siten itse asiassa ollut poistanut konfirmaatiota, vaan hän oli korvannut sen tällä piispoille suunnatulla ohjeella. Mitään liturgista järjestystä tähän ohjeeseen ei kuitenkaan sisältynyt.²⁰⁶

1957, 252 nootti 3. Mikä siis sai Normanin epäröimään konfirmaation suhteen? Kustaa Vaasa (k. 1560) oli taannut vanhan konfirmaatiokäytännön säilymisen vuonna 1529. Rodhe 1923, 283; Andrén 1957, 247–249; Andrén Å 1999, 68, 81. Perinnäinen konfirmaatiokäytäntö kiellettiin vasta Kustaa Vaasan valtakauden jälkeen, vuoden 1561 kirkkojärjestysehdotuksessa. KOF 1561, 164; Rodhe 1922, 93–94. Oliko siis kuninkaan rooli konfirmaation takaajana saanut Normanin epäröimään ja välttämään vaatimukset krismankäytön poistamisesta konfirmaatiosta? Vrt. Rodhe 1923, 284: ”Traditionen med konfirmation var alltför stark för att med ett slag kunna ombildas” (Rodhe).

²⁰² Rodhe 1923, 283–284; Martling 1992, 299. Vrt. Andrén 1957, 252–253; Andrén Å 1999, 81; Lempiäinen 2004, 119. Vrt. Selander 1999, 298.

²⁰³ KOF 1561, 164; KO 1571, 166–167; Rodhe 1922, 93–94; Rodhe 1923, 284; Färnström 1935, 234:10; Martling 1992, 299.

²⁰⁴ Rodhe 1922, 89–90, 96–97; Rodhe 1923, 284; Martling 1992, 299–300; Eek 2011, 77. *Nova Ordinantian* (NO) konfirmaatiojärjestys ks. Staaff 1871, 49–51. Roland Perssonin (1973, 98–99) mukaan NO:n konfirmaation esikuvana oli ollut saksalainen *Waldeckin kirkkojärjestys* (WK) vuodelta 1556. Ero oli siinä, että WK:ssa konfirmaation toimitti seurakuntapappi, NO:ssa toimittajana oli piispa. Konfirmaatorukous oli muutettu toivotukseksi, joka ilmentää siunausta. Joiltakin osin Persson näkee NO:n konfirmaatioissa viitteitä myös yhteydestä *Brandenburgin kirkkojärjestykseen* (1540). Ibid. Suomessa konfirmaatio lienee kadonnut 1600-luvun alkuun mennessä. Tarkemmin ei kuitenkaan tiedetä, miten se tapahtui. Ks. Seppälä 1998, 57; Lempiäinen 2004, 120–121. Vrt. Pruuki 2010, 38.

²⁰⁵ Parvio 1986, 98; KO 2018, 4

²⁰⁶ KO 1571, 166–167. Kansanahon (1956, 101) mukaan vuoden 1571 kirkkojärjestyksen ”viittaus piispalliseen siunaustoimitukseen” jätettiin pois vuoden 1686 kirkkolaista.

Luterilaisen reformaatioliikkeen alueella ensimmäinen konfirmaation vastine oli sleesialaisen ruhtinaskunnan, *Liegnitzin kirkkojärjestyksessä* (1535). Se koostui kolmesta osasta. Aluksi siinä velvoitetaan pappeja pitämään alueillaan katekismusopetusta (*catechismus*) erityisesti lapsille.²⁰⁷

Kun lapset ovat saaneet tarvittavaa opetusta, heidän on tehtävä tiliä oppimastaan vanhempien ja kummien läsnä ollessa. Kun lapset sitten ovat varttuneet iässä ja armossa, vanhempien ja kummien on tuotava lapset uudestaan sananpalvelijoiden ja koolla olevan seurakunnan eteen, jotta lapset voisivat tunnustaa uskonsa konfirmaation (firmung) asemesta. (*Liegnitzin KJ.*)²⁰⁸

Tämä opetuksen, oppimisen arvioinnin ja uskontunnustuksen kokonaisuus oli julkinen ja se oli selvästi tarkoitettu roomalaiskatolisen konfirmaation vastineeksi. Se oli siis *de facto* katekeettinen konfirmaatio, johon ei kuitenkaan kuulunut seremoniaalisia osia. Konfirmaation pääelementtinä siinä on uskontunnustus. Yhteyttä admissioon siinä ei ole.

Etelä-Saksan ja Sleesian reformaatioliikkeitten konfirmaatioprototyypit tuskin erosivat toisistaan ratkaisevasti liturgisen rakenteensa puolesta. Ero oli pikemminkin siinä, että ensin mainittu oli pyrkinyt aikansa roomalaiskatolisen konfirmaation muokkaamiseen, kun taas jälkimmäinen oli luonut katekeettisen tunnustusriitin, jolla se pyrki korvaamaan konfirmaation.

²⁰⁷ Sehling III, 436–437.

²⁰⁸ Sehling III, 436–437. Sitaatin suomennos on tekijän.

3 Konfirmaatio ja vahvistaminen reformaation ajattelun mukaan

3.1 Reformatoristen konfirmaatioiden tyyppi luokitus sekä Lutherin ja Bucerin admissiokäytäntöjen toisistaan poikkeavat lähtökohdat

Seuraavassa tarkastelen luterilaisen konfirmaation kehitystä reformaation vuosina ja vuosikymmeninä, 1520-luvulta 1580-luvulle.²⁰⁹ Ensin teen katsauksen yleisesti luterilaisen konfirmaation esiintymiseen 1500-luvulla Saksassa. Sen jälkeen etsin Lutherin ja muiden reformaattoreiden konfirmaatiokäsityksiä ja tarkkaan sitä, mikä heidän mukaansa vahvistaa uskoa. Heidän ajattelussaan konfirmaatio ja vahvistamisen motiivi eivät väistämättä liity toisiinsa, kuten tästä pääluvusta voidaan havaita.

Luterilaisen konfirmaation kehitykselle on ollut perustavaa konfirmaatio-ohjelman julkaiseminen vuonna 1539 Hessenin kirkkokuriohjelmassa. Se sai aikaan konfirmaatiojärjestysten julkaisemisia 1500-luvun kuluessa eri puolilla läntistä ja pohjoista Saksaa. Konfirmaatiot eivät siis yleistyneet kaikkialla Saksassa eivätkä etenkin reformaation ydinalueilla, sillä Wittenbergissä ja muualla Saksin ruhtinaskunnassa ei ollut tarvetta muuttaa Lutherin kehittämää admissiokäytäntöä eikä korvata katekeettista ehtoollistutkintoa konfirmaatiolla.²¹⁰

On tosin päätelty, että Luther olisi admissiokäytännöllään vaikuttanut Bucerin kehittämään konfirmaatioformaattiin ja sen opetus- ja admissiomotiiveihin. Esimerkiksi Seppälä toteaa (1998), että Lutherin ajattelu oli luonut yhteyden opetuksen ja konfirmaation välille ja että se oli johtanut konfirmaation ja ehtoollisen yhdistämiseen.²¹¹ Seppälän mukaan Luther olisi siis ratkaisevasti vaikuttanut konfirmaation kehitykseen. Hänen näkemyksensä perustuu itse asiassa LML:n ensimmäistä konfirmaatiotutkimusprojektia varhaisempaan tutkimushistoriaan, sillä kyseisen projektin aikana tutkijat alkoivat epäillä siihen asti vallinnutta käsitystä Lutherin ratkaisevasta vaikutuksesta Bucerin ensimmäiseen konfirmaatioon (1539).²¹²

Myös Peura ajattelee samaan tapaan kuin Seppälä. Hänen mukaansa rippi ja absoluutio liitettiin konfirmaatioon Lutherin vaikutuksesta. Lisäksi hän toteaa, että kristinopin opetus eli *katekeesi*, rippi ja absoluutio olisivat olleet luterilaisen konfirmaation osatekijöinä.²¹³

Rippi ja absoluutio tuskin olivat reformatorisesti tulkitun konfirmaation elementtejä. Luther liitti ne ehtoollisella käyntiin.²¹⁴ Lutherin ja konfirmaation välillä ei voida osoittaa olevan

²⁰⁹ Historioitsija Luise Schorn-Schütte (2011, 10, 88–91) ajoittaa reformaation Saksassa vuosiin 1517–1555. Hareide (1971, 14–15) ajoittaa reformaatiokauden konfirmaation osalta vuosiin 1520–1585. Seuraan tässä tutkimuksessa Hareiden ajoitusta. Jyrki Knuutilan (2008, 86, nootti 2) mukaan reformaatio-käsite on moniselitteinen. Knuutila painottaa, että sen määritelmä riippuu ajallisesta, paikallisesta ja sisällöllisestä kontekstista. Hän toteaa, että suomalaisessa historian ja kirkkohistorian tutkimuksessa reformaatio ja reformaatioaikakausi ajoitetaan Ruotsin ja Suomen osalta yleisesti vuosiin 1527–1593.

²¹⁰ Heubach 1963, 37; Rietschel/Graff 1952, 633–634, 638–639, 640:11, 642–643.

²¹¹ Seppälä 1998, 29–30.

²¹² Heubach 1963, 35–40 ja 40 nootti 83; Maurer 1959, 25, 28–31; Vrt. ”Die historischen Beiträge dieses Berichtes lassen außerdem deutlich erkennen, daß auch Rückfrage hinter Bucer und Chemnitz nach maßgebenden und autoritativen Äußerungen Luthers und anderer Reformatoren hier ebensowenig weiterführt wie die Befragungen der Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts” (Frör 1962a, 9). Ks. myös Heubach 1963, 37.

²¹³ Peura 1996, 213–214.

²¹⁴ WA 15, 481, 493–497; Sehling 1/1, 7–8; Vrt. Peura 1996, 213–214.

suoraa yhteyttä. Reformaattori ei nimittäin pyrkinyt korvaamaan keskiajan piispallista konfirmaatiota ehtoollistutkinnollaan eikä kehittämään reformaatioon sopivaa konfirmaatiota.²¹⁵ Lutherin kehittämällä katekeettisella ehtoollistutkinnolla, johon siis kuului rippi ja absoluutio, ei itse asiassa ole mitään tekemistä reformaatiokaudella syntyneiden konfirmaatioiden kanssa. Jälkimmäiset muokattiin epäilemättä keskiajan konfirmaatioiden vastineiksi. Ne tähtäsivät nuorten uskon ja tunnustuksen vahvistamiseen.²¹⁶ Luther sen sijaan lainasi mallin ehtoolliselle valmistavalle tutkinnolle keskiajan rippitraditiosta, joka oli varsin riippumaton perinnäisestä konfirmaatiotraditiosta.²¹⁷

Konfirmaatiotutkimuksen historiassa on painotettu niin sanottuja ”klassisia konfirmaatiotyyppejä”. Tällainen konfirmaation tyyppiluokitus on tutkijoiden kehittämä näkemys siitä, millaisia painotuksia esimerkiksi reformatorisesti muokatuilla konfirmaatioilla oli ollut. Tuon luokittelun mukaan reformaation aikaisia konfirmaatiotyyppejä olivat katekeettinen, kirkkokuripainotteinen eli seurakuntayhteyttä korostava sekä sakramentaalinen konfirmaatio. Repp on lisännyt luetteloon vielä traditionaalisen konfirmaatiotyypin.²¹⁸

Seurakuntayhteyttä korostava ja sakramentaalinen tyyppi juontuu Bucerin luomasta Hesseinin konfirmaatio-ohjelmasta (1539) ja traditionaalisen konfirmaation malliksi käyvät esimerkiksi *Brandenburgin kirkkojärjestyksen* konfirmaatio (1540) sekä *Reformatio Wittenbergensis* -nimisen kirkkojärjestysehdotuksen konfirmaatio (1545).²¹⁹ Myöhempiä konfirmaatiotyyppejä edustavat pietismin ja valistuksen konfirmaatiot.²²⁰

Tyypittelyllä on epäilemättä pyritty havainnollistamaan luterilaisten konfirmaatiokäytäntöjen hajanaisuutta. Tyypittelyn heikkoutena on se, että se ei kuvaa realistisesti 1500-luvun konfirmaatioita, jotka ovat käytännössä olleet eri tyyppien yhdistelmiä.²²¹ Lisäksi on epäselvää, voidaanko Lutherin edustamaa admissiokäytäntöä kutsua konfirmaatioksi, koska reformaattori ei itse puhunut ehtoollistutkinnostaan konfirmaationa eivätkä liioin hänen käytäntönsä seuraajat.²²²

Jos katekeettiset ehtoollistutkinnot jätetään lukematta konfirmaatioiksi, reformatorisesti muokattujen konfirmaatioiden liturgisessa rakenteessa on enemmän paralleelisuutta ja homogeenisuutta kuin mitä klassinen konfirmaatiotyypittely antaa ymmärtää. Niissä kaikissa on

²¹⁵ Albrecht 2006, 64–65.

²¹⁶ Lempiäinen 1981, 74.

²¹⁷ Heubach 1963, 37; Peters 1994, 78; Seppälä 1998, 32–33; Heinilä 2007, 32.

²¹⁸ Kliefoth 1856, 10, 65, 86, 105, 132; Rendtorff 1928, 18; Repp 1964, 22; Seppälä 1987, 11–14; Osmer 1996, 71, 88–89; Repo 2002, 38–47; Lempiäinen 2004, 110–111; Johnson 2007, 357. Ks. Repp 1964, 44–55. Jolkkosella (2004b, 26–27, 29) on omintakeinen tulkinta konfirmaatiotyypeistä. Hän toteaa 1500-luvun konfirmaatiotyypeistä vain sakramentaalisen konfirmaation ja katekeettisen konfirmaation hän sijoittaa 1600-luvulle. Vrt. Kansanaho 1956, 49–50.

²¹⁹ Repp 1964, 28–29, 37, 44–47; Seppälä 1998, 30–31; Repo 2002, 41–42, 46–47. Suomalaiset tutkijat eivät klassisten konfirmaatiotyyppien esittelyssään mainitse lainkaan traditionaalista konfirmaatiotyyppiä. Vrt. Kansanaho 1956, 74–75; Sihvo 1992, 177–182; Seppälä 1998, 30–35; Repo 2002, 38–47; Lempiäinen 2004, 110–111.

²²⁰ Esim. Kansanaho 1956, 74–75; Seppälä 1998, 34–35; Repo 2002, 44–45, 47; Jolkkonen 2004b, 27.

²²¹ Maurer 1959, 37; Seppälä 1987, 31, 43, 50–51; Wekel 1988, 24 nootti 5; Jolkkonen 2004b, 28; Päiviö 2015, 45.

²²² Ks. Repp 1964, 22–23.

esimerkiksi vahva katekeettinen elementti, joka sisältää kristinopinkyselyn sekä tunnustuksen ja lupauksen. Samoin niissä on rukous konfirmoitavien puolesta. Valtaosaan konfirmaatioita liittyy myös ehtoollinen.²²³ Klassiset konfirmaatiotyypit eivät siis kerro niinkään konfirmaatiokäytäntöjen hajanaisuudesta, vaan siitä, että reformaatio ei kyennyt luomaan yhtenäistä admissiokäytäntöä.²²⁴

Admissiokäytäntöjen epäyhtenäisyyttä voidaan puolestaan perustella katekeettisten ehtoollistutkintojen ja seremoniallisten konfirmaatioiden hajanaisella levinneisyydellä, ei niinkään konfirmaatioiden keskinäisillä rakenteellisilla eroilla. Siten konfirmaatiokäytäntöjen epäyhtenäisyys viittaisi yhtäältä katekeettisten ehtoollistutkintojen ja toisaalta konfirmaatioiden kannatuksen hajanaisuuteen. Niiden levinneisyydelle oli itse asiassa ominaista se, että ne olivat pääsääntöisesti toisensa poissulkevia admissiokäytäntöjä.²²⁵

Käsitykseni siis on, että luterilaisessa reformaatioissa pääasiallisina admissiotoimituksina olivat Lutherin edustama seremoniaton ehtoollistutkinto ja sen muunnelmat sekä toisaalta varsinaiset konfirmaatiot. Viimeksi mainituista laajin levinneisyys oli Bucerin muokkaamalla konfirmaatioilla ja niiden variaatioilla.²²⁶

Seremoniallisen konfirmaation kannatus loi erityisesti Saksassa paineita seremoniattoman ehtoollistutkinnon kannattajiin, jotta nämä olisivat muuttaneet sen liturgisesti väritetyksi konfirmaatioksi. Joissakin tapauksissa ehtoollistutkintoja muunnettiin konfirmaatioiksi, mistä on esimerkkinä *Pfalz-Neuburgin kirkkojärjestys* vuodelta 1543. Yleisimpänä ehtoolliselle valmistavana käytäntönä säilyi kuitenkin seremoniaton admissiotoimitus.²²⁷

Aitoluterilaisten edustama *Saksin kirkkojärjestys (SKJ)* vuodelta 1580 on tästä hyvänä esimerkkinä. Jotkut tutkijat tosin ovat sitä mieltä, että seremoniaton ehtoollistutkinto olisi siinä tulkittavissa konfirmaatioksi. Kyseisessä kirkkojärjestyksessä todellakin mainitaan opetuksen ja kristinopin kyselyn olevan aito ja oikea konfirmaatio.²²⁸ On kuitenkin todennäköistä, että

²²³ Kansanaho 1956, 60–61; Hareide 1962, 61–65, 79–82. Konfirmaatioissa oli yhtäläisiä rakenteellisia elementtejä, mutta niihin liitetyt käsitykset olivat hajanaisia. Ks. Rietschel/Graff 1952, 643–644; Kansanaho 1956, 53–61; Repp 1964, 57–58. Yhtäläisyyksistä ja eroista 1500-luvun merkittävimmässä kirkkojärjestyksessä Saksassa ks. Rott 1941a, 32–49; Rott 1941b, 50–51; Anlagen 1; Ks. tämän tutkimuksen Liite 1. Vrt. Repp 1964, 55, 57; Rössler 1994, 252; Lempiäinen 2004, 108.

²²⁴ Vrt. Repp 1964, 55; Hareide 1971, 295–296. ”One of the most striking features of the 16th-century development of confirmation and preparation for the first Communion is the almost total lack of uniformity. It is practically impossible to generalize, except in very broad terms, and say, this is Lutheran”. (Repp 1964, 55.) Samaa mieltä on Rössler (1994, 252): ”Die Ziegenhainer Ordnung sieht vor: Vorstellung vor der Gemeinde – – Andere lutherische Kirchenordnungen schreiben demgegenüber eine rein katechetische Ausrichtung der Konfirmationsfeier vor. So ist schon ihren Anfängen das Bild der evangelischen Konfirmation durch sehr verschiedenartige Motive bestimmt gewesen, und deren weitere Entwicklung und Auslegung hat die Mehrdeutigkeit im Verständnis der Konfirmation noch deutlicher hervortreten lassen.” (Rössler.)

²²⁵ Hareiden (1971, 298–300) mukaan ns. Interim-neuvottelut ja adiafora-kiista vaikuttivat katekeettisten ehtoollistutkintojen ja seremoniallisten konfirmaatioiden levinneisyyteen. Kiistan laannuttua alkoi katekeettisten ehtoollistutkintojen ja seremoniallisten konfirmaatioiden rauhanomainen rinnakkaiselo.

²²⁶ Rietschel/Graff 1952, 645–650; Kansanaho 1956, 60–61; Repp 1964, 27–28, 36; Lempiäinen 2004, 106–108. Myös Pruuki (2010, 36–37) tarkastelee admissiota Lutherista ja Bucerista käsin.

²²⁷ Sehling XIII/1, 56, 62; Kansanaho 1956, 49–50, 53; Lempiäinen 2004, 108.

²²⁸ Sehling I/1, 425; Rendtorff 1928, 21; Kansanaho 1956, 58–60. Vrt. Repp 1964, 25–26.

sen laatijat olivat kutsuneet toimitusta konfirmaatioksi ainoastaan teknisessä merkityksessä (*terminus technicus*). He eivät siis olleet tulkinneet sitä konfirmaatiotoimitukseksi vaan sen vastineeksi. Heidän intentionaan oli korostaa, että seremoniallinen konfirmaatio ei ole tarpeen, koska seremoniaton ehtoollistutkinto voi korvata sen.²²⁹

SKJ:n ”konfirmaatio” on rakenteellisesti ja sisällöllisesti analoginen Lutherin ehtoollistutkinnon kanssa. Se sisältää katekismusopetuksen, vuosittaisen yksityisluonteisen kyselyn sekä yksityisen ripin.²³⁰ Seremoniattoman ehtoolliselle valmistavan käytännön kannattajat vastasivat siten tässä tapauksessa, mutta epäilemättä muutoinkin varsin yleisesti muutospaineisiin torjumalla seremoniallisen konfirmaation ja pitäytymällä seremoniattomassa ehtoolliselle valmistavassa opetuksen ja kristinopintutkinnon kokonaisuudessa.²³¹

Reformaatioissa syntyi siis itse asiassa vain kaksi admissiokäytäntöä: yhtäältä Lutherin edustama ja toisaalta Bucerin luoma admissiokäytäntö. Edellinen perustui keskiajan rippitraditioon ja jälkimmäinen esireformatoriseen konfirmaatiotraditioon. Lutherilla admissio liittyi katekeettiseen opetukseen ja yksityisrippiin, Bucerilla konfirmaatioon.

Näiden kahden tradition pohjalta periytyy yhtäältä rippikouluopetus ja konfirmaatio. Ensin mainitun liturgianhistoriallinen alkuperä on johdettavissa Lutherin ehtoollistutkinnosta, jälkimmäisen liturgianhistorialliset jäljet ulottuvat Bucerin luonnostelevaan konfirmaatioformaattiin.²³²

Wilhelm Rott esittelee vuonna 1941 ilmestyneessä kokoomateoksessa 10 mielestään keskeisintä 1500-luvun reformaation aikaista konfirmaatiojärjestystä (Taulukko 1). Sen perusteella on pääteltävissä, että konfirmaatioiden sisältönä oli jo tuolloin vahvistaminen. Ne sisälsivät ajatuksen (*Sinnggebung der Konfirmation*) joko kristilliseen seurakuntaan vahvistamisesta (*ekklesiologinen* motiivi) tai kristillisen uskon vahvistamisesta (*pneumatologinen* motiivi). Juuri näihin vahvistamisen motiiveihin myös Kathrin Fenner liittyy arvioidessaan luterilaisen konfirmaation perustajan, Martin Bucerin (1491–1551), konfirmaatiokäsitystä.²³³

²²⁹ Ks. Rendtorff 1928, 19; Thieme 1931, 1; Lindhardt 1936, 4. – – på den andra sidan star den kursachsiska KO av 1580, som i polemisk avgränsning inte vill erkänna något annat än den årliga stora katekesexamen i fastan som ”den rätta kristna konfirmationen eller bekräftelsen” (Heubach 1963, 41).

²³⁰ Sehling I/1, 424–425; Thieme 1931, 1–3; Repp 1964, 26.

²³¹ Perustelen väitettäni aitoluterilaisten esittämällä kritiikillä, jossa he olivat valittaneet sitä, että konfirmaation kannattajat (filippistit) olivat pyrkineet tekemään konfirmaatiosta kaikkia sitovan pakon. Ks. Hareide 1971, 266–271.

²³² Seppälä 1998, 30. Modernin ajan konfirmaatio perustuu lähinnä Spenerin luomaan konfirmaatioon. Ks. Rietschel/ Graff 1952, 642–643. Spener oli puolestaan muokannut sen Chemnitzin konfirmaatiosta, joka taas perustuu Melancthonin ja Bucerin konfirmaatioihin. Ks. Lempiäinen 2004, 108–109.

²³³ Rott 1941, (50–51): Anlagen 1. Esittelen sen seuraavalla sivulla (Taulukko 1). Mainitut kymmenen konfirmaatiojärjestystä ovat Kassel 1539, Brandenburg 1540, Calenberg/Göttingen 1542, Köln 1543, Waldeck 1556, Braunschweig-Wolfenbüttel 1569, Hessen 1566, Pommeri 1563 ja 1569 sekä Alasaksi (Lauenburg) 1585. Bucerin kahdesta vahvistamisen motiivista ks. Kansanaho 1956, 61; Fenner 2015, 63.

Taulukko 1: Tärkeimmät 1500-luvun konfirmaatiojärjestykset Wilhelm Rottin mukaan

Kirkkojärjestys	Nimitys	Ajankohta	Toimittaja	Merkitys	Kuulustelu, tunnustus, lupaus	Erityispiirre
Kassel 1539	Sakramentaalinen seremonia: voitelu ja käten päälle paneminen	Joulu, pääsiäinen, hellunta	Sananpalvelija ja seurakunnan vanhimmat	” Vahvistetaan kristilliseen seurakuntaan tunnustuksensa ja Kristukselle antautumisen jälkeen”	Vastataan kahteen kysymysluetelon kysymykseen: Kyllä, Herramme Jeesuksen Kristuksen avulla (ikuisesti)	” Oa vastaan Pyhä Henki.” Lopuksi on ehtoollisen
Brandenburg 1540	Konfirmaatio tai voitelu	Pääsiäinen, hellunta tai muu sopiva aika	Piispa (visitaattori) tai pappi piispan valtuuttaman oppineen valvomassa	Piispan on käten päälle panemisel- ja pyydetävä Jumalalta, että lapset pysyisivät kestävinä uskossa ja kristillisessä elämässä ja vahvistuisivat yhä enemmän	Kysely, jonka tarkoituksena on antaa hyvä todistus uskosta ja elämästä	Ehtoollista ei mainita
Kalenberg / Göttingen 1542	Katekismus ja konfirmaatio tai voitelu	Pappi voi itse valita itselleen ja lapsille sopivan ajan	Ensi sijassa visitaattori, muuten kirkkoherra kahden tai kolmen apupapin kanssa	Lapset on julkisesti kuulusteltava ja heille on käten päälle panemisella rukoiltava hartaasti, että Jumala Kristuksen tähdestä Pyhän Hengen voimalla vahvistaisi heitä	Turkinto, jonka tarkoituksena on antaa oikea vastaus uskonnollisista piikköhdistä	Oikeus ehtoolliselle
Kölnin reformaatio 1542	Voitelu ja kastettujen lasten omaehtoinen sitoutuminen Herran Jeesuksen Kristuksen kuulusteluun	Kahdeksi vuodessa juhla-aikana	Visitaattori	Kristilliseen seurakuntaan vahvistaminen	Pastori valmistavat koko viikon etukäteen heitä tunnustamaan uskonsa ja hartoituttavat heitä Kasselin Kl:n kysymyksillä	Sama kuin Kasselin Kl:ssä (rukous). Lauk. 11:13
Waldeck 1556	Nuorten poikien ja tyttöjen voitelu, jonka näin on olettava kristilliseen seurakuntaan tahtaanantana	Ertiyisen pääsiäisen ja helluntain välisen konfirmaatioopetuksen jälkeen helluntaanantana	Kirkkoherra	” Kaikkivaltias Jumala vahvistakoon armollaan teissä sen, mikä hän on Pyhän Henkensä kautta teissä aloittanut”	Kysely katekismuksesta yhdelle pojalle ja työlle. Kysytään, tahtoivatko he pysyä tässä opissa. Lupauksen jälkeen neljä itsäksyymsystä (pahasta irtsanoutumien)	Lauk. 11:13, Matt. 18:5. Viittaus kasteeseen!
Braunschweig / Wolfenbütel 1569	Kristillinen voitelu eli kuinka lapset ennen ensitehtölistään on kuulusteltava	Visitaatiosunnuntaina	Superintendenti	Seurakunnan rukouksen kautta toteutuu vahvistuminen uskossa ja todellisessa jumalisuudessa	Kyselyn jälkeen kysytään, tahtoivatko he pysyä tässä tiedossa, uskossa ja tunnustuksessa. Vastaus: Kyllä...	Liittyy kasteeseen (pahasta irtsanoutuminen). Käten päälle paneminen vapaaehtoisia, yhteys ehtoolliseen
Hessen 1566	Uskon julkisen tunnustamien ja käten päälle panemien	Pääsiäisenä, helluntaina ja tarvittaessa jouluna	Sananpalvelija ja vanhimmat	Sama kuin Kasselissa	Turkinto (tunnustus), käten päälle paneminen ja rukous (Kasselin Kl).	Ehtoolliselle yksittäinen vanhin tai kummi menee lapsen edellä
Pommern 1563 ja 1569	Kaupungeissa neljännesvuosittain järjestettävä katekismuskysely ja turkinto sekä lasten konfirmaatio	Paaston aikana ja Mikkelinpäivänä	Superintendenti tai vanhin ja kaupungin johtava pappi	Rukouksen, siunauksen ja käten päälle panemisen kautta kristikuntaan vahvistaminen	” Kyllä” kahteen kehoitukseen (kasteeseen liittyen). Ei kysymyksiä	Konfirmation keskus on katekismus ja rukous. Matt. 18:5
Alasaksi / Laueburg 1585	Konfirmaatio eli kristillinen seremonia, joka on toimittava muorille lapsosille, kun heille opetetaan hyvin katekismusta ja kun he haluavat ensimmäisen kerran pyhälle ehtoolliselle	Viikko pääsiäisen jälkeen tai Mikkelinpäivää edeltävänä sunnuntaina	Pastori tai superintendenti	Uskossaan ja tunnustuksessaan käten päälle panemisella ja ehtoollisen käytöllä vahvistetaan	Katekismuksen kuuluttaminen: kysely ja tunnustus (kysymykset ja vastaukset). Rukous (keitos, pyyntö, lupaus ja ylisys) lausutaan lasten puolesta, jotka ottavat sen vastaan sanomalla ” Kyllä ”	Seurakunnalle ja Kristukselle esitetyynmen, kasteen liitto ja lupaus. Lapsen kättelevät konfirmation toimittajana. Ehtoollisen on kahteksan päivää myöhemmin

Lähde: Rott 1941b, (50–51): Anlagen 1. Suomenoson tekijän.

Pneumatologinen eli Pyhän Hengen toimittama vahvistaminen viittaa siihen, että konfirmaation subjektiksi tulkitaan Jumala ja että konfirmaatio on *sakramentaalinen* toimitus. Sen siis uskotaan välittävän Jumalan läsnäolon. Voiko konfirmaation subjektina olla viime kädessä Jumala? Systemaattisteologisesta näkökulmasta katsottuna Pyhän Hengen tulkitaan käyttävän lahjoittavassa eli sakramentaalisessa toiminnassaan apuvälineinä *sanaa* ja *sakramenteja*.²³⁴ Konfirmaatio tosin rajattiin jo reformaatioissa sakramenttien ulkopuolelle.²³⁵ Ymmärrettiinkö se kuitenkin sakramentin sijasta Jumalan sanaksi, jolla hän vahvistaa ihmistä?

3.2 Lutherin ja Melancthonin käsitys vahvistamisesta

Synninpäästö ja ehtoollinen ”konfirmaationa”

Martti Luther (1483–1546) oli julkaissut katekeettisen ehtoollistutkintonsa vuonna 1523 latinankielisessä messuohjelmassa, *Formula missae (FM)*, sekä seuraavana vuonna pitämässään palmusunnuntain saarnassa.²³⁶ Hänen ehtoollistutkintoaan kutsutaan uskontutkinnoksi (*Glaubensverhör*). Se koostui katekismusopetuksesta ja opitun arvioinnista sekä elämäntapojen tutkimisesta. Tutkinto päättyi yksityisripiin synninpäästöön eli *absoluutioon*, joka oikeutti ehtoolliselle. Ehtoollistutkinto oli periaatteessa toistettavissa kerran vuodessa tai useammin.²³⁷ Se ei siis ollut vain ensikertalaisille vaan myös niille, jotka olivat käyneet ehtoollisella aiemmin.

Lutherin ajattelussa oikeutta ehtoolliskäyntiin oli voitava tarkistaa tilannekohtaisesti yhä uudestaan ja siksi ehtoolliskelpoisuutta arvioitaessa oli mahdollisuus käyttää yksilökohtaista harkintaa. Tärkeintä oli, että ehtoolliselle pyrkivä ymmärtää ehtoollisen lahjan ja hyödyn ja hänellä on valmiuksia ehtoollisen vastaan ottamiseen sakramentin arvoa vastaavalla tavalla.²³⁸ Ratkaisevaa ei kuitenkaan ollut se, mitä ihminen tekee vaan luottamus syntien anteeksiantamisen lupaukseen.²³⁹

Uskontutkinnon tarkoituksena oli luonnollisesti palvella ehtoolliselle valmistautumisessa. Siihen liittynyt yksityisrippi oli periaatteessa vapaaehtoinen. Käytännössä siitä tuli kuitenkin vähitellen pakollinen kaikille ehtoolliselle aikoville, mikä ilmenee esimerkiksi Saksin vaaliruhtinaskunnan papeille laaditusta tarkastusohjesäännöstä *Unterricht der Visitatoren* (1528) sekä *Augsburgin tunnustuksesta* (1531).²⁴⁰

²³⁴ Kärkkäinen 2002a, 149–151.

²³⁵ Luther ks. WA 6, 549–550.

²³⁶ WA 15, 481, 493–497; Sehling I/1, 7–8.

²³⁷ Sehling I/1, 7; Böttrich 2008, 62–63.

²³⁸ Kettunen 1998, 35; Jolkkonen 2004a, 220, 229–231; Böttrich 2008, 62–63.

²³⁹ Böttrich 2008, 63.

²⁴⁰ WA 26, 220:7–19; Sehling I/1, 162; CA 1530, XXIV ja XXV, BELK 1956, 91:6–7, 97:1; Kettunen 1998, 35–36; Jolkkonen 2004a, 229–230.

Luther painotti erityisesti nuorille suunnattua katekismusopetusta ja kristinopintaitojen tutkimista. (*Deutsche Messe* 1526). (*DM*). Kun hänen mukaansa ehtoolliselle aikovien oli osattava ehtoollisen asetussanat ja ymmärrettävä, että ehtoollinen on anteeksiantamuksen ja Kristuksen läsnäolon ateria, kyselyn sisältönä oli myöhemmin myös kristinopin eli katekismuksen pääkohdat. (*Vähän ja Ison Katekismuksen* (1529) esipuheet).²⁴¹

Katekismuksen opettaminen ja oppiminen olivat siis Lutherin ajattelussa ehtoolliselle pääsyn ehtona. Kaste ei siten yksin luonut ehtoolliskelpoisuutta, vaan sen ehtona oli myös opetus.²⁴² Opetus ja oppiminen eivät kuitenkaan olleet vain ehtoolliselle laskemisen perusteita, vaan ne itse asiassa loivat oikeutuksen myös muiden sakramenttien käytölle, kuten *Ison Katekismuksen* esipuheesta voidaan havaita.²⁴³

Böttrichin mukaan Luther oli käsittänyt ripin myös uskontunnustukseksi sen kaksitahoisen etymologisen merkityksen vuoksi. *FM*:n uskontutkinnossa *Apostolinen uskontunnustus* tuskin oli liturgisessa käytössä.²⁴⁴ Sen luonne oli pikemminkin katekeettinen: se kuului kristinopinkyselyyn muiden katekismuksen pääkohtien tavoin.²⁴⁵ Uskontunnustuksen eli *Credon* käyttö messussa ei Lutherin ajattelussa liity niinkään tunnustautumiseen vaan adoraatioon; se oli hänelle Jumalan kiittämistä ja ylistämistä.²⁴⁶ Lutherin mukaan ehtoolliselle osallistuminen oli kristityksi tunnustautumista.²⁴⁷

FM:ssa Luther tulkitsee Isä meidän -rukouksen (ja erityisesti sen viidennen pyynnön) yhteiseksi synnintunnustukseksi ja vastaavasti messussa kyseistä rukousta seuranneen *Rauhantervehdyksen* hän selittää absoluutioksi. *DM*:ssä yhteinen synnintunnustus liittyi Isä meidän -rukouksen laajennukseen eli *parafraasiin* ja absoluutiona toimi ehtoollinen.²⁴⁸

Luther katsoo, että ripiksi voidaan kutsua useita eri tyyppisiä ripin muotoja. Ensinnäkin hän oli arvostellut perinnäistä korvarippiä sen pakollisuudesta ja siitä, että siinä oli tunnustettava kaikki synnit, mikä ei hänen mukaansa ollut mahdollista. Luther ei kuitenkaan ollut hylännyt yksityisrippiä sinänsä, koska hänen mukaansa synninpäästö oli ripin pääkohta.

²⁴¹ Sehling I/1, 10–13; BELK 1956, 453:4–7, 502:28–37, 503:17–38, 553:33–554:4; Jolkkonen 2004a, 229–230.

²⁴² Heinilä 2007, 38, 40–41. Vrt. Heubach 1963, 60. LML:n tutkimusseminaarissa vuonna 1961 Loccumissa tapahtui käänne, jossa useat tutkijat sanoutuivat irti konfirmaatiosta admissiona ja liittivät admissioon kasteeseen. Ks. Sturm 1962, 157–158.

²⁴³ BELK 1956, 553:33–554:4. Ehtoollisen lisäksi sakramentteihin epäilemättä kuuluivat siis myös kaste ja absoluutio. Luther kutsui absoluutiota sakramentiksi. Ks. Werkström 1963, 51; Öberg 1970, 326.

²⁴⁴ Lutherin messuohjelmassa 1523 uskontunnustuksena oli niin sanottu Nikean tunnustus (*Symbolum Nicaenum*), joka laulettiin. Vuonna 1526 julkaistuun messuohjelmaan Luther oli sanoittanut uskontunnustusvirren *Nicaenumin* pohjalta. Sehling I/1, 5, 14. Ks. Kotila 2004, 122, 124–126, 128–129, 206–210.

²⁴⁵ ”da her man catechumenos genennet hat die leer jungen, die zu solcher unterricht angenommen waren und den glauben lernten, ehe den man sie teufet. Dise unterricht — —. denn sie bereit ist gestellet von anfang der christenheit und bis her blieben, nemlich die drei stuck, die zehen gebot, der glaube und das vater unser.” (Luther). *DM*:n esipuhe. Sehling I/1, 12. Heinilä 2007, 36.

²⁴⁶ Paunu 1943, 69; Wilhems 1957, 110–111; Kotila 2004, 208; Heinilä 2007, 36.

²⁴⁷ ”Nam huius communio caenae est pars confessionis, qua coram deo, angelis et hominibus sese confitentur esse christianos” (Luther). *FM*. Sehling I/1, 8; Kansanaho 1956, 37; Jolkkonen 2004a, 232; Heinilä 2007, 37 nootti 94.

²⁴⁸ Heinilä 2007, 30.

Ripin tuli kuitenkin olla vapaaehtoinen. Tämän ”salaripin” lisäksi, jossa ihminen tunnustaa syntinsä yksityisesti papille tai hätätilassa muulle kristitylle, oli myös niin sanottu sydämen rippi, jossa ihminen tunnustaa syntinsä suoraan Jumalalle sekä rippi, jossa ihminen tunnustaa toiselle rikkoneensa tätä vastaan.²⁴⁹

Neljäntenä ripin lajina oli itse asiassa ehtoolliselle valmistava rippi, sillä se oli Böttrichin mukaan eräänlainen yksityisen ripin muunnelma (Spezialfall). Yksityisrippiin oli näet periaatteessa mahdollista osallistua osallistumatta uskontutkintoon ja käymättä ehtoollisella.²⁵⁰

Tutkijoilla ei kuitenkaan ole yksimielisyyttä uskontutkinnon ja ripin suhteesta, sillä Luther ei itse aina tehnyt kovin tarkkaa eroa ripin ja uskontutkinnon välillä.²⁵¹ En pidä mahdottomana sitä, että uskontutkinnosta olisi puuttunut synnintunnustus ja sen asemesta kristinopin ja elämäntapojen tutkinta olisi päättynyt absoluutioon. Perustelen tätä Lutherin ja luterilaisten tunnustuskirjojen tavalla samastaa rippi ja absoluutio sekä synnintunnustuksen eksplisiittisellä puuttumisella erityisesti sellaisissa konteksteissä, joissa kyse on ehtoollisadmissiosta tai nuorten opettamisesta. (*Augsburgin tunnustus* ja *Schmalkaldenin opinkohdat*).²⁵²

Luther antaa niin ikään ymmärtää, että ripissä syntien luetteleminen on jokaisen itsensä harkittavissa: ”kertokoon tai jättäköön kertomatta mitä haluaa.”²⁵³ Ripin synnintunnustus jäi siis vapaaehtoiseksi, mutta uskontutkinto ja synninpäästö olivat periaatteessa ehtoolliselle pääsyn ehtona.²⁵⁴ Lutherille absoluutio oli joka tapauksessa ripin sydän. Se ei ollut hänelle vain lupauksen symboli vaan armonväline, sakramentaalista sanaa, joka lahjoittaa sen, mitä se lupaa. Kun synninpäästö julistetaan, sitä ei tee viime kädessä ihminen vaan Jumala ihmisen suulla.²⁵⁵

Vähän Katekismuksen rippiohjeessa ripittäytyjältä kysytään: ”Uskotko myös, että minun anteeksiantoni on Jumalan anteeksianto?”, jolloin hän vastaa myöntävästi. Silloin synnintunnustuksen vastaanottaja lausuu: ”Tapahtukoon sinulle niin kuin uskot. Herramme Jeesuksen Kristuksen käskystä annan sinulle syntisi anteeksi Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen. Aamen.” (Luther.)²⁵⁶

²⁴⁹ WA 15, 481–485; BELK 1956, 727–729; Kettunen 1998, 34.

²⁵⁰ Böttrich 2008, 62–63.

²⁵¹ Lempiäinen 1963, 57; Werkström 1963, 10–11; Öberg 1970, 402–404.

²⁵² CA 1530, XXIV ja XXV, BELK 1956, 91:6–7, 97:1; BELK 1956, 453:4–7. Uskontutkinto ja synninpäästö mainitaan rinnakkain ilman ripin synnintunnustusta myös esimerkiksi *Reformatio Wittenbergensiksessä* (1545): ”Dabei soll denn die communio gehalten werden, – – so zur communion zugelassen, und vorhin verhört und absolvirt sind, – –” (Melancton). Sehling I/1, 213. Kuulustelu liittyy tässä ehtoollisen lahjan ymmärtämiseen. Ibid.

²⁵³ BELK 1956, 453:8–9; Kettunen 1998, 34.

²⁵⁴ Liityn tässä mm. Werkströmin (1963, 11) tulkintaan: ” – – Luther alltid ser på *bikten* som en *frivillig* handling, som varken skall eller bör påtvingas någon – – Men *nattvardsförhöret* däremot var inte något frivilligt, utan det var något *obligatoriskt*.” (Werkström.) Ks. Lempiäinen 1963, 57.

²⁵⁵ Lempiäinen 1963, 50; Werkström 1963, 49–51; Öberg 1970, 302–303, 321; Kettunen 1998, 34; Lempiäinen 2004, 253.

²⁵⁶ *Vähä katekismus*, BELK 1956, 519:16–26. Ks. Lempiäinen 1963, 56; Öberg 1970, 330–331.

Synninpäästön vastaanottajalta Luther edellytti uskoa, koska se on väline, jolla anteeksiantamus otetaan vastaan.²⁵⁷ Usko ei kuitenkaan ollut Lutherin ajattelussa vaatimus, joka olisi täytettävä, jotta voisi saada synnit anteeksi, kuten keskiajan kirkon teologiassa. Usko ei tee ketään arvolliseksi ottamaan vastaan absoluutiota, vaan synninpäästö herättää uskon ja vahvistaa sitä.²⁵⁸ Absoluutio oli siis Lutherille eräänlainen uskon vahvistaja eli ”konfirmaatio”. Hän oli todennäköisesti liittännyt yksityisen ripin absoluutioon imposition, vaikka siitä ei ole viitteitä hänen rippiiä koskevissa ohjeissaan.²⁵⁹

Kuten Jolkkonen toteaa, Lutherille usko kolmiyhteiseen Jumalaan oli sitä, että Jumala ei ole ainoastaan uskon kohde vaan myös ja ennen kaikkea antaja: ”Isä antaa meille koko luomakunnan, Kristus koko työnsä ja Pyhä Henki kaikki lahjansa.” (*Iso katekismus*). Lutherin sakramenttiteologian kannalta merkityksellistä on se, että kolmiyhteinen Jumala antaa itsensä, työnsä ja lahjansa ihmisille ulkonaisen todellisuuden välityksellä ja siihen sitoutuneena. Pyhä Henki toimii kirkossa ulkonaisten merkkien eli sanan julistuksen ja Kristuksen asettamien sakramenttien kautta. Ehtoollisen leipä ja viini eivät vain merkitse Kristuksen ruumista ja verta tai vain viittaa häneen, vaan ne sisältävät sen mistä niissä on puhe.²⁶⁰ Jolkkosen mukaan Luther määritteli sakramentin Augustinuksen tavoin aineeksi, johon Jumalan sana liittyy. Jumalan sana puolestaan viittaa tässä itse Kristukseen, joka toimii Pyhän Hengen kautta ja on läsnä ”ääneen lausutussa sanassa”.²⁶¹

Ehtoollisessa Kristus on siis todellisesti läsnä. Hän lahjoittaa siinä syntien anteeksiantamuksen. Nämä seikat, yhtäältä ehtoollisen määritelmä ja olemus (reaalipreesenssi) sekä toisaalta sakramentin lahja ja vaikutus (partisipaatio) ovat Jolkkosen mukaan erottamattomasti yhteydessä toisiinsa.²⁶²

Ehtoollisen kommuunio-luonne puolestaan merkitsee Lutherille sitä, että ehtoollinen on näkyvä merkki kristittyjen yhteydestä Kristukseen ja toisiin kristittyihin. Jolkkosen mukaan Luther havainnollisti tätä yhteyttä termillä ”kommunikaatio”, ’yhdeksi’ tai ’yhteiseksi tekeminen’. *Kommunikaatio* on vastavuoroista jakamista. Kristus lahjoittaa ihmisille kaiken, mitä hänellä on ja tekee heidät osallisiksi elämästään ja kärsimyksestään. Kristityt antavat Kristukselle oman ”hätänsä, kurjuutensa, ahdistuksensa ja syntinsä”. Tämä vastavuoroisuus ei Jolkkosen mukaan ole vain vertikaalista vaan myös horisontaalista, sillä se toteutuu jumalasuhteen lisäksi ihmisten välillä. Ehtoolliselle osallistuvat ”antavat kaikki hyvänsä yhteiseen käyttöön” ja ”ottavat toisen puutteet ja tarpeet omikseen.” Näin ehtoolliseen liittyy kasteen tavoin eettinen ulottuvuus.²⁶³ Ehtoollinen eli *Leivän tai Altarin sakramentti* merkitsee Lutherille lisäksi uskon vahvistamista. Selittäessään *Isossa katekismuksessa* ehtoollisen ”voimaa ja hyötyä”, reformaattori toteaa:²⁶⁴

²⁵⁷ Öberg 1970, 316–317, 326, 329–330.

²⁵⁸ Rietschel/Graff 1952, 817.

²⁵⁹ WA 50:645:4–5; Heinilä 2007, 34. Vrt. BELK 1956, 517–519, 725–733.

²⁶⁰ BELK 1956, 661:35–42; Jolkkonen 2002, 271–272.

²⁶¹ Jolkkonen 2002, 271–273.

²⁶² Jolkkonen 2002, 273.

²⁶³ Jolkkonen 2002, 274–275. Ehtoollisen latinankielinen nimitys on *communio*.

²⁶⁴ BELK 1956, 712.

Siksi onkin oikein kutsua ehtoollista sielun ravinnoksi, joka ruokkii ja vahvistaa uutta ihmistä. Kaste on näet alku, siinä me synnymme uudesti. Mutta uuden rinnalle ihmiseen jää, kuten sanottu, vanha turmeltunut liha ja veri. Koska vielä Perkele ja maailma aiheuttavat meille paljon vastusta ja kiusauksia, me usein väsymme ja menetämme voimamme, toisinaan jopa lankeamme. Siksi on ehtoollinen annettu jokapäiväiseksi laitumeksi ja ravinnoksi, josta usko saa virkistystä ja voimaa, jotta se ei joutuisi antamaan tässä taistelussa periksi, vaan voisi alati vahvistua. (Luther.)²⁶⁵

Lutherin lähimmän työtoverin Philipp Melanchtonin (1497–1560) käsitys ehtoollisesta uskon vahvistajana on identtinen Lutherin ehtoolliskäsityksen kanssa. Se ilmenee hänen dogmatiikan perusteoksensa *Loci communes* (*Ydinkohdat*) ensimmäisestä painoksesta vuodelta 1521. Melanchton toteaa siinä konfirmaatiosta, että se on hänen mielestään kätten päälle panemista. Hän viittaa konfirmaatioon ja [viimeiseen] voiteluun kirjoittaessaan, että ” – – nähdäkseni näitä ei ole annettu varmoiksi armon merkeiksi”.²⁶⁶

On huomattava, että *Locin* lyhyt maininta konfirmaatiosta ei sisälly kastetta käsittelevään lukuun vaan lukuun, joka on otsikoitu sanoilla ”Osallistuminen Herran pöytään”. Melanchton katsoo, että ehtoollinen on varma armon merkki. Se ei hänen mukaansa sinänsä vanhurskauta, ”mutta se vahvistaa uskoa – –” ja ”Tätä sakramenttia käytetään vahvistamaan meitä aina kun omatunto säikkyy ja kun epäilemme Jumalan tahtoa meitä kohtaan” (Melanchton).²⁶⁷

Ehtoollinen oli siis Melanchtonille eräänlainen ”vahvistaja” eli ”konfirmaatio”.²⁶⁸ Sen sijaan konfirmaatioon Melanchton ei *Locissa* (1521) selvästikään liitä vahvistamisen motiivia. Näin Melanchton siirtää keskiajan piispallisessa konfirmaatioissa olleen vahvistamisen motiivin konfirmaatiosta ehtoolliseen. Lutherin ehtoolliskäsitys on tässä suhteessa selvästi analoginen Melanchtonin ehtoolliskäsityksen kanssa.²⁶⁹

²⁶⁵ BELK 1956, 712:11–39; Tunnustuskirjat 1990, 412:23–25. Ison Katekismuksen sitaatin suomennos on Juha Pihkalan. Ks. Tunnustuskirjat 1990, 12–13.

²⁶⁶ CR XXI, 221b:10–14.

²⁶⁷ CR XXI, 221–222. “Nec delet peccatum participatio mensae, sed fides delet, ea vero hoc signo confirmatur. Ut Stephanum non iustificabat conspectus Christi, cum iam necandus esset, sed fidem eius confirmabat, qua iustificabatur et vivificabatur. Ita nec participatio mensae iustificat, sed fidem confirmat, ut supra dixi. Sunt igitur impiae missae omnes praeter eas quibus conscientiae ad confirmandam fidem eriguntur. – – . Est autem significatio huius sacramenti, confirmare nos toties, quoties labascunt conscientiae, quoties de dei voluntate erga nos dubitamus. Id eum alias saepe tum maxime cum moriendum est accidit. Potissimum igitur eo morituri confirmanda sunt. Neque vero vita Christiana est nisi assiduo moriamur. Confirmationem, opinor, impositionem manuum esse. Unctionem arbitror esse eam de qua Marci VI. Sed ea signa esse tradita, ut certo significant gratiam, non video.” (Melanchton.) CR XXI, 221a:7–17, 221:b, 3–14. Ks. myös Hareide 1971, 244–245. Vrt. Hareide (1971, 244 nootti 49 – 245 nootti 50) on merkinnyt tässä yhteydessä virheellisesti CR XXII, vaikka kyse on edellisestä osasta. *Loci* (1521) ehtoollisesta vahvistajana ja konfirmaatiosta ehtoollisen yhteydessä ks. Maurer 1940, 67 nootti 35. Vuoden 1521 *Loci communes* -teoksen suomennoksen *Ydinkohdat* on laatinut Risto Saarinen (1986) sarjassa Kristikunnan klassikkoja. Konfirmaatiosta ks. *Ydinkohdat* 1521, 207–208.

²⁶⁸ Jung 2002, 165.

²⁶⁹ Ibid. Luther käsitti ehtoollisen uskon vahvistajaksi: ”Darümb heißet es wohl ein Speise der Seelen, die den neuen Menschen nähret und stärkt – – Darümb ist es gegeben zur täglichen Weide und futterung, daß sich der Glaube erhole und stärke – –.” (Luther.) Ks. *Iso Katekismus, Ehtoollinen*: BELK 1956, 712. Luther käsitti konfirmaation kätten päälle panemiseksi: ”Daß die Confirmation nichts Anderes sei als Auflegung der Hände und Gebet, daß weiß du selbst”

Siksi voidaan epäillä, että Melanchtonin tavoin Lutherkaan ei liittänyt vahvistamisen motiivia konfirmaatioon. Seuraavassa tarkastelen lähemmin Lutherin kaste- ja konfirmaatiokäsitystä.

Kaste ja kasteopetus uskon vahvistajana

Keskiajan roomalaiskatolisen kirkon konfirmaatiokäsityksessä raamattuperustelun (Ap.t. 8:14–17; Ap.t. 19:5–6) keskeisenä elementtinä oli ollut impositio, mutta konfirmaatioissa se oli krismavoitelu, jota Raamatussa ei mainita. Perustelu ja käytäntö olivat siten olleet ristiriidassa keskenään. Protestanttiset reformaatioliikkeet eri puolilla Eurooppaa olivat samaa mieltä Lutherin kanssa siitä, että konfirmaatio ei voinut olla sakramentti, koska Kristus ei ollut sitä asettanut.²⁷⁰

Luther katsoi, että Kristuksen asettamia sakramentteja oli kaksi tai kolme: kaste, parannus ja ehtoollinen. Parannus ei oikeastaan ollut reformaattorille muuta kuin päivittäistä kasteen lahjan muistamista, palaamista kasteen armoon.²⁷¹ Reformaattori piti rippiä sakramentin veroisena toimituksena siihen kuuluvan absoluution vuoksi. Absoluutiassa ihminen saa hänen mukaansa ottaa vastaan Jumalan sanan ja lupauksen.²⁷²

Perinnäinen konfirmaatio oli Lutherille ja Melanchtonille kirkollinen toimitus, koska se perustui heidän mukaansa kirkolliseen traditioon. Se ei siten ollut armonväline, kuten Jumalan sana ja sakramentit olivat. Siksi siihen ei voinut liittyä varmaa lupausta armosta.²⁷³

Poleemisessa taistelukirjoituksessaan *Kirkon Babylonian vankeudesta (De captivitate Babylonica ecclasiae praeludium, 1520)* Luther käyttää perinnäisestä piispallisesta konfirmaatiosta sanaparia ”cerimonia sacramentali”. Sille on yleensä annettu ”sakramentaalisen seremonian” merkitys.²⁷⁴

(Luther). Walch 1903, Nro 717, 599–600: An Nicolaus Hausmann in Zwickau. 14.3.1524.

²⁷⁰ WA 6, 549:24–25, 550:7–9; OPSS I, 394–395; Bachmann 1852, 22; Staaff 1871, 12–13, 47; Caspari 1890, 1–6; Vischer 1958, 58–60; Andrén 1962, 38–41; Johnson 2007, 358. Bachmannin (1852, 21–22) mukaan jo patristisen ajan hereetikot, kuten novatiolaiset sekä donatolaiset samoin kuin esireformatorinen valdolaissiike vastustivat krisman käyttöä konfirmaatioissa. John Wycklif ja Jan Hus sekä tämän kannattajat, hussilaiset, torjuivat konfirmaation sakramenttina. Ks. Heubach 1963, 30–32, 34–35; Andrén 1962, 38;

²⁷¹ WA 6, 501:33–38, 572:12–17; WA 30/I, 220:18–23, 221:12–19, 25–27; Grönvik 1968, 53; Kettunen 1998, 35; Lempiäinen 2004, 254.

²⁷² WA 2, 721: 7; Werkström 1963, 15, 50–51.

²⁷³ WA 6, 550:9–16, 17–20. Melanchton toteaa konfirmaatiosta: “Quare signa sine mandato Dei instituta non sunt certa signa gratiae, – – (Melanchton). *Apologia* 1531, XIII. BELK 1956, 292:3. ”Confirmatio et extrema unctio sunt ritus accepti a patribus, – – quia non habent mandatum Dei” (Melanchton). *Apologia* 1531, XIII. BELK 1956, 293:9–16; Hareide 1971, 50–51.

²⁷⁴ WA 6, 550:14–16; Heubach 1963, 35–36; Bachmann 1852, 23; Höfling II, 348 nootti *); Staaff 1871, 13; Maurer 1940, 45; Kansanaho 1956, 33; Andrén 1957, 212; Maurer 1959, 24; Repp 1964, 16–17; Hareide 1971, 239; Hammann 1989, 242; Peura 1996, 213; Repo 2002, 38–39; Jolkkonen 2004b, 26; Repo M 2010, 101–102; Pruuki 2010, 36.

Se on tulkittu Lutherin myönteiseksi lausumaksi konfirmaatiosta. Konteksti osoittaa, että Luther ei tässä kirjoita konfirmaatiosta arvostavasti, vaan hän kritisoi keskiajan kirkon tulkintaa konfirmaatiosta. Sanapari ei itse asiassa kerro mitään konfirmaation sakramentaalisesta luonteesta, vaan siitä, että se kuuluu tiettyyn keskiajan kirkon kirkollisten toimitusten ryhmään, *sakramentaaleihin*. Luther näet rinnastaa siinä konfirmaation erääseen sakramentaaliin, veden vihkimiseen.²⁷⁵

Näin Luther tulee ilmaiseeksi sen, että konfirmaatio kuului sellaisiin kirkollisiin toimituksiin, joilla oli hänelle yhtä marginaalinen merkitys kuin veden vihkimisellä.²⁷⁶ Reformaattori siis kiistää sanaparillaan konfirmaatiolta sen efektiivisen luonteen, *sakramentaalisuuden*, joka sillä keskiajan kirkossa oli ollut.²⁷⁷ Luther kuitenkin itse asiassa piti (perinnäistään) konfirmaatiota luvallisena toimituksena sillä ehdolla, että se tulkitaan oikein. Kun mikä tahansa muu luotu voitiin pyhittää (sakramentaalien kontekstissä) sanalla ja rukouksella, niin miksei olisi lupa samalla tavalla pyhittää ihmistä?²⁷⁸

Luther siis täsmentää, mikä konfirmaatiossa (ja laajemmin sakramentaaleissa) on olennaista: ei krismavoitelu (eikä liioin impositio) vaan sana ja rukous. Näin reformaattori ei viittaa tässä yhteydessä impositioon vaan sakramentaaleihin yleisellä tasolla.²⁷⁹

Kun Luther liittyy kuitenkin konfirmaatioon tai yleisemmin sakramentaaleihin ajatuksen kaiken luodun, siis myös ihmisen, pyhittämisestä sanalla ja rukouksella, on kysyttävä, oliko pyhittämisellä reformaattorin ajattelussa vahvistamisen merkitys. Luther käyttää samaa raamatunkohtaa kaiken luodun pyhittämisestä eräässä toisessa yhteydessä, nimittäin vuonna 1539 ilmestyneessä poleemisessa traktaatissaan *Kirkolliskokouksista ja kirkosta (Von den Konziliis und Kirchen)*. Kirjoittaessaan kristillisen kirkon todellisista tunnusmerkeistä (*notae ecclesiae*) hän viittaa kuudentena kohtana julkiseen rukoukseen ja toteaa, että ”rukouskin on yksi niistä pyhistä asioista, joiden välityksellä kaikki pyhitetään.” Tuonnempana Luther palaa samaan raamatunkohtaan (1. Tim 4:4–5) ja painottaa nyt luotujen pyhittyvän sanalla ja rukouksella:²⁸⁰

²⁷⁵ WA 6, 550:14–16; Luther viittaa samassa kirjoituksessaan kasteeseen, parannukseen ja ehtoolliseen sakramentaalisina merkkeinä (tria signa sacramentalia), mutta sanaparilla ”cerimonia sacramentali” hän viittaa erityiseen kirkollisten toimitusten ryhmään, jolla ei ole mitään tekemistä sakramenttien tai luterilaisittain tulkitun sakramentaalisuuden kanssa. Vrt. WA 6,501:33–38; Hareide 1971, 240; Sundkvist 2001, 75. Martti Parvio (1980, 186) kirjoittaa *Manuale Aboensekseen* (1522) sisältyneistä sakramentaaleista näin: ”The manual also gives plenty of scope to various blessings or sacramentals at the end of the codex. The initial blessing of salt and water also belongs here.” Ks. Parvio 1980, 203–204. Parvio käyttää sakramentaaleista nimitystä sakramentaaliat. Vrt. Parvio 1980, 141, 158. Kliefoth ja Rott ovat huomanneet, että Luther viittaa sanaparilla sakramentaaleihin. Ks. Kliefoth 1856, 83; Rott 1941a, 7–8.

²⁷⁶ Heinilä 2007, 34.

²⁷⁷ Keskiajan kirkon sakramenttien vaikuttavuudesta ks. Huovinen 2002, 256–258.

²⁷⁸ WA 6, 550:16–17.

²⁷⁹ Vrt. Hareide 1971, 42–43. Hareiden (ibid.) mukaan sana ja rukous liittyivät *De captivitatessa* konfirmaation impositioon. Luther ei kuitenkaan liitä impositiota suoraan sanaan ja rukoukseen, vaan viittaa sakramentaaleihin kokonaisuutena. Ks. WA 6, 550:16–17.

²⁸⁰ WA 50, 641:25–26, 644:24–645:1; Luther 1539, 170, 174.

Olisi hyvä, jos Jumalan sana, siunaus tai rukous lausuttaisiin ihmiselle (Creatur), kuten lapset tekevät siunatessaan ruokansa tai itsensä illalla nukkumaan mennessään ja aamulla vuoteesta noustessaan, mistä pyhä Paavali sanoo: ”Kaikki luotu on hyvää, ja tulee pyhitetyksi sanan ja rukouksen välityksellä.” Siitä ihminen ei kuitenkaan saa mitään uutta voimaa, vaan tulee vahvistetuksi siinä mitä hänellä jo on. Mutta paholainen ei tyydy siihen, vaan tahtoo ilveilyllään antaa ihmiselle uutta voimaa ja valtaa.²⁸¹ (Luther.)

Mainitessaan sanan ja rukouksen, Luther selvästi antaa rukoukselle pyhittävän luonteen ilman sanaakin. Sitaatista ilmenee, että pyhittäminen tosin on vahvistamista, mutta se ei tuo siunattavalle mitään enempää kuin mitä hänellä jo on. Tämä viittaa siihen, että siunaustoimituksella ei olisi Lutherin ajattelussa ollut sakramentaalista ulottuvuutta. Paholaisen ilveilystä Luther käyttää samanlaista kielikuvaa (affenspiel) kuin 1520-luvulla aikansa piispallisesta konfirmaatiosta.²⁸²

De captivitate-traktaatissaan Luther ylistää sitä, että kaste on pysynyt kirkossa turmeltumattomana ja vapaana ihmissäädöksistä. Hän pitää kuitenkin ongelmana sitä, että kasteen lahjasta ja lupauksesta ei opetettu riittävän selkeästi. Johnsonin mukaan puutteellinen opetus oli johtunut osin katekismusten puutteesta, mutta osin siitäkin, että kasteita oli toimitettu latinaksi, jolloin ihmisten oli ollut käytännössä mahdotonta ymmärtää mitä toimituksessa sanotaan ja tapahtuu. Lutherin huoli kasteen ymmärtämisestä lahjana ja lupauksena johti sekä katekismusten että saksankielisten kasteakaavojen julkaisemiseen.²⁸³

Kun Luther oli torjunut konfirmaation sakramentaalisuuden, siinäkin oli lopulta ollut kyse kasteen lahjan oikeasta ymmärtämisestä. Lorenz Grönvikin mukaan Luther näet asennoitui ylipäättään hyvin kriittisesti keskiajan kirkon sakramentaalihurskauteen, vaikka hän sallikin sakramentaalien käytön (*libertas in externis*). Reformaattori oli katsonut, että niistä puuttui Jumalan käsky ja lupaus. Ongelmana oli ennen muuta ollut se, että kirkon sakramentaalihurskaus ei tehnyt eroa ihmisen teon ja Jumalan teon välillä, ja siksi se ei nähnyt kasteen ”ihanuutta”.²⁸⁴

Luther oli halunnut *De captivitate*ssa tehdä eron Kristuksen asettamien sakramenttien ja muiden seremonioiden välille. Osaksi reformaattorin kriittinen suhtautuminen aikansa kirkon sakramentaaleja kohtaan selittyy epäilemättä sillä, että keskiajan kirkko oli katsonut sakramenttien vaikuttavan tehtynä tekona, vaikka reformaattorin mukaan sakramentit edellyttävät ennen muuta uskoa niiden lupauksiin. Kyse oli ollut siis viime kädessä uskon ja tekojen vastakkaisuudesta.²⁸⁵

²⁸¹ WA 644:24–645:1. Sitaatin suomennos on tekijän. Vrt. Heinilä 2013, 65.

²⁸² WA 10/II, 282:11–20; WA 10/II, 266:19–25, 282:5–27.

²⁸³ WA 6, 526:35–40–527:1–2, 23–32; Johnson 2007, 321–322.

²⁸⁴ Grönvik 1968, 74–75. ”Worum es Luther in der Kritik an der Papstkirche geht, ist, dass er der SakramentalienFrömmigkeit und der sakrifiziellen Frömmigkeit dieser Kirche entgegentritt und dabei das Sakrament der Taufe als Gottes Werk schlechthin hervorhebt. Durch dieses Werk Gottes wird der Mensch geheilt und das darf nicht den selbsterwählten Menschenwerken zurückgestellt werden.” (Grönvik 1968, 75.)

²⁸⁵ ”– ne (sakramentit) mitä varmimmin ja vaikuttavimmin antavat armon siellä, missä luja usko on läsnä. Mutta nytpä niitä ei pidetäkään tässä mielessä vaikuttavina, koska niiden sanotaan hyödyttävän kaikkia, myös jumalattomia ja epäuskoisia, kunhan he eivät vain ”asetä mitään estettä”, ikään kuin juuri epäusko ei olisi kaik-

Noihin aikoihin Luther suhtautui varsin poleemisesti seremonioihin. *De captivitatessa* (1520) reformaattori toteaa aikansa seremonioista seuraavasti: ²⁸⁶

Samalla tavalla myös nykyään – – lukemattomien seremonioiden on epäilemättä tarkoitettu ilmaisemaan suuria, hengellisesti täytettäviä asioita. Siitä huolimatta niitä ei missään mielessä voida verrata kasteen ja leivän merkkeihin, koska niissä ei ole läsnä mitään jumalallisen lupauksen sanaa. Ne eivät myöskään vanhurskauta eivätkä hyödytä millään tavalla – –.²⁸⁷

Lutherin kriittinen arvio sakramentaaleja kohtaan perustuu siis siihen, että lukemattomissa seremonioissa ”ei ole mitään jumalallisen lupauksen sanaa”. Tällä hän epäilemättä viittaa siihen, että Jumala ei ole liittänyt niiden toimittamiseen lupauksiaan. Tällaisten seremonioitten ryhmään oli Lutherin tulkinnassa kuulunut myös konfirmaatio.²⁸⁸

Grönvik toteaa, että kaste oli ollut Lutherille vastakohta itsevalitulle ihmisen teolle [siis myös sakramentaaleille]. Kaste on Jumalan pelastusteko ihmiselle. Pyhä Henki vaikuttaa ihmisen sisimmässä uskon ja muut hengelliset lahjat ulkoisilla välineillä, evankeliumin julistuksen sekä kasteen ja ehtoollisen avulla. Kasteessa ensisijaista ei ole vesi vaan veteen yhdistyvä Jumalan sana. Kasteessa toimii kolmiyhteinen Jumala, jonka nimeen kastettava kastetaan. Jumala itse tulee sanassaan läsnäolevaksi ja tekee kastettavan osalliseksi Kristuksesta ja sovitukselta. Kasteessa Pyhä Henki on läsnä.²⁸⁹

Luther havainnollistaa kuvaa kristillisestä kasteesta Kristuksen kasteella Jordan-virrassa. Siinä oli kuulunut Jumalan ääni, Kristus oli ollut vedessä ja Pyhä Henki oli ollut läsnä kyyhkysen muodossa. Lutherin julkaisussa *Suuri tunnustus Herran ehtoollisesta (Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528)* näkyy Grönvikin mukaan selvästi kasteen trinitaaripelastushistoriallinen korostus. Kaste on siinä ensisijaisesti Pyhän Hengen työtä, sillä tämä jakaa siinä lahjana Kristuksen, joka on sovittanut meidät Isän kanssa, tehdäkseen meidät eläviksi ja vanhurskaiksi sekä halukkaiksi tunnustamaan ja vastaanottamaan Isän lahjat. Kolmiyhteinen Jumala siis toimii, on läsnä ja lahjoittaa itsensä kasteessa, samoin kuin evankeliumin julistuksessa ja ehtoollisessa.²⁹⁰

Kasteohjeessaan *Saksankielinen kastekirjanen (Das taufbuchlin verdeuscht, 1523)* Luther oli liittänyt kastamisen jälkeen lapsen päälakeen tehtävän ristinmerkin ja voitelon, jonka aikana pappi lausuu lapselle seuraavan toivotuksen: ”Kaikkivaltias Jumala – –voidelkoon sinut terveeksi tekävällä öljyllä iankaikkiseen elämään”. Uudistamassaan kasteaavassa, *Saksankielisen kastekirjusen uudistettu laitos (Taufbuchlin verdeuscht aufs neu zu gericht, 1526)*, Luther oli jättänyt kyseisen ristinmerkin ja voitelon pois ja vaihtanut toivotukseen vahvistamisen motiivin.²⁹¹

kein itsepäisin ja vihamielisin armon este. Näin pitkälle he ovat menneet tehdessään sakramentista käskyn ja uskosta teon.” (Luther (1991), 51.) Sitaatin suomennos on Eero Huovisen.

²⁸⁶ WA 6, 533.

²⁸⁷ Ibid. Sitaatin suomennos on Eero Huovisen. Ks. Luther (1991), 51.

²⁸⁸ Viitataan tässä *De captivitate* konfirmaatiolukuun. WA 6, 549–550.

²⁸⁹ Grönvik 1968, 74–75, 175–178, 196–202, 239:2., 240:7.

²⁹⁰ WA 26, 440:21–441:8, 442:8–28; 505:29–506:12, 508:27–29; Grönvik 1968, 178–179.

²⁹¹ Sehling I/1, 22–23. Vrt. Sehling I/1, 17, 19.

”Kaikkivaltias Jumala – –vahvistakoon sinua armollaan ikuiseen elämään” (Luther). Molemmissa kaavoissa Luther oli liittänyt imposition Isä meidän -rukoukseen. Herran rukous toimitetaan kuitenkin niissä ennen kastamista, joten se tuskin ilmensi Lutherille kasteen vahvistamista. Merkillepantavaa on, että kastamisen jälkeinen toivotus lausutaan vuoden 1526 kasteakaavassa samaan aikaan, kun lapsen ylle asetetaan kastepuku. Koska kastepuku viittaa raamatulliseen vertauskuvaan kasteesta Kristukseen pukeutumisenä (Gal.3:27), Luther näkyi kytkevän ajatuksen Jumalan vaikuttamasta lapsen vahvistamisesta yksiselitteisesti kasteeseen.²⁹²

Lempiäisen mukaan Luther oli pelännyt konfirmaation heikentävän kasteen asemaa ja arvostusta. Siksi reformaattori oli korostanut, että Pyhä Henki lahjoitetaan kasteessa [eikä vasta konfirmaatiossa, kuten kirkko oli opettanut]. Koska kasteen armo oli täydellinen, riittävä ja kertakaikkinen, konfirmaatio ei voinut täydentää kastetta eikä lisätä enempää armoa kuin mitä ihminen oli jo kasteessa saanut. Ihminen ei tarvitse lisää armoa vaan uskoa. Jotta usko syntyisi, häntä on opettamalla autettava tuntemaan Jumalan sanaa. Kasteen lisäksi tarvitaan siis opetusta, joka tosin ei lisää kasteeseen mitään, mutta realisoii uskon ihmisen henkilökohtaiseksi omaisuudeksi. Tällainen opetus ”vahvistaa” kasteen. Lisäksi opetus valmistaa seurakuntalaisia käymään ehtoollisella.²⁹³ Kun siis aiemmin mainitsin Lutherin liittäneen ripin absoluutioon, ehtoolliseen ja kasteeseen ajatuksen vahvistamisesta,²⁹⁴ ”konfirmaatiosta”, niin samoin voidaan nyt todeta katekismusopetuksen merkinneen reformaattorille ”konfirmaatiota”, sillä opetus toimi hänen ajattelussaan kasteen varsinaisena vahvistajana. Teologisessa perustelussaan Luther siis edellyttää konfirmaation sijasta kasteopetusta, jota hän luonnehtii konfirmaatioksi sen teknisessä merkityksessä (”opetus vahvistaa kasteen”).²⁹⁵

Melanchtonin ja Lutherin yhteistyönä laaditussa Saksin visitaatiojärjestyksessä *Unterricht der Visitatoren* (1528) todetaan, että kasteesta on ajateltava ja opetettava seuraavaa. Kaste ei merkitse vain sitä, että Jumala on ottanut lapsuudessa [ihmisen] kokonaan [yhteyteensä]. Se merkitsee koko elämää. Kaste on merkki lasten lisäksi myös aikuisille ja haastaa parannukseen, katumukseen ja murheeseen (leide) [omista synneistään]. Sen myötä kaste herättää myös uskon, joka syntejään katuville suo puhdistuksen synneistä ja anteeksiannon. ”Tällainen usko on täydellinen kaste”. Lopuksi kastetta käsittelevässä luvussa todetaan: ”Krisman tai voiteen käytöstä [kastetoimituksessa] ei ole tarvetta kiistellä, koska Jumala itse voitelee [kasteessa] kaikki kristityt oikealla voiteella, nimittäin Pyhällä Hengellä.” Virkkeeseen liittyy vielä raamattuperustelu (Jes. 61; Ef. 1).²⁹⁶

²⁹² Sehling I/1, 22–23. Vrt. Sehling I/1, 17, 19; Jilek 1995, 307–308. Impositiosta Isä meidän -rukouksessa ks. Sehling I/1, 19, 22–23.

²⁹³ Kansanaho 1956, 34–35; Lempiäinen 2004, 106; Repo 2005, 42; Heinilä 2007, 36.

²⁹⁴ Sehling I/1, 22–23; BELK 1956, 712:11–39; Rietschel/Graff 1952, 817.

²⁹⁵ Lempiäinen 2004, 106.

²⁹⁶ Sehling I/1, 158.

Edellä todetusta on havaittavissa implisiittinen konfirmaation arvostelu: 1) Usko täydentää kasteen, ei niinkään konfirmaatio. 2) Kasteen yhteydessä ei tarvita voittoa, mutta ei liioin konfirmaatiossa, sillä Pyhän Hengen lahja annetaan kasteessa. Ensimmäinen raamatunkohta viittaa epäilemättä seuraavaan jakeeseen: ”Herran Henki on minun ylläni, hän on voidellut minut”. (Jes. 61:1). Kohta on perinteisesti tulkittu profetiaksi Kristuksesta, ja se voi viitata evankeliumikertomuksiin Jeesuksen saamasta kasteesta, jossa Henki oli laskeutunut hänen ylleen kyyhkysen muodossa. (Matt. 3:13–17; Mark.1:9–11; Luuk. 3: 21–22). Kristillisessä kasteessa on siis todellinen voitto, Pyhä Henki, minkä argumentin roomalaiskatolinen kirkko oli keskiajalla itse asiassa kiistänyt, koska se oli tulkinnut konfirmaation voiton lahjoittavan Pyhän Hengen. Toinen raamatunkohta viittaa puolestaan jakeeseen, jossa ylistetään Jumalaa siitä, että hän ”on siunannut meitä kaikella Hengen siunauksella, taivaallisilla aarteilla Kristuksessa.” (Ef. 1:3). Jos siis Jumala lahjoittaa kasteessa Kristuksen, minkä keskiajan kirkko oli myöntänyt, niin Kristuksessa Jumala lahjoittaa myös Pyhän Hengen siunauksen, minkä tapahtuman kirkko oli nähnyt mahdolliseksi vasta konfirmaatiossa.²⁹⁷

Eräissä joulusaarnassa (1522) Luther opettaa saarnatekstinsä (Tit. 3: 4–7) pohjalta, että apostoli Paavali kirjoittaa siinä kasteessa tapahtuvasta ”uudestisyntymisen pesusta” ja Pyhän Hengen tuomasta uudistuksesta ihmisessä.²⁹⁸ Luther toteaa siinä konfirmaatiosta:²⁹⁹

Tässä on huomattava, että apostoli [Paavali] ei tiedä mitään konfirmaation sakramentista (sacrament der firmelung), sillä hän opettaa, että Pyhä Henki annetaan kasteessa, kuten myös Kristus opettaa [Joh. 3:5]. Eli kasteessa synnymme Pyhästä Hengestä [uudesti]. Luemmehan Apostolien teoista [Apt. 8:17], että apostolit panivat kätensä kastettujen ylle, jotta nämä saisivat Pyhän Hengen. Siinä nähdään [nykyisin] konfirmaatio, joka toteutuu samalla tavalla, niin että sama Pyhä Henki saadaan julkisessa merkissä, ja monin tavoin siitä halutaan puhua evankeliumia saarnattaessa. Sen aika on kuitenkin ohi eikä papeilla ole enää sellaista järjestystä tai tapaa, mikä toki myös sinänsä on johtanut kauhistuttavaan väärinkäyttöön.³⁰⁰ (Luther.)

Lutherin mukaan apostolien toimittama impositio, johon oli liittynyt Pyhän Hengen lahja, kuului tiettyyn historialliseen tilanteeseen, mutta sitä ei ollut tarkoitettu toimitettavaksi enää hänen aikanaan: ”Sen aika oli ohi”. Koska Pyhän Hengen lahjaa ei liitetä enää kasteeseen, kuten apostolien aikana, se on ”johtanut kauhistuttavaan väärinkäyttöön”. Tällä Luther epäilemättä viittaa piispalliseen konfirmaatioon. Aiemmin totesimme, että Lutherin mukaan konfirmaatio krismaationa ei perustunut apostoliseen traditioon. Nyt havaitsemme, että Luther ei katsonut konfirmaation perustuvan apostoliseen traditioon edes kätten päälle panemisen toimituksena.³⁰¹ Konfirmaation lahjana ei siis ole Pyhä Henki, koska ”Pyhä Henki annetaan kasteessa” (Luther).³⁰²

²⁹⁷ Sehling I/1, 158. Keskiäajalla roomalaiskatolisessa kirkossa Pyhän Hengen tulkittiin toimivan myös kasteessa, mutta ei niinkään kastettavassa vaan kastevedessä, jonka Henki pyhitti ja jonka avulla hän sai aikaan uudestisyntymisen kastettavassa. Johnson 2007, 224–225.

²⁹⁸ WA 10/I/1, 95, 112–117, erityisesti 116:7–117:5; Andrén 1962, 40.

²⁹⁹ WA 10/I/1, 117:5–15.

³⁰⁰ WA 10/I/1, 117:10–15; Andrén 1962, 40; Hareide 1971, 40–41, 43. Sitaatin suomennos on tekijän.

³⁰¹ Näin ajatteli Lukas Vischerin (1958, 58–59) mukaan myös Geneven reformaattori Jean Calvin (1509–1564).

³⁰² WA 10/I/1, 117; Ks. Andrén 1962, 40.

Vuonna 1522 eräässä toisessa saarnassaan Luther oli arvostellut piispallista konfirmaatiota ihmiskeksinnöksi, (Menschenfündlein), ilveilyksi (Affenspiel), huijaukseksi (Lügentand) ja silmänlumeeksi (Gaukelwerk). Tätä Lutherin varsin terävää kritiikkiä Maurer selittää keskiajan kirkon oikeudellisella ajattelulla, jonka se oli ulottanut kansalaisten elämään. Kyse oli siitä, että kirkko oli tulkinnut konfirmaatiokummin kummilapsensa hengelliseksi sukulaiseksi, ja siksi kirkon käsityksen mukaan kummius oli ollut juridinen este kummin ja kummilapsen välisen avioliiton solmimiselle.³⁰³

Luther suuntaa tässä kritiikkinsä kärjen kirkko-oikeudellisen ajattelutavan asemesta tai sen lisäksi itse konfirmaatiotoimitukseen. Tässä näkyy Lutherin aiempaa kantaa selkeämmin, miten jyrkästi hän itse asiassa torjui keskiajan piispallisen konfirmaation, vaikka hän olikin aiemmin määritellyt sen periaatteessa luvalliseksi kirkolliseksi toimitukseksi. Vuonna 1523 Luther oli todennut eräässä paastonajan saarnassaan:³⁰⁴

– – konfirmaatiota ei tulisi nähdä sellaisena kuin piispat haluavat sen olevan. Emme kuitenkaan pidä vääränä, jos kukin pastori tutkii lasten uskon nähdäkseen, onko se hyvä ja vilpitön, panee kätensä heidän ylleen ja konfirmoi heidät.³⁰⁵ (Luther.)

Kyseistä lainausta pidetään Lutherin yhtenä merkittävimmistä positiivisista konfirmaatiolausumista, mutta sen autenttisuutta myös epäillään. (Andrén). Sitaatista huomaamme joka tapauksessa, että siinä olennaista on uskontutkinto eli katekismuskysely ja elämäntapojen tutkiminen. Sen sijaan kyseisen sitaatin kontekstista ei ole pääteltävissä, mitä Luther tarkoittaa tässä yhteydessä ’kätten päälle panemisella’ ja ’konfirmoimisella’. Epäselvää on sekin, viittaako Luther tässä nimenomaan reformatorisesti tulkittuun konfirmaatioon. Konfirmaatiota ei kuitenkaan sitaatissa pidetä sellaisena kirkollisena toimituksena, joka olisi välttämätön ja joka olisi ehdottomasti otettava kirkossa käyttöön.³⁰⁶

Vuonna 1524 Luther oli todennut kirjeessään ystävälleen Zwickaun saarnaajalle, Nicolaus Hausmannille: ”Tiedät itse, että konfirmaatio ei ole mitään muuta kuin kätten päälle panemista ja rukousta”.³⁰⁷ Luther viittaa tässä selvästi piispallisen konfirmaation reformatoriseen tulkintaan, sillä reformatorisesti muokatut konfirmaatiot yleistyivät vasta reilut 15 vuotta myöhemmin. Lausuma on joka tapauksessa selvästi yhtenevä Lutherin aiempien lausumien kanssa, joissa impositio oli korvannut krismavoitelun.

³⁰³ WA 10/II, 282:11–20. WA 10/II, 266:19–25, 282:5–27; Maurer 1959, 23–24; Hareide 1971, 39–40.

³⁰⁴ Luther piti tämän saarnan neljäntenä paastoajan sunnuntaina 15.3.1523. Ks. WA 11, 66, 65–67.

³⁰⁵ WA 11, 66: 29–32; Rietschel/Graff 1952, 630; Hareide 1971, 43. Sitaatin suomennos on tekijän.

³⁰⁶ Andrén 1962, 43; Heinilä 2013, 61.

³⁰⁷ Walch 21/1, No. 717, 599–600.

Suhtautuminen reformatorisiin konfirmaatioihin

Lutherin ei tiedetä laatineen konfirmaatiojärjestyksiä. Hän oli kuitenkin hyväksynyt allekirjoituksellaan kolme kirkkojärjestystä, joissa oli konfirmaatio-ohje: *Naumburgin visitaatiojärjestyksen* (1537/38) (NV) sekä *Brandenburgin* (1540) (BKJ) ja *Reformatio Wittenbergensis* (1545) (RW) -nimisen kirkkojärjestyksen. Valitettavasti NV:n konfirmaatio-ohje ei ole säilynyt, joten emme tiedä, millainen se on ollut.³⁰⁸

Hareiden mukaan BKJ:n oli laatinut vaaliruhtinas Joachim II:n asettama komitea, johon kuului aitoluterilainen, luterilaista reformaatioliikettä kannattava, välittävää kantaa luterilaisten ja katolisten kesken edustava sekä reformikatolista suuntausta kannattava jäsen. Vaaliruhtinaan tavoitteena oli Hareiden mukaan ollut laatia kirkkojärjestys, jonka sisältö olisi evankelinen, mutta jonka seremoniat olisivat roomalaiskatolisia. Useat Wittenbergin teologit antoivat siitä palautetta. Hareide katsoo heidän pelänneen sitä, että tietyissä kohdissa se saattoi lähentyä liiaksi silloista roomalaiskatolista käytäntöä.³⁰⁹ Kuitenkin he antoivat siitä kokonaisuutena varsin myönteistä palautetta. He esittivät joitakin kriittisiä arvioita tietyistä yksityiskohdista, mutta ne eivät liittyneet konfirmaatioon. Luther oli Hareiden mukaan suhtautunut kyseiseen konfirmaatio-ohjeeseen varsin suopeasti.³¹⁰

Lutherin suhtautumista BKJ:n konfirmaatioon ja hänen suhtautumisensa perusteita valaisee hänen kirjeensä vuonna 1540 Tangermünden kirkkoherralle, Georg Solinukselle, joka oli ollut huolissaan BKJ:sta. Luther toteaa kirjeessään, että sairaiden voiteluun ja nuorten (Erwachsenen) konfirmoimiseen oli täysi vapaus. Sellaisia seremonioita voidaan toimittaa toistaiseksi, sillä ne tulisivat hänen mukaansa joka tapauksessa katoamaan ajan myötä itsestään. Jos niiden toimittaminen kuitenkin aiheuttaa omantunnonvaivoja, niitä ei tarvitse toimittaa. Niihin on sovellettava omantunnonvapauden periaatetta. Luther käsitti siis konfirmaation tässä yhteydessä väliaikaiseksi kirkolliseksi toimitukseksi.³¹¹

BKJ:n konfirmaatio oli laadittu, kuten sen laatijat erheellisesti olettivat, patristisen perinteen mukaan (nach dem alten Brauch). Piispan tai tämän sijaisen oli toimitettava se visitaatioissa. Siihen kuului edeltävä katekismusopetus ja kristilliseen elämään johdattaminen katekismuksen avulla, katekismuskysely sekä rukous nuorten puolesta. Rukoukseen liittyi impositio. Konfirmaatiolla ei ollut admissiivista roolia eikä yhteyttä ehtoollisella käyntiin.³¹²

³⁰⁸ Sehling I/1, 211; Sehling I/2, 55–57; Sehling III, 59; Rietschel/Graff 1952, 630 nootti 2; Hareide 1971, 174.

³⁰⁹ Hareide 1971, 175–177.

³¹⁰ Kansanaho 1956, 53–54; Hareide 1971, 178.

³¹¹ Walch 21/2, No. 2709, 2511–2512; Rietschel/Graff 1952, 639; Hareide 1971, 178–179, 244; Eckerdal 1981, 255.

³¹² Sehling III, 59; Rietschel/Graff 1952. “Nach dem alten Brauch”-sanonnan merkityksestä ks. Hareide 1962, 60. Dixin (1953, 34) mukaan reformaattorit olivat erheellisesti luulleet reformatorisesti muokatun konfirmaation perustuvan vanhaan tapaan: ”But they reached this astonishing fantasy quite simply and innocently by reading back into antiquity the mediaeval ‘set-up’ of universal infant Baptism, followed in childhood by the parish priest’s instructions on the Lord’s Prayer, Hail Mary, Creed, Ten Commandments and Seven Sacraments, leading up to Confirmation by the Bishop at the end of youth as a solemn ceremony with no very precise meaning” (Ibid.).

RW:n oli laatinut Lutherin työtoveri Melanchton todennäköisesti varsin itsenäisesti. (Kansanaho.) Suorana esikuvana hänellä oli ollut muun muassa *BKJ:n* traditionaalinen konfirmaatio, sillä niissä on havaittavissa rakenteellista paralleelisuutta. *RW:n* konfirmaatio koostuu katekismusopetuksesta, julkisesta uskontunnustuksesta ja lupauksista pysyä tässä tiettyssä ”jumalisessa” opissa ja kirkossa. Tunnustuksen ja lupauksen jälkeen on rukous, johon liittyy kätten päälle paneminen. Tällainen on Melanchtonin mukaan hyödyllinen seremonia, ei ainoastaan ulkonaiselta ilmiänsultaan (zum Schein), vaan vielä enemmän siksi, että se palvelee oikeaa oppia, puhdasta ymmärrystä ja hyvää kuria.³¹³

Vaikka Melanchton epäilemättä lainaa vaikutteita konfirmaatioonsa myös Bucerilta, hän ei kaikessa seuraa tätä. Melanchton ei näet ollut liittänyt konfirmaationsa yhteyteen ehtoollista, kuten Bucer oli tehnyt. Wittenbergin teologit halusivat siis säilyttää admission konfirmaatiotiitin asemesta ripissä ja sen katekismuskyselyssä.³¹⁴

Melanchton ei itse asiassa tehnyt kirkkojärjestystään Wittenbergin seurakuntien käyttöön, vaan se oli laadittu Saksin vaaliruhtinaan Juhana Fredrikin (1503–1554) pyynnöstä roomalais-katolista keisaria, Kaarle V:tä (1500–1558) varten. Keisari näet oli halunnut vertailla evankelisia kirkkojärjestyksiä ja reformeja roomalaiskatolisten vastaaviin. Kyse ei siis ollut varsinaisesta kirkkojärjestyksestä, vaan tietystä (kirkko-)poliittisesta asiakirjasta. Kun poliittinen tilanne muuttui, Melanchtonin laatima kirkkojärjestyskin jäi käyttämättömäksi. On joka tapauksessa syytä huomata, että konfirmaatio ei saanut 1500-luvulla pysyvää jalansijaa Wittenbergissä eikä pääosin muuallakaan luterilaisen reformaation ydinalueilla.³¹⁵

Yhteenvetona totean, että Lutherin suhtautumisessa keskiajan piispalliseen konfirmaatioon ja reformatorisesti muokattuihin konfirmaatioihin on selkeä analogisuus. Yhtäältä ne olivat hänelle merkitykseltään marginaalisia toimituksia, joiden toimittamisen hän salli tietyin ehdoin. Toisaalta hän suhtautui niiden kehittämiseen jokseenkin varautuneesti tai vähintäänkin passiivisesti. Sen on täytynyt johtua siitä, että hän katsoi konfirmaatioiden olevan väliaikaisia toimituksia, jotka katoaisivat ajan kuluessa itsestään.

Luther itse asiassa piti konfirmaatioita varsin tarpeettomina seuraavista syistä: 1) Ne perustuivat ihmisiltä perittyyn liturgiseen traditioon eivätkä Jumalan käskyyn ja lupaukseen. 2) Pyhän Hengen lahja liittyi kasteeseen eikä konfirmaatioon. 3) Konfirmaatiotoimitus ei hänen mukaansa vahvistanut uskoa vaan opetus. 4) Konfirmaatiolle ei ollut hänelle käyttöä admissiotoimituksena.

³¹³ Sehling I/1, 211; Kansanaho 1956, 52–53.

³¹⁴ Sehling I/1, 211; Bachmann 1852, 31–33; Maurer 1940, 85–86; Kansanaho 1956, 52–53; Repp 1964, 47; Heinilä 2007, 30. Bucerin konfirmaatioiden (1539) yhteydestä ehtoollisella käyntiin vrt. Sehling VIII/1, 104 ja nootti 17, 124 nootti 36. Ripistä ehtoollisen ehtona Wittenbergissä (1545): ” – – so zur communion zugelassen, und vorhin verhört und absolvirt sind, und nicht in öffentlichen lastern verharren, welche auch rechten verstand haben sollen, was dieses sacrament sei – – und wozu diese niessung zu thuen – –” (Melanchton). Sehling I/1, 213.

³¹⁵ Walch 21/2, No. 3159, 3035–3036; Bachmann 1852, 31–33; Kansanaho 1956, 51–53; Hareide 1971, 192–194. Reformaation ydinalueilla keskisessä Saksassa vain Mansfeldin kreivikunnassa oli kirkkojärjestys (1580), joka sisälsi konfirmaation. Rietschel/Graff 1952, 640:11. Ks. Sehling I/2, 233–234.

Lutherin henkilökohtaista, varsin avoimelta näyttävää, mutta tosiasiaassa varsin varautunutta, suhtautumista konfirmaatioihin ohjasivat siis hänen kaste-, konfirmaatio- sekä admissiokäsityksensä. Nämä käsitykset selittävät epäilemättä sen, miksi Luther ei ollut erityisen kiinnostunut konfirmaation kehittamisestä.³¹⁶

3.3 Bucerin kastekäsitys ja impositio kasteen vahvistajana

Reformaattorin kaksiulotteinen kastekäsitys ja sen kehitysvaiheet

Martin Bucerin (1491–1551) kastekäsityksen kehityskaaressa on nähty kolme vaihetta. Koska olen selostanut niitä vain kursorisesti kolmannessa artikkelissani (2016)³¹⁷, esittelen ne tässä kokoavasti, pääosin Stephensin tuella.³¹⁸ Lutherista poiketen Bucer oli tähännyt varhaisimman kastekäsityksensä aikansa roomalaiskatolista kastekäsitystä vastaan.³¹⁹ Bucerin mukaan kasteita oli oikeastaan kaksi: ulkoinen vesikaste ja sisäinen henkikaste. Jälkimmäinen oli ollut Bucerille varsinainen ja todellinen kaste. Vesikaste oli kuvastanut hänen ajattelussaan Johannes Kastajan toimintaa, henkikaste Kristuksen ja Pyhän Hengen toimintaa. Vesikaste ei itse asiassa ollut Jumalan vaan ihmisen toimintaa, koska vain Kristus kykenee kastamaan ”Pyhällä Hengellä ja tulella”. Vesikaste ei voi tuoda pelastusta kaikille vaan ainoastaan niille, jotka ovat valittuja ja jotka uskovat. Siksi ”ei-valitut” jäävät vaille sisäistä kastetta, Pyhän Hengen lahjaa ja saavat ainoastaan ulkoisen vesikasteen. Bucerin kastekäsitykseen siis liittyy olennaisena osana oppi ennaltavalinnasta, *predestinaatiosta*, jossa vain ”valittuihin” kuuluvat voivat saada Kristuksen (toimittaman) kasteen.³²⁰

Bucer painottaa Stephensin mukaan, että armonvälineet (sana ja sakramentit) eivät itsessään vaikuta uskoa ja pelastusta. Niillä on Jumalan lahjoja välittävä eli efektiivinen luonne vain, jos Kristus toimii niiden edellä tai niiden aikana jakajien ja vastaanottajien sisimmässä. Edellytys niiden efektiivisyydelle oli siis se, että ne toimitetaan ja otetaan vastaan uskon varassa. Painopiste oli siten armonvälineiden jakajissa ja vastaanottajissa sekä heidän uskossaan, ei niinkään itse armonvälineissä.³²¹

³¹⁶ “Slutsatsen ligger nära till hands, att reformatorn från Wittenberg *överhuvud taget inte intresserade sig för någon reformering av den medeltida confirmatio*” (Heubach 1963, 35). Kursivointi Heubachin. Vrt. Jolkkonen 2004b, 26.

³¹⁷ Heinilä 2016, 423–424.

³¹⁸ W.P. Stephens 1970: *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer*. Cambridge: University Press.

³¹⁹ Kritisoidessaan roomalaiskatolista kastekäsitystä Bucer arvosteli siinä erityisesti yksipuolista luottamista ulkonaiseen kasteeseen. Torjuessaan sen ajatuksen, että ulkonainen kaste voisi itsessään välittää sisäisen todellisuuden, Bucer itse asiassa kiisti myös luterilaisen kastekäsityksen perusteet. Ks. Stephens 1970, 221–222, 229; Wright 2002, 97.

³²⁰ BDS 1, 253:28–34, 254:21–257:6; 258:4–13; 259:39–260:20, 260:31–262:11; BDS 2, 117:32–120:26, 240:10–15; 241:25–242:4; Müller 1965, 171–172; Stephens 1970, 221–228. Bucerin sakramenttikäsityksestä ks. Stephens 1970, 213–218.

³²¹ BDS 4, 362:12–18; Müller 1965, 171–178; Stephens 1970, 213–218, 220, 221–228; Hareide 1971, 130–134; Hammann 1989, 168–171; Wright 2002, 97–98; Buckwalter 2011, 50; Heinilä 2016, 423. “ – – if

Toisessa kehitysvaiheessa Bucer joutui tarkistamaan aiempaa käsitystään erityisesti vuoropuhelussa lapsikasteen arvostelijoiden kanssa. Heidän mukaansa Raamatusta ei ollut löytynyt tukea lapsikasteelle.³²² Bucer pyrki osoittamaan, että vaikka Raamatusta ei mainita suoraan lapsikastetta, Uudessa testamentissa [Kol. 2:11–12] viitataan kasteen ja Vanhan testamentin esittelemän [1 Moos. 17:10–13] ympärileikkauksen analogisuuteen.³²³ Ympärileikkaus ja kaste ovat Jumalan asettamia liiton merkkejä. Molemmat ovat sakramenteja, ja ne tekevät osalliseksi Jumalan armoliitosta.³²⁴

Vanhan liiton ympärileikkaus toimitettiin pääsääntöisesti vauvoille. Siksi myös sylilapset tulee kastaa.³²⁵ Jeesus ei tosin kastanut lapsia, mutta Bucerin mukaan hän ei ollut kastanut aikuisiakaan. Apostolien opetus ei tiedä mitään siitäkään, että kaste olisi toimitettava vain ymmärtävän iän saavuttaneille, eikä Jeesus ollut antanut käskyä siitä, milloin tai minkä ikäisille ihmisille kaste olisi toimitettava.³²⁶ Hän oli kuitenkin sanonut: ”Sallikaa lasten tulla minun luokseni, älkääkä estäkö heitä. Heidän kaltaistensa on taivaan valtakunta”. [Mark. 10:13–14]. Sitten Jeesus oli ottanut lapset syliinsä, pannut kätensä heidän ylleen ja siunannut heidät. Jeesus siis tahtoo antaa sylilapsillekin siunauksensa ja taivaan valtakunnan.³²⁷

Bucer painotti myös Kristuksen antamia käskyjä [Matt. 28:18–20, Mark. 16:15–16], joissa kaste ja evankeliumi osoitetaan periaatteessa erotuksetta kaikille ihmisille, myös sylilapsille. Samoin Bucer viittaa lapsikasteeseen apostoleilta perittynä tapana, ja tukeutuu lisäksi sekä kirkon vanhaan perinteeseen että kirkkoisien kirjoituksiin puolustaessaan lapsikasteen oikeutusta. Nekin puoltavat sitä, että kirkko on jo varhain hyväksynyt lapsikasteen ja kastanut lapsia.³²⁸

Luther’s approach to baptism was unilateral and unconditional, the approach of Zwingli and Bucer appeared to make baptism conditional and bilateral, dependent not only on the promise of God but on the prior faith-response of parents and godparents” (Johnson 2007, 330).

³²² BDS 5, 49:24–27; 98:27–30, 228:25–30; BDS 14, 130:2–9, 208:4–5, 318:1–6. Müller 1965, 162. Kastajat eivät vastustaneet lasten kastamista sinänsä, mutta he edellyttivät kastettavien lasten olevan sen ikäisiä, että he voivat tunnustaa uskonsa. Ks. BDS 5, 185:13–14, 34–37, 217:10–12, 218:3–6.

³²³ BDS 5, BDS 14, 375:16–25. Müller 1965, 163; Hammann 1989, 171–172.

³²⁴ BDS 5, 101:15–16, 159:13–17; 173:29–39; 179: 6–25, 184:37–185:5, 243:18–24. Stephens 1970, 218–219. Ympärileikkauksen korostaminen kasteen yhteydessä on Edmund Schlinkin (1972, 139) mukaan ollut tärkeää erityisesti reformoitujen [kirkkojen] traditiolle. Bucerin kastekäsityksen onkin todettu olleen riippuvainen Sveitsin uskonpuhdistajan, Ulrich Zwinglin (1484–1531), kastekäsityksestä. Ks. Stupperich 1960, 190, 192; Hammann 1989, 172; Backus 2002, 65–66; Wright 2002, 97; Heinilä 2016, 423.

³²⁵ BDS 5, 232:13–15.

³²⁶ BDS 5, 170:37–171:2, BDS 6/3, 77:21–22; BDS 14, 33:9–10, 135:2–3, 11–12. Ks. BDS 1, 259:39–260:2.

³²⁷ Esim. BDS 5, 159:13–17, 31–37; 161:6–10; 170:20–37–171:2; 175:7–17; 185:10–27; 189:34–39; 190:16–31; 195:35–196:1; 202:34–38; 243:18–24; BDS 14, 261:18–19.

³²⁸ BDS 2, 242:26–243:31; BDS 4, 387:3–13; BDS 5, 102:4–15; 170:13–36; 177:1–180:8; 184:37–185:27; 188:16–190:15; 204:5–208:20, 213:3–11; 216:24–30; 229:36–230:17; 231:34–232:12, 237:14–18; 410:13–21; BDS 6/3, 77:21–22; BDS 14, 27:16–20–28:7; 38:8–17, 73:3–10, 79:8–17, 389:4–391:2, 403:6–18; Stephens 1970, 218–219, 228–234; Hammann 1989, 171–172; Backus 2002, 65–66; Wright 2002, 98–99, 101.

Lapsikasteen vastustajat olivat todenneet, että kaste edellyttää uskoa. Bucerin mukaan lapsikaste edellyttää, että lapsen vanhemmat ovat uskovia. ”Pyhillä” vanhemmilla myös lapset ovat ”pyhiä” [1. Kor. 7:14] eli kasteeseen kelvollisia. Vanhassa testamentissa kerrotaan Jumalan tehneen liiton Aabrahamin kanssa, ja sanoneen tälle: ”Minä olen sinun ja sinun jälkeläistesi Jumala”. [1 Moos. 17:7]. Bucerille tämä lupaus oli merkinnyt sitä, että Jumalan valinta ulottuu myös kristittyjen vanhempien lapsiin.³²⁹

Hänelle kaste oli uudestisyntymisen pesu ja Pyhän Hengen uudistus. [Tit. 3:5]. Kaste siis puhdistaa synneistä: siinä lahjoitetaan anteeksianto, joskin sen toteutuminen riippuu uskosta. Sen sijaan Pyhän Hengen rooli kasteessa jää vielä epäselväksi. Kaste ei sinänsä uudestisyntymistä vaan sana ja usko. Sen saa aikaan Kristus seurakunnassaan. Kaste siis vain viittaa varsinaiseen uudestisyntymiseen, joka toteutuu sisäisenä kasteena, Pyhän Hengen työnä. Tässä näkyy yhä Bucerin kaksiulotteinen kastekäsitys, joskaan hän ei etenkään lapsikasteen vastustajille korosta kasteen dupleksisuutta eikä sisäisen kasteen ensisijaisuutta. Kaste on tässä vaiheessa Bucerille vielä ennen muuta seurakuntaan liittämisen toimitus: lapsi otetaan siinä seurakunnan jäseneksi.³³⁰

Kolmannessa kehitysvaiheessa Bucerin kastekäsitys alkoi muistuttaa luterilaista kastekäsitystä, sillä kasteen merkki (signum) ja sisältö (res) lähenivät siinä toisiaan. Stephens kuitenkin arvioi, että Bucer, joka tosin saattoi muuttaa painotuksiaan, ei ollut varsinaisesti luopunut aiemmista käsityksistään.³³¹ Bucer kirjoittaa teoksessaan *Lyhyt yhteenveto (Ein summarischer Vergriff)*, vuodelta 1548, että kasteessa ei anneta ainoastaan syntejä anteeksi, vaan että ”armo ja Kristuksen Henki, jotka saamme kasteessa, heikentävät olennaisesti pahoja taipumuksia (sucht) ja vahvistavat uskonkilvoituksessa. Stephensin mukaan aiempi selkeä vesikasteen ja henkikasteen välinen ero on tässä häipynyt näkyvistä ja Pyhän Hengen lahjan ja kasteen yhteys näkyy siinä selvästi. Stephens tosin huomauttaa, että Bucer usein ilmaisee sen ennemminkin epäsuorasti Pyhän Hengen vaikutuksena (anteeksianto, puhdistus) kuin eksplisiittisenä lahjana.³³² Ennen muuta Bucer edellytti, että lapsikastetta seuraa kasvatusprosessi, jossa ”tietoisuus lasten saamasta kasteesta tulee täysin vahvistetuksi”. (Hammann).³³³

³²⁹ BDS 5, 230:18-41-231:5.

³³⁰ BDS 4, 241:26-27; 362:12-18; BDS 5, 159:11-12; 166: 23-33; 170: 4-19; 179:15-25; 195:1-8; 230:17-231:5, 233:12-33; 234:4-10; 237:3-25; BDS 6/3, 78-79, 199:19-20; BDS 14, 135:1-4, 193:5-11, 195:3-8, 379:21-31, 382:8-383:19; Stephens 1970, 226, 228-234, 236; Hammann 1989, 174; Burnett 1994a, 111.

³³¹ Stephens 1970, 231-232, 236-237.

³³² BDS 17, 133:18-134:8; Stephens 1970, 234-237; Heinilä 2016, 424. Katekismuksessaan (1543) Bucer toteaa, että uudestisyntyminen sanan ja Hengen välityksellä oli alkanut kasteessa. Ks. BDS 6/3, 245:25-30.

³³³ Hammann 1989, 175; Wright 2002, 104. Johnsonin (2007, 331) mukaan kaste oli Zwinglille ja Bucerille ennen kaikkea lupaus tai vakuutus siitä, että 1) lapsi, joka oli syntynyt kristityille vanhemmille, oli jo osallinen Jumalan valinnasta, ja nyt kaste pyhittää hänet. 2) lapsi tulee saamaan kasvatuksen kristilliseen uskoon ja 3) eräänä päivänä antaa oman uskonvastauksensa.

Lasten siunaaminen kasteen vahvistajana Bucerin kastekäsityksessä

Bucerin kastekäsityksessä keskeisenä elementtinä on lasten siunaaminen. Evankeliumikertomuksen, jossa Jeesus siunaa lapsia, Bucer rinnastaa lapsikasteeseen.³³⁴ Tätä kasteen ja siunauksen analogisuutta reformaattori oli painottanut vuoropuhelussa lapsikasteen arvostelijoiden kanssa. Kastajat olivat vaatineet, että lasten oli ennen kastetta tunnustettava uskonsa.³³⁵ Burnettin mukaan spiritualistijohtaja Caspar Schwenckfeld (1490–1561) olisi esittänyt Strassburgin reformaattoreille julkista toimitusta, jossa uskovien vanhempien [syli-]lapset pyhitetään eli *konsekroidaan* Jumalalle. Tämä voi pitää paikkaansa, vaikka siitä ei ole merkkejä Strassburgin synodin (1533) aineistossa.³³⁶

Se ei kuitenkaan olisi ollut ainutlaatuista, sillä myös kastajien käytäntönä oli ollut se, että sylilapset siunataan käten päälle panemisella. Vasta sitten kun nämä olivat varttuneet ymmärtävään ikään ja osoittaneet tahtovansa tunnustaa uskonsa julkisesti, heidät kastettiin. Tämän käytännön tunsivat myös Bucer.³³⁷

Traktaatissaan *Luotettava varoitus Jakob Kautzia vastaan (Getrewe Warnung gegen Jacob Kautz, 1527)* Bucer antaa ymmärtää, että lasten siunaaminen olisi ollut käytössä kastetoimituksissa 1520-luvulla Strassburgissa, Baselissa ja Zürichissä. Bucer viittaa samassa yhteydessä itse asiassa juuri lasten siunaamiseen, kun hän mainitsee Kristuksen kasteen (tauff Christo) ja toteaa, että Kristus siunaa ne, jotka ”lahjoitetaan” (uffopferen) tälle. Samassa yhteydessä Bucer toteaa, että ulkonainen kaste (eusserlich weschen) ei voi tehdä [ketään] autuaaksi, vaan ”nuorilla ja vanhoilla Jumalan armo ja Henki lahjoittavat ja saavat aikaan pyhityksen.”³³⁸

Bucerin kastekäsitykseen liittyneestä lasten siunaamisesta on säilynyt fragmentaarinen maininta latinankielisestä kirjeestä, jonka hän oli lähettänyt kahdelle Ranskassa sijainneen valdolaishäiriköiden kannattajalle vuonna 1530. Tämä esitellään seuraavassa sitaatissa:³³⁹

³³⁴ ”Was ist doch in dem Kindertauff, – –? Man segnet sy durch den tauff uff den namen Gotes, das hat der Herr mit handufflegen gethon.” (Bucer.) BDS 5, 216:33–36; Rietschel/Graff 1952, 634; Wright 2002, 102.

³³⁵ Esim. Marpeck ks. BDS 14, 130, 132, 134; Burnett 1991, 445; Burnett 1994b, 111–112.

³³⁶ Schwenckfeld ei Burnettin (1994b, 109–110 nootti 64) mukaan ollut ehdottanut konsekroitilaisuutta varttuneille kastetuille lapsille vaan uskovien vanhempien sylilapsille. Vrt. Caspari 1890, 14–15, 15 nootti 11; Hansen 1911, 68–69; Rietschel/Graff 1952, 634; Hareide 1971, 111 ja nootti 13; Johnson 2007, 360. Chester Hartranft (1914, 786–787) toteaa: ”Schwenckfeld advocated a ceremony in the Church whereby the children of the believers should be dedicated to God.” Tieto on Hartranftin (1914, 786) mukaan Theobald Nigrin kirjeestä Wolfgang Musculukselle. Kirje oli päivätty Strassburgissa 8.6. 1533.

³³⁷ Esim. BDS 5, 171:2–5, 217:10–12; BDS 14, 35:15–17.

³³⁸ BDS 2, 241–242. Mahdollinen viite ”uhraamisen” ja ”siunaamisen” yhteydestä ilmenee seuraavassa: ” – – ih-re kinder durch den tauff Christo, so viel an inen, uffopferen, das er sie segene, der gemeyn befelhen, das sie für sie bitte – ” (Bucer). BDS 2, 241:29–31.

³³⁹ Rietschel/Graff 1952, 634; Hareiden (1971, 119) mukaan Bucer oli kirjoittanut tässä [Georges] Morelille ja [Bartholomaeus] Latomukselle (n. 1500–1570). Tosiasiassa jälkimmäinen oli Pierre Masson (latinaksi Latomus), joka Morelin tapaan oli valdolaisten pappi eli *barbi*. Masson teloitettiin 1530-luvun alussa Dijonissa. Vrt. Visconti Jr. 2003, 246.

Kaikissa seurakunnissamme on ensimmäiseksi seremoniaksi säädetty vain kaste, jollei siihen vielä lisätä kätten päälle panemista ja juhlallista siunaamista, jonka Kristus suostutteli sallimaan lapsille, joita opetuslapset halusivat estää – Kasteen ja ehtoollisen sakramentin lisäksi, jotka eivät ole mitään uutuuksia, julkinen kätten päälle paneminen ja voitelu toimitettiin jo apostolisenä aikana, ei kuitenkaan jälkimmäistä niin paljon kuin edellistä. Siksi tapaa on käytetty siitä lähtien tai [sitten] ei. Varmaa on, että mikä tahansa ulkonainen on yhtä lailla sisäisen symboli. (Bucer.)³⁴⁰

Bucer viittaa sitaatissa epäilemättä kastetoimitukseen, mutta myös keskiajan kirkon konfirmaatioon. Onko siinä kyse myös lasten siunaamisesta kastetoimituksessa? Strassburgin reformatorisissa kastejärjestyksissä lasten siunaamisen raamatunkohta on tosin lukukappaleena, mutta impositiosta niissä ei ole suoraa mainintaa.³⁴¹ Tapa on silti voinut liittyä kastetoimitukseen. Edellä lainatusta sitaatista ilmenee joka tapauksessa Bucerin erityiskorostus, käsitys lasten siunaamisesta konfirmaationa, sillä hän näkyy siinä viittaavan perinnäiseen konfirmaatioon. Samoin hän myöntää krismavoitelun apostoliseksi tavaksi, joskin hänen kannassaan voidaan havaita tässä kohden hienoista epäröintiä.

Konfirmaation eräänä varhaisena raamatullisena esikuvana Bucerilla oli 40:n päivän ikäisen Jeesus-lapsen vieminen temppeliin, jossa Simeon-vanhus siunasi lapsen [Luuk. 2:22–35]. Toimitus liittyy Vanhasta testamentista periytyneeseen esikoispoikien pyhittämiseen ja lunastamiseen. Bucer identifioi konfirmaation impositioon, jota Vanhassa liitossa vastasi hänen mukaansa uhri.³⁴² Uskontunnustusta kyseisessä toimituksessa tuskin kuitenkaan oli. Raamatullisella temppelissä käynnillä ei liioin ole mitään historiallista yhteyttä vanhakirkolliseen konfirmaatioperinteeseen, mutta kyseinen tulkinta osoittaa, että Bucer oli pyrkinyt löytämään perinnäiselle konfirmaatiolle uudenlaisen raamatullisen oikeutuksen. Bucerin varhainen konfirmaatiokäsitys lähenee joka tapauksessa perinnäistä konfirmaatiokäsitystä. Tätä tukee sekin, että Bucer käyttää toisinaan konfirmaation perusteluna traditionaalisia raamatuviitteitä [Ap.t. 8:14–17; Ap.t. 19:5–6], jotka olivat olleet myös perinnäisen konfirmaation raamatullisena perusteluna. Tärkeimmän raamatullisen perustelun konfirmaatiolle Bucer oli kuitenkin löytänyt evankeliumikertomuksista [Matt. 19:13–15; Mark. 10:13–16], joissa Jeesus panee kätensä lasten ylle ja siunaa heidät.³⁴³

³⁴⁰ Rietschel/Graff 1952, 634. Sitaatin suomennos on tekijän.

³⁴¹ Vrt. Sehling XX/1, 237, 266–269.

³⁴² BDS 11/1, 315:25–316:5; Köhn 1966, 138.

³⁴³ BDS 5, 175:39–176:10; BDS 11/3, 199:15–200:10; BDS 17, 134:9–14; Kansanaho 1956, 47; Old 1992, 215–216.

Konfirmaatio ei itsessään ollut Bucerille sakramentti.³⁴⁴ Konfirmaatiotutkimuksessa kuitenkin varsin harvoin mainitaan sitä, että kasteen ja ehtoollisen lisäksi myös impositio oli ollut Bucerille sakramentti. (Wright). Erityisen kiintoisaa on se, että Bucer, jolla oli tämä käsitys varhaisen kastekäsityksen vuosinaan, piti impositiota sakramenttina myös viimeisenä elinvuotenaan, mikä ilmenee hänen keskeneräiseksi jääneestä sakramenttikommentaaristaan (1551) Johannes a Lascolle (1499–1560).³⁴⁵

Tutkijoilla on ollut hajanaisia käsityksiä siitä, minkä merkitysisällön Bucer oli impositiolle antanut ja miten hän oli sen tulkinut.³⁴⁶ Konfirmaatiotutkimuksen historiasta on toistaiseksi puuttunut havainto, jonka mukaan Bucer liittii imposition sakramenttina nimenomaan lasten siunaamiseen ja se, että lasten siunaamisella on todennäköisesti ollut suora yhteys hänen kaksiolotteiseen kastekäsitykseensä.³⁴⁷ Pyrin osoittamaan tämän seuraavassa.

Bucerin katekismuksesta, *Lyhyt kirjallinen selitys (lapsille ja niille, jotka haluavat tutustua kristinuskomme perusteisiin – –) Kurtze schriftliche erklärung (für die Kinder und angohnden der gemeinen artickeln unseres christlichen glaubens – –)* (1534), ilmenee Bucerin dupleksinen kastekäsitys kastetoimituksena ja lasten siunaamisena sekä niiden erillisyytensä ja omalakisuus, kuten sekin, että Bucer nimittää molempia toimituksia sakramenteiksi.³⁴⁸

– – Jeesus on siinä tämän toimituksen kylliksi vahvistanut ja käskyllään riittävästi ilmaissut, että hän erikseen joitakin lapsia, jotka sitä todella tarvitsivat, siunasi kätten päälle panemisen sakramentilla ja sanoi, että sen kaltaisten on taivaan valtakunta. Samoin opetuslapset vihastuivat niille, jotka siihen tahtoivat suostua. Hän ei kylläkään näitä lapsia kastanut, kuten ei ketään aikuis-takaan vielä kutsunut kastettavaksi, siten hänelle se on sakramentti siinä kuin toinenkin, kätten päälle paneminen on yhtä riittävä kuin kastekin. Sen siunaus ei voi olla muuta kuin osallisuus hänen valtakuntaansa, joka saadaan myös kasteessa. (Bucer.)³⁴⁹

³⁴⁴ BDS 11/2, 163:4.

³⁴⁵ BDS 5, 170:23-24, 171:3-4; BDS 6/3, 77:16-24, 166:26-30; BDS 11/3, 200:17-27, 201:20-25; Bucer ad a Lasco 1551, 285:9–286:3, 294:33–295:6; Pollet 1958, 282; Hareide 1971, 125–126; Old 1992, 216; Wright 2002, 102; Heinilä 2016, 424. Vrt. BDS 6/3, 229:10-30; 247:26-29–248:1-10; Hammann 1989, 164–165; Burnett 1991, 445.

³⁴⁶ Tutkijat ovat päättelleet tähän tapaan: Bucerille konfirmaatioimpositio näyttää olleen sakramentti, joka välittää Pyhän Hengen, mutta koska Bucer oli luterilainen, hänellä ei olisi voinut olla sellaista käsitystä. Siksi reformaattorille impositio oli ennen muuta rukousta ja vakuutusta Pyhän Hengen läsnäolosta konfirmoitavien elämässä. Ks. van de Poll 1954, 103–105; Kansanaho 1956, 40–46; Repp 1964, 37–39; Hareide 1971, 145–151 sekä Lempiäinen 2004, 107. Vrt. Hammann 1989, 244–245; Repo 2002, 41. Katson, että lasten siunaaminen ja konfirmaatioimpositio liittyivät Bucerilla hänen varhaiseen kastekäsitykseensä ja ilmensivät hänelle sisäistä kastetta. Siksi konfirmaatioimpositio oli hänelle vielä Hessenin konfirmaatiossa (1539) sakramentin veroinen ele, jonka lahjana oli Pyhä Henki. Ks. Heinilä 2016, 424.

³⁴⁷ BDS 5, 170:20–24; Old 1992, 216 nootti 33; Heinilä 2016, 424.

³⁴⁸ BDS 6/3, 51–53, 77.

³⁴⁹ BDS 6/3, 77:18–25. Sitaatin suomennos on tekijän.

Bucer kutsuu katekismuksessaan kastetta ”Kristuksen ensimmäiseksi siunaukseksi” (der ersten mitteilug des segens Christi).³⁵⁰ Lasten siunaamista hän ei suorastaan kutsu ”toiseksi siunaukseksi”, mutta asiasisältö näkyy viittaavan siihen, kuten seuraavasta sitaatista voidaan havaita. Sen tuella voidaan epäillä Bucerin rinnastaneen Kristuksen kasteen lasten siunaamiseen ja impositioon.³⁵¹

- Rivit 1 O[pettaja]: Onko myös sylilapset kastettava?
 2 L[apsi]: Kyllä.
 3 O: Millä perusteella?
 4 L: Herramme Jeesus on sanallaan ja teoillaan opettanut,
 5 että lapsille, jotka sillä tavoin ohjataan hänen luokseen, kuulumaan
 6 hänen valtakuntaansa, on hänen siunauksensa ja armonsa välitettävä
 7 sakramentin kautta.
 8 O: Sen Herra on kuitenkin tehnyt käten päälle panemisen sakramentilla.
 9 L: Herra ei yleensä ole ketään kastanut, mutta meille hän on kasteen
 10 asettanut sakramentiksi, välittämään Kristuksen ensimmäisen siunauksen,
 11 se on *uudestisyntymisen pesun* ja Kristuksen ruumiin jäsenyyden.
 12 O: Siitä pidämme toki kiinni. Siten meidän ei pidä vastustaa sitä, että
 13 lapset tuodaan Kristuksen siunattaviksi, sillä sitä Herra vihaa, vaan
 14 heidät on tehtävä siitä osallisiksi julkisesti, mikä siunaus ei ole mitään
 15 muuta kuin Kristuksen yhteyteen liittämistä. Kristuksen kastetta emme
 16 voi heiltä evätä. (Bucer.)³⁵²

Sitaatista on havaittavissa, että siinä mainitaan kaksi sakramenttia: ”kasteen sakramentti” ja ”käten päälle panemisen sakramentti”. (Rivit 8–10). Siinä todetaan kaksi kastetta: ”kaste” ja ”Kristuksen kaste”. (Rivit 9–10 ja 15). Jälkimmäisellä Bucer selvästi viittaa lasten siunaamiseen. (Rivit 13–15). ”Kristuksen ensimmäinen siunaus” eli ”uudestisyntymisen pesu” ei siten voi merkitä uudestisyntymistä, vaan sen täytyy tarkoittaa sitä, että kaste puhdistaa ja valmistaa uudestisyntymiseen eli sisäistä kastetta (Rivit 10–11), Kristuksen kastetta (Rivit 15–16) varten. ”Kristuksen ruumiin jäsenyyden” välittämällä Bucerin on katsottava tarkoittavan seurakunnan jäsenyyttä. (Rivi 11).

Koska lasten siunaamisen on täytynyt liittyä Bucerilla Kristuksen kasteeseen, sen voidaan olettaa implikoivan hänelle sisäisen kasteen vahvistamista eli konfirmaatiota. Lasten siunaaminen näet merkitsee ”Kristuksen yhteyteen liittämistä”. (Rivit 13–15). Bucerille kaste oli siis ”ensimmäinen liittäminen (uffnemen, einleibung, annemung)” Kristukseen ja seurakuntaan.³⁵³ Katson, että ”toinen liittäminen” toteutui [lasten] siunaamisessa, joka liittyy lapset ”Kristuksen yhteyteen”. (Rivit 14–15).³⁵⁴ Näin ollen lasten siunaaminen oli Bucerille sisäisen kasteen eli Kristuksen toimittaman kasteen ilmentymä.³⁵⁵

³⁵⁰ BDS 6/3, 166:30–32.

³⁵¹ BDS 6/3, 166:25–167:2.

³⁵² BDS 6/3, 166:25–167:2. Sitaatin suomennos on tekijän.

³⁵³ BDS 6/3, 78:12–13; BDS 14, 381:3–4. Bucerin ajattelussa (1534) impositio oli merkki Pyhän Hengen lahjasta ja kirkollisista viroista: ”Also, do der Herr den kindern die hend ufflegt, Math.19 [13], die Apostel denen, welchen der H.geyst domit geben warde, Act.8 [17], 19 [6], auch denen, die sy domit zu geystlichen emptern einsetzten, Act. 6 [6], 13 [3], Waß ist diß hendufflegen, ists nit ein zeichen gewesen deß uber gebnen H.geysts und geystlichen ampts? Wie auch das anhauchen des Herren, als er seinen jungern den H.geysts ubergabe nach der ufferstentnuß, Johan.20 [22].” (Bucer.) BDS 5, 159:25–30.

³⁵⁴ BDS 6/3, 166:32–167:2.

Bucerin ajattelussa lasten siunaaminen, johon oli liittynyt käten päälle panemisen ele, itse asiassa oli välittänyt Pyhän Hengen lahjan. Perustelen tätä väitettä esimerkiksi Bucerin kirjeellä, jonka hän oli lähettänyt Baselista muutamalle Strassburgin reformaattorille huhtikuussa 1533. Hän oli siihen muotoillut 21-kohtaisen opillisen yhteenvedon tulevaa synodia ajatellen. Artiklassa 19. Bucer kirjoittaa seuraavasti:³⁵⁶

Siksi kuten Jumala asetti (wollte) Vanhassa liitossa (die allten) ympärileikkauksen, ja Herra Jeesus itse [tahtoi], että hänen siunauksensa sakramentti ja Pyhän Hengen lahja (verleihung) välitetään lapsille käten päälle panemisessa ja rukouksessa, samoin toimitamme heille myös kasteen, joka ei voi mitään enempää tehdä eikä olla kuin Herran käten päälle paneminen ja siunaus. (Bucer.)³⁵⁷

Bucer ei käsittääkseni sitaatissaan samasta impositiota ja ulkonaista kastetta, vaan hän epäilemättä rinnastaa siinä imposition ja sisäisen kasteen. Sitaatista näkyy joka tapauksessa selvästi, että Bucerin ajattelussa lasten siunaamisessa oli kyse Pyhän Hengen välittämisestä.³⁵⁸

Ensimmäisen reformatorisen konfirmaation (1539) Bucer rinnastaa avioliittoon vihkimisen ja ordinaation tavoin ”sakramentaalisiin seremonioihin”, jolla sanaparilla hän epäilemättä pyrkii tekemään eron niiden ja varsinaisten sakramenttien, kasteen ja ehtoollisen välillä. Vaikka impositio on sekä avioliittoon vihkimisen että ordinaation toimituksissa, reformatorisen konfirmaation impositiolla on näihin toimituksiin verrattuna Bucerille erityismerkitys: vain konfirmaation hän rinnastaa impositioon, kuten seuraavasta sitaatista voidaan havaita.³⁵⁹

Meillä on kolme sakramentaalista seremoniaa kirkossa. Ensimmäinen niistä on käten päälle paneminen, jolla lapset – – vahvistetaan kristilliseen seurakuntaan. (*Kasselin kirkkojärjestys 1539.*)³⁶⁰

Keskeneräiseksi jääneessä traktaatissa *Sakramenteista* (1551) Bucer toteaa, että lasten siunaaminen on Pyhän Hengen ”julistamista” (pronunciet). Se on ”Kristuksen toimittama sakramentti, jota sakramenttia hän toimittaa samoin palvelijoidensa välityksellä.”³⁶¹

Bucerille lasten siunaamisen sakramenttiin ei siis liity Kristuksen asetusta. Reformaattorille sakramentiksi riitti se, että Kristus oli toimittanut sen. Se ei merkinnyt ainoastaan velvoitusta toimia samalla tavalla, vaan myös sitä, että Kristus itse oli kyseisen toimituksen subjekti.³⁶²

³⁵⁵ Heinilä 2016, 424.

³⁵⁶ BDS 5, 378–382.

³⁵⁷ BDS 5, 381:35–39. Sitaatin suomennos on tekijän.

³⁵⁸ Ks. BDS 5, 159:25–29. ” – – hän (Bucer) näki siinä *Pyhän Hengen todellisen vaikutuksen*. Käsiensä päällepaneminen välitti [Bucerin ajattelussa] Hengen.” (Kansanaho 1956, 41.) Nootin kursivointi on Kansanahon.

³⁵⁹ BDS 7, 290:26–30, 310:1. Vrt. BDS 7, 291:4, 292:6–16.

³⁶⁰ Sehling VIII/1, 115, 124, 126, 127. Sitaatin suomennos on tekijän.

³⁶¹ Bucer ad a Lasco 1551, 285:9–286:3, 294:33–295:6. Vrt. WA 6, 568. Ks. Hammann 1989, 165 nootti 125.

³⁶² Kun Frör (1962b, 138) oli linjannut konfirmaatioteologiaansa LML:n ensimmäisessä konfirmaatiotutkimusprojektissa, hän oli todennut, että konfirmaatiossa vahvistajana on viime kädessä Jumala, joka siunaa konfirmoitavat ”sanalla ja palvelijansa kädellä”. Näin hän selvästi liittyy käsityksessään Bucerin ajatteluun, vaikka hän oli pyrkinyt perustelemaan käsitystään Bucerin sijasta Lutherilla. Ks. myös Heinilä 2013, 64–65, 67.

Tutkijat eivät ole toistaiseksi artikuloineet sitä, että Bucerin konfirmaatiokäsityksessä voidaan erottaa kaksi vahvistamisen motiivia yhden sijasta. Hammannin mukaan konfirmaatio oli Bucerille tie seurakuntaan ja vihkimys kristittyjen yleiseen pappeuteen. Siinä oli siis vahva seurakuntaan vahvistamisen motiivi (ekklesiologinen motiivi).³⁶³ Sen lisäksi Bucerin konfirmaatiokäsitys epäilemättä sisältää myös kasteen vahvistamisen motiivin (pneumatologinen motiivi). Jälkimmäisen motiivin olen havainnut Hessenin konfirmaatioissa (1539), jossa konfirmaatiosiunaus selvästi merkitsee konfirmaatiota ja viittaa siihen.³⁶⁴

Burnett tähdentää, että Bucerin konfirmaatiokäsitykseen ilmestyi vielä Hessenin konfirmaatio-ohjelman (1539) jälkeen aivan uudenlainen tunnustautumisen ja kuuliaisuuden painotus. Tämä muutos oli Burnettin mukaan seurausta vuoropuhelusta Strassburgin kastajiin kuuluneiden *melkioriittien* kanssa. Burnett toteaa, että Bucer oli löytänyt täysin uudenlaisen raamatuperustelun konfirmaatiolle, nimittäin Vanhan testamentin kertomuksen, jossa Israelin kansa oli pakkosiirtolaisuudesta palattuaan uudistanut temppeleipalveluksensa. Lisäksi kansa oli solminut liiton Jumalan kanssa, johon se oli aikoinaan otettu, mutta jonka se oli rikkonut. [Neh. 9:32–33, 10:29–30]. Siinä yhteydessä kansa oli sitoutunut valalla pysymään tuossa liitossa uskollisesti.³⁶⁵

Aiemmin Bucer oli Burnettin mukaan käsittänyt kasteen samanlaisena pääsynä Jumalan liittoon kuin Vanhan liiton aikana ihmiset olivat tulkinneet ympärileikkauksen. Kumpikaan toimituksista ei edellyttänyt heiltä tietoista suostumusta liittoon. Siksi Bucer oli aiemmin torjunut ajatuksen siitä, että kaikkien olisi tunnustettava uskonsa ja annettava kuuliaisuudenlupaus. Nyt reformaattori kuitenkin laajensi tulkintaansa Vanhan- ja Uudenliiton kansan eli reformaatiokirkon parallellisuudesta ja liitti siihen Vanhassa testamentissa kuvatun liiton uudistamisen.³⁶⁶

Pakkosiirtolaisuudesta palannut kansa oli uudistanut liittonsa Jumalan kanssa ja luvannut vastedes pysyä hänelle uskollisena. Bucer ei Burnettin mukaan ollut hylännyt ajatusta kasteesta pääsynä Jumalan liittoon. Kuitenkin lapsena kastettujen oli uudistettava liittonsa Jumalan kanssa omalla uskontunnustuksellaan ja lupauksellaan. Tämä Israelin kansan uudistaman liiton ja kristittyjen tunnustautumisen rinnastaminen toisiinsa viestii Burnettin mukaan merkittävästä kehityksestä Bucerin ajattelussa. Aiemmissä kannanotoissaan Jumalan liitosta kansan kanssa ja kasteesta liiton merkinä Bucer ei Burnettin mukaan ollut maininnut mitään siitä mahdollisuudesta, että liitto voidaan uudistaa. Nyt sen sijaan Bucerilla oli esittää raamatullisia perusteluja sille, että kaikilta lapsena kastetuilta voidaan edellyttää julkista uskon tunnustamista ja kuuliaisuutta.³⁶⁷

³⁶³ Bucer oli jo Hessenin kirkkokurireformissa (1539) esitellyt konfirmaation vahvistamisena seurakuntaan. Ks. BDS 7, 264:22–24, 290:28–30. Vuonna 1543 julkaisemassaan vastineessa roomalaiskatolisille vastustajilleen Bucer liitti konfirmaation otsikkoon ajatuksen konfirmaatiosta vahvistamisena: ”Der vierde hauptarticel: von der Confirmation, das ist: der Firmung vnd bestetigung in die gantze Christliche Gemeinschaft” (Bucer). BDS 11/2, 162. Hammann 1989, 245–246. ”Was die erste Taufhandlung für die volkskirchliche Gemeinschaft, ist die zweite für die bekennende Gemeinschaft” (Hammann 1989, 245).

³⁶⁴ BDS 7, 264:19–24, 290:25, 28–30, 310:2; Niebergall 1957, 83; Heinilä 2016, 424. Vrt. Burnett 1991, 445.

³⁶⁵ Burnett 1994b, 115–117.

³⁶⁶ BDS 6/3, 75:8–11; Burnett 1994b, 116.

³⁶⁷ Burnett 1994b, 116–118, 121.

Strassburgin papisto alkoi Burnettin mukaan opettaa tämän pohjalta, että nuorten oli tunnustettava itse uskonsa ja osoitettava julkisesti uhrautumisensa ja omistautumisensa Kristuksen ja kirkon kuuliaisuuteen. Ehtoolliselle voitiin heidän mukaansa laskea vain ne, joita ensin oli opetettu oikeassa uskossa ja jotka olivat omistautuneet Kristukselle ja luvanneet pysyä jatkossa tosi uskossa, jumalanpelossa ja kuuliaisina kirkolle.³⁶⁸

3.4 Böömin veljet ja Hessenin konfirmaatio (1539)

Kaksi böömiläistä tunnustuskirjaa ja vahvistamisen ajatus niissä

LML:n ensimmäisen konfirmaatiotutkimushankkeen aikana oli vallalla teoria, jonka mukaan Bucer oli kehittänyt Hessenin konfirmaation Erasmukselta ja Lutherilta lainaamiensa vaikutteiden pohjalta. Tutkimushankkeen aikana tämä käsitys alkoi säröillä, kun Frör ilmaisi epäilevänsä Lutherin ratkaisevaa vaikutusta Bucerin ja Chemnitzin konfirmaatioihin. Syystä tai toisesta Frörin kantaa ei esitellä LML:n tutkimusraportissa (1963), jossa Hessenin konfirmaation todetaan eksplisiittisesti liittyvän Lutheriin ikään kuin yleisesti hyväksyttynä tosiasiana.³⁶⁹ Teoria, jonka mukaan Bucerin konfirmaatio perustuisi Erasmuksen ja Lutherin ajatteluun on joka tapauksessa kyse kiistanalaisesta teoriasta.³⁷⁰

³⁶⁸ BDS 6/2, 203:3–9; BDS 6/3, 247: 20–25; Burnett 1994a, 166, 172–173; Burnett 1994b, 116–118, 121. Tässä tulkinnassa on jo idullaan pietismille ominainen konfirmaatiokäsitys. Ks. Niebergall 1957, 114.

³⁶⁹ Maurer oli todennäköisesti jo 1930-luvulta lähtien kehitellyt teoriaa Hessenin konfirmaatiosta Erasmuksen ja Lutherin konfirmaatiokäsitysten synteessä, sillä hän (1940, 43–44, 72) kirjoittaa siitä vuonna 1940 ilmestyneessä julkaisussaan. Maurer (1959, 28–31) oli toistanut tuon argumenttinsa LML:n ensimmäisessä konfirmaatiotutkimusprojektissa vuonna 1958. Tähän Maurerin teoriaan liittyy käsitys, jonka mukaan Luther olisi tulkinnut konfirmaatioimposition absoluutioksi. Ks. Maurer 1940, 76–78; Maurer 1959, 24–26. Useat LML:n hankkeen asiantuntijat torjuivat Maurerin näkemyksen. Heidän mukaansa Luther oli käsittänyt konfirmaation absoluutiosta erilliseksi toimitukseksi. Vrt. Heubach 1963, 36–37; Andrén 1962, 44–45; Sturm 1959, 183–184; Frör 1962b, 137 nootti 21; Sturm 1962, 167. Frör (1962a, 9) päätyi siihen, että Lutherin ratkaisevaa vaikutusta Bucerin ja Chemnitzin konfirmaatioihin ei voida osoittaa. Projektin yhteenvedossa (1963) kuitenkin tukeudutaan Maurerin johtopäätökseen Lutherin vaikutuksesta Hessenin konfirmaatioon. Ks. Heubach 1963, 37–39. Katson, että aiheen selvittelyyn ei ollut jäänyt tutkimusprojektissa riittävästi aikaa. Siksi kiistanalainen tutkimustulos Hessenin konfirmaation ja Lutherin ajattelun välisestä yhteydestä päätyi tutkimusraporttiin. Ibid. Sen vuoksi tätä LML:n tutkimusprojektin johtopäätöstä seurataan paikoin edelleen. Esim. Hammannin (1989, 245) mukaan Bucerin konfirmaatio oli luterilaisten ja erasmiaanisten elementtien synteesi. Vrt. Heinilä 2013, 66–67; Heinilä 2016, 424–425.

³⁷⁰ Erasmus Rotterdamilainen (1466–1536) oli julkaissut ohjelman lasten kastelupausten uudistamistoimituksesta vuonna 1522. Ks. Paraphrases 1. Erasmuksen arvellaan saaneen vaikutteita siihen Böömin veljien tunnustuskirjan (1511) konfirmaatiosta. Tästä esim. Maurer 1959, 18–23. Böömin veljien tunnustuskirja, *Apologia* 1511 on julkaistu vuonna 1979 sarjassa *Nikolaus Ludvig v. Zinzendorf: Materialien und Dokumente*. Baselin kaupungin ja maaseudun konfirmaatiota tutkineen Christine Burckhardt-Seebassin (1975, 6–7 nootti 30) mukaan lähes kaikki tutkijat ovat esitelleet Bucerin konfirmaation esikuviksi Böömin veljet ja Erasmuksen. Vain Hareide (1971) olisi hänen mukaansa arvioinut Bucerin saaneen mahdollisia vaikutteita konfirmaatioonsa Oekolampadiukselta ja Zwingliltä. Ibid. Vrt. Maurer 1940, 43–44, 72; Maurer 1959, 28–31.

Väheksymättä lainkaan mahdollista Erasmuksen vaikutusta Bucerin konfirmaatiokäsityksen kehitykseen, olen esitellyt LML:n tutkimusprojektin loppuraportista ja nykytutkimuksesta poiketen vaihtoehdoisen teorian Hessenin konfirmaatio-ohjelman (1539) alkuperästä: Bucerilla oli sille valmis esikuva ja malliteksti Böömin veljesyhteisön vuonna 1532 Zürichissä julkaistussa saksankielisessä tunnustuskirjassa, *Uskon[opin] selitys (Rechenschaft des Glaubens) (ZRG)*.³⁷¹

Tämä teoria on toistaiseksi riidaton. Se on epäilemättä myös LML:n tutkimusraportissa esiteltyä teoriaa luontevampi selitys luterilaisen konfirmaation alkuperästä ja sen liturgianhistoriallisista juurista, koska Bucerin konfirmaatiokäsityksen olennaiset elementit, impositio ja yhteys ehtoolliseen voidaan selittää yksin *ZRG:n* esittelemällä konfirmaatiolla eli ratkaisevilta osiltaan Lutherista ja Erasmuksesta riippumattomilla tekijöillä. Teoriani verifioimista luonnollisesti vaikeuttaa se, että vaikka Strassburgin teologeilla oli ollut joitakin yhteyksiä böömiläiseen hurskausliikkeeseen, suorat viitteet Bucerin ja Böömin veljien konfirmaatioiden yhteydestä puuttuvat.

Graig D. Atwoodin mukaan Bucerin kaste- ja konfirmaatiokäsitykset ovat joka tapauksessa niin lähellä Böömin veljien vastaavia, että niiden välillä on syytä epäillä kiinteää yhteyttä. Toisessa yhteydessä Atwood toteaa, että protestanttisen (eli luterilaisen ja anglikaanisen) konfirmaation juuret ovat Böömin veljien konfirmaatiossa. Atwoodin argumentointia tukee se, että Böömin veljien ja Hessenin konfirmaation rakenteellinen vastaavuus on ollut tutkijoille tuttu jo varsin kauan.³⁷²

Bucer oli ollut kirjeenvaihdossa Ranskan valdolaisten kanssa ja luonnostellut heille Baselin reformaattorin, Johannes Oekolampadiuksen (1482–1531) kanssa esityksen valdolaisyhteisön tunnustuskirjaksi vuonna 1532.³⁷³ Johan Amos Comenius toteaa Böömin veljien historiategoksessaan (1739), että Bucerin työtoveri Strassburgissa, Wolfgang Capito (1478–1541), oli kirjoittanut vuonna 1533 Böömin veljille kirjeen, jonka aiheena oli ollut muun muassa kirkkokuri. Kirjeen sisältöä ei kuitenkaan lähemmin tunneta.³⁷⁴ Atwoodin mukaan Capito olisi katsonut Strassburgin reformaatiokirkon ja Böömin veljien opin ja käytännön olevan niin yhtenäisiä, että hän oli ehdottanut veljesyhteisölle yhteisen opillisen esityksen tekemistä valtiopäiville (Regensburg 1541). Siihen veljesyhteisö ei ollut kuitenkaan suostunut.³⁷⁵

Augsburgin reformaattori Wolfgang Musculus (1497–1563) oli aiemmin toiminut Bucerin työtoverina Strassburgissa. Hän oli mieltynyt Böömin veljien zürichiläiseen tunnustuskirjaan (1532). Kun uudistettu tunnustuskirja ilmestyi seuraavana vuonna Wittenbergissä, Musculus

³⁷¹ Olen käyttänyt kyseisestä teoksesta suomennosta ”Uskon tilinteko”, mutta katson, että teoksen sisältöä selittää täsmällisemmin otsikko ”Uskon selonteko” tai ”Uskon selitys”. Vrt. Heinilä 2016, 422, 424–425.

³⁷² Atwood 2009, 179, 305. ”Bei den Böhm. Brüdern haben wir die vollständigste Parallele zu der sogenannten ”sacramentalen” Confirmation des 16. Jahrh. in Hessen u.a.” (v. Zezschwitz 1863, 648 nootti 1). ”Besonders aber war bei den böhmischen Brüdern eine besondere Handlung ausgebildet, die an die evangelische Confirmation erinnert” (Rietschel 1909, 146). ”Evankelinen konfirmaatio on lähtöisin Böömin veljien keskuudesta keskiajan lopulta” (Sormunen 1947, 10). Ks. myös Rietschel/Graff 1952, 629; Heinilä 2013, 58 nootti 31. Vrt. Atwood 2009, 179 nootti 84.

³⁷³ Rietschel/Graff 1952, 634; Hazlett 1993, 515–516.

³⁷⁴ Comenius 1739, 67.

³⁷⁵ Atwood 2009, 304.

oli tiedustellut Böömin veljiltä, kumpaa tunnustuskirjaa veljesyhteisö piti ensisijaisena versiona. Yhteisö oli vastauksessaan tunnustanut viralliseksi tunnustuskirjaksi Wittenbergissä painetun variantin. He olivat kirjeessään myös sanoutuneet irti aiemmasta versiosta. Augsburgin reformaattorit olivat lähettäneet Böömin veljien vastauksen Strassburgiin, joten Bucer oli epäilemättä viimeistään vuonna 1533 tiennyt molemmista böömiläisistä tunnustuskirjoista.³⁷⁶

Böömin veljien lähetystö oli vierailut Strassburgissa vuonna 1540. Bucerin ja veljestön välillä oli sen jälkeen ollut kirjeenvaihtoa (1540–42), jossa reformaattori oli muun muassa ylistänyt Böömin veljien kirkkokuria. Myös myöhemmin Geneven reformaattorina tunnetuksi tullut Jean Calvin (1509–1564) oli ollut läsnä veljesyhteisön edustajien vieraillessa Strassburgissa. Hänkin oli myöhemmin kirjeessään kiinnittänyt myönteistä huomiota Böömin veljien kirkkokuriin. Atwoodin mukaan Bucerin kollegan, Matteus Zellin (1477–1548) vaimo Katharina Schütz Zell (1497/8–1562) oli osallistunut aktiivisesti teologisiin keskusteluihin, minkä lisäksi hän oli toimittanut ja julkaissut Strassburgissa saksaksi erään Böömin veljiin kuuluneen virsirunoilijan, Michael Weissen (1488–1534) koostaman veljesyhteisön tsekinkielisen virsikokoelman.³⁷⁷

Juuri Weisse oli kääntänyt tsekistä saksankielelle Böömin veljien tunnustuskirjan, *Rechen-schafft des Glaubens (ZRG)*, jonka edesmenneen reformaattorin, Ulrich Zwinglin läheinen ystävä Leo Jud oli julkaissut vuonna 1532 Zürichissä (Gordon). Weisse oli aiheuttanut Böömin veljesyhteisössä hämmennystä Zwingliltä lainatuilla opillisilla painotuksilla, kuten käsityksellä, jonka mukaan kirkolliset ”avaimet” olivat merkinneet pikemminkin evankeliumin sanaa kuin valtaa julistaa syntien anteeksiantamusta synnintunnustuksen jälkeen (Atwood).³⁷⁸

Atwood katsoo, että vaikka veljestö oli kiistänyt katumuksen sakramenttina, se oli kuitenkin säilyttänyt perinnäisen käsityksen ripin efektiivisyydestä. Yhteisön vanhimmisto oli hänen mukaansa lisäksi kritisoinut Weissea koko tämän uran ajan siitä, että tämä oli kääntänyt yhteisön dokumentteja saksaksi tavalla, joka oli muistuttanut enemmän Zwinglin kuin Lutherin ajatuksia.³⁷⁹

³⁷⁶ Böömin veljien Apologian (1538) esipuheessa todetaan: ”Quoniam autem variabat prior a posteriore, factum est, vt Augustae Vindelicorum Ecclesiastae mitterent ad nos eruditissimas, & charitatis Chritianae plenas suas literas, Dominus Wolfgangus [Musculus], suo & aliorum omnium symmistarum suorum, illic CHRISTVM annunciantium, nomine, vt vter esset noster? Tigurinus an ille Vittembergensis, certiores illos reddamus. Probari enim sibi vnice, & alijs multis aiunt libellum. Verum hoc illos suspensos reddere, quod varia esset huius facies. Quodque Tigurini suorum esse partium dicerent libellum, Vittembergensesque vicissim suorum. Quibus respondimus, quod agnosceremus Vittembergensem.” (Böömin veljet.) *Apologia* 1538, 1b. Bucer oli saanut tietää Böömin veljien kannan tunnustuskirjoihin Augsburgista, mikä näkyy hänen kirjeestään Bullingerille 29.10.1533: ”Moravorum quia memini, scitote illos scripsisse Augustam se vestram editionem libelli sui non agnoscere sed Wittenbergensem; lapsus esse interpretem vestrae editionis” (Bucer). Heinrich Bullinger Werke (HBW) 2/3, 218:172–174; HBW 2/3, 218 nootti 42.

³⁷⁷ Greschat 1990, 212–213; Atwood 2009, 303–304. Weisse oli kääntänyt saksaksi Böömin veljien ensimmäisen saksankielisen tunnustuskirjan, joka julkaistiin vuonna 1532 Zürichissä. Esim. HBW 2/3, 218 nootti 43; Gordon 2002, 305; Heinilä 2016, 420.

³⁷⁸ Atwood 2009, 253. Bruce Gordon (2002, 305) kirjoittaa Weissen nimen muotoon Weiß. Seuraan artikkelissani (2016) Gordonin kirjoitustapaa. Vrt. Heinilä 2016, 420.

³⁷⁹ Atwood 2009, 253.

Weissen puolustukseksi Atwood huomauttaa, että eräät Weissen kollegat, kuten Jan Roh (Horn) (n. 1485–1546), yrittivät samaan aikaan muokata yhteisön julkilausumia selvästi luterilaiseen suuntaan.³⁸⁰ Oliko siis Weissen saksankielinen käännös tunnustuskirjasta (1532) todella ollut painotuksiltaan zwingliläinen vai oliko se vain leimattu sellaiseksi? Alfred Eckert ei esimerkiksi näe merkittävää eroa vuonna 1532 julkaistun *ZRG:n* ja vuonna 1533 painetun *WRG:n* ehtoollista käsittelevissä luvuissa.³⁸¹

Seuraavassa arvioin, miten niiden lapsikastetta ja konfirmaatiota käsittelevät luvut eroavat toisistaan. Veljesyhteisö julkaisi siis *ZRG:n* vastapainoksi samannimisen variantin (*WRG*) Wittenbergissä. Niiden lapsikastetta käsittelevien lukujen tekstit näkyvät eroavan jossakin määrin toisistaan. *ZRG:ssa* luku on otsikoitu *Von der kinder tauffe.*, kun taas *WRG:ssa* otsikona on *Vom Kinder Tauffen*. Edellisessä luku on yhteensä noin kolmen sivun pituinen, jälkimmäisessä vain reilun kahden sivun mittainen. Aloituskappaleista edellinen on jälkimmäistä pidempi.³⁸² Molemmissa perustellaan lapsikasteen tarpeellisuutta.³⁸³

ZRG:n lapsikasteluvun aloituskappaleessa todetaan, että roomalaiskatolinen (Römische) lapsikaste on väärä ja vahingollinen. Kuitenkaan veljestö ei torju kaikkia lapsikasteita, vaan pitää niitä lapsille sopivana toisessa merkityksessä. Kristuksen tahdon mukaisessa kasteessa ei luvata lapsille syntien anteeksiantoa ja osallisuutta Kristukseen, vaan se merkitsee ottamista Jumalan seurakuntaan, kuten ”ennen vanhaan ympärileikkauksessa”.³⁸⁴

Tämä toimitus palvelee lapsia, kun heistä huolehditaan ja heitä ohjataan käsittämään kaste Kristuksen seuraamisena. Sillä ihmiselle on hyväksi, että hän kantaa Herran iestä lapsuudesta saakka. Mutta kun he ovat varttuneet ja oppineet uskon, sen myös itse suullisesti tunnustavat ja teoilla osoittavat, ja kun he antautuvat Jumalan liittoon, silloin he saavat käten päälle panemisen välityksellä syntien anteeksiantamuksen ja osallisuuden Kristukseen. (*ZRG 1532.*)³⁸⁵

WRG:n lapsikastetta käsittelevän luvun ensimmäisessä kappaleessa todetaan paavillisen (Papistische) lapsikasteen olevan väärä ja tuovan vahinkoa. Veljestö toteaa kuitenkin lapsikasteen tarpeellisuuden.³⁸⁶

– – lasten kristillinen kaste (jonka Kristus on asettanut ja lahjoittanut) on sekä hyvä että tarpeellinen, kuten varttuneemmille, joille se on myös toimitettava ja sallittava. Kristus näet tahtoo sitä ja siksi hän sanoo: ”Sallikaa lasten tulla minun luokseni, älkääkään estäkö heitä. Sillä sen kaltaisten on taivasten valtakunta”. [Mark. 10:13–16]. (*WRG 1533.*)³⁸⁷

³⁸⁰ Atwood 2009, 253.

³⁸¹ Eckert 1979, 74–75, 79.

³⁸² *ZRG 1532, XXVb–XXVIa*. Vrt. *WRG 1533, D4b–D5b*.

³⁸³ *ZRG 1532, XXVb–XXVIa*; *WRG 1533, D4b*.

³⁸⁴ *ZRG 1532, XXVb*. Sitaatin suomomentamisessa ovat avustaneet yliopistonlehtori, dosentti Jouni Rostila ja professori emeritus Kari Keinästä.

³⁸⁵ *ZRG 1532, XXVb–XXVIa*. Sitaatin suomennos on tekijän.

³⁸⁶ *WRG 1533, D4b*.

³⁸⁷ *WRG 1533, D4b*. Sitaatin suomennos on tekijän.

ZRG:n ja *WRG:n* lapsikastetta käsittelevän luvun ensimmäisiä kappaleita vertaamalla voidaan havaita selkeä ero niiden välillä. Jälkimmäistä on reilusti lyhennetty. Siinä ei juuri kerrota kasteen sisällöstä mitään. Sen sijaan *ZRG:ssa* kaste tulkitaan toimitukseksi, jonka ei katsota välittävän anteeksiantoa eikä osallisuutta Kristukseen, vaan se on seurakuntaan liittämisen toimitus. Vasta varttuneempien lasten kristinuskon perusteiden oppimisen, tunnustuksen ja antautumisen Jumalan liittoon sekä käten päälle panemisen katsotaan suovan heille anteeksiannon ja osallisuuden Kristukseen.³⁸⁸ Myöhemmin *ZRG:n* samassa luvussa todetaan:³⁸⁹

Kun he varttuvat ja tämän uskon ottavat halukkaasti vastaan ja tuntevat olevansa kiinnostuneita Kristuksesta – – heidän on myös itse suullisesti ja julkisesti seurakunnan edessä tunnustettava [uskonsa] autuudekseen, ja siten sitouduttava (sich opfferen) Jumalan liittoon ja antauduttava (sich ergeben) pyhitykseen. Kun he tekevät tämän, vasta silloin heidän kasteensa tulee täytetyksi ja heidät vahvistetaan syntien anteeksiantamiseen vanhimpien [toimittaman] käten päälle panemisen välityksellä, heille toimitetaan Herran ruumiin ja veren sakramentti ja heille vakuutetaan kaikkien syntien anteeksiantamus (loß) sekä se, että he ovat Jumalan lapsia, osallisia Kristuksesta ja hänen ruumiinsa jäseniä. Vasta siinä heillä on täysi kaste, kokonaan kaikkine siihen kuuluvine osineen samoin kuin vanhemmilla, eikä vanhemmilla ole mitään enempää kuin lapsilla, sillä molempien kohdalla toteutuu Herran sana: Joka uskoo ja kastetaan, pelastuu ja joka ei ota vastaan Jumalan valtakuntaa niin kuin lapsi, hän ei sinne pääse. [Mark. 10:14–15]. (*ZRG 1532.*)³⁹⁰

WRG:ssa puolestaan todetaan, että on vain yksi pyhä kirkko, joka kootaan Jumalan sanan ja kasteen välityksellä. Jumalan sanassa Kristus itse puhuu lapsille, kun hän sanoo: ”Sallikaa lasten tulla minun luokseni, älkää estäkö heitä” (*WRG 1533.*)³⁹¹

Koska meillä nyt on niin selvä Kristuksen sana, kastamme heidät Jumalan nimeen pyhän kristillisen kirkon uskoon, otamme heidät myös Kristuksen [yhteisön] jäseniksi, kaikkien Herran pyhien joukkoon, jotta he Kristuksen ruumiin jäseninä tulisivat autetuiksi omaan uskoon ja sellaisen [hengellisten lahjojen] oikeaan käyttöön, joita heidän toivotaan nauttivan autuudekseen, joita uskoksi ja kasteeksi kutsutaan. Kun lapset tulevat ymmärtävään ikään, tuntevat vetoa uskoon ja rakkautta Kristukseen, – – he tunnustavat sen myös itse seurakunnassa julkisesti autuudekseen. Silloin he tulevat vahvistetuiksi ja heille annetaan oikeus ja valta nauttia, kuten kaikkien uskovien, Herran ruumis ja veri. Näin saavuttavat lapset myös autuuden kuten vanhat ja vanhat kuten lapset, kukin omakseen. Siitä on Herra sanonut: ”Sallikaa lasten tulla minun luokseni” – – sekä ”joka ei ota Jumalan valtakuntaa vastaan niin kuin lapsi, hän ei sinne pääse”. (*WRG 1533.*)³⁹²

ZRG:n ja *WRG:n* kastekäsityksissä on yhteistä se, että kaste liittää kristilliseen yhteisöön. *ZRG* painottaa kasteen eettistä ulottuvuutta, kun se kuvaa kastetta ”Kristuksen seuraamisena”. *WRG* puolestaan korostaa kastetta toimituksena, joka yhdistää kastettavan kirkon uskoon. Molemmissa tunnustuskirjoissa konfirmaatio vahvistaa konfirmoitavia: *ZRG:ssa* ”anteeksiantamukseen”, *WRG:ssa* ekklesiologisesti ja teologisesti, sillä yhtäältä se suo heille täysivaltaisen seurakuntalaisen oikeudet ja toisaalta ”autuuden” eli pelastuksen.

³⁸⁸ *ZRG 1532, XXVb–XXVIa.* Vrt. *WRG 1533, D4b.*

³⁸⁹ *ZRG 1532, XXVIb.*

³⁹⁰ *ZRG 1532, XXVIb.* Sitaatin suomennos on tekijän.

³⁹¹ *WRG 1533, D5a.*

³⁹² *WRG 1533, D5a–D5b.* Sitaatin suomennos on tekijän.

Molemmissa tunnustuskirjoissa konfirmaatio täydentää kasteen: *ZRG:ssa* konfirmaatioimpositiossa toteutuu anteeksiantamus ja osallisuus eli *partisipaatio* Kristukseen, joka ei toteudu vielä kasteessa. *WRG:ssa* autuuden saavuttaminen huipentuu konfirmaation uskontunnustukseen ja ehtoolliselle osallistumiseen.³⁹³ Edellisessä tunnustuskirjassa konfirmaatio toteutuu impositiiona, joka välittää absoluution ja osallisuuden Kristukseen, ja merkitsee admissiota. Jälkimmäisessä konfirmaatio toteutuu uskontunnustuksessa, johon liittyy admissio.³⁹⁴

Molemmissa pelastuksen lahja itse asiassa kytketään kasteen asemesta konfirmaatioon.³⁹⁵ Tunnustuskirjojen merkittävin ero ei siis ole niiden konfirmaatioteologiassa, joskin siinäkin toki on eroja. Havainnollisena esimerkkinä näistä eroista on impositiokeskeisyyden puuttuminen *WRG:ssa*. Merkittävin ero on kuitenkin itse asiassa niiden kasteen tulkinnassa. *ZRG:n* kastekäsitys lähenee selkeämmin zwingliläistä ja bucerilaista kasteoppia kuin *WRG:n* kastekäsitys, joka muistuttaa enemmän luterilaista kasteoppia. Tosin böömiläinen kastekäsitys ei selvästikään täysin tavoita jälkimmäistä.³⁹⁶

ZRG:n kaste- ja konfirmaatiokäsitykset muistuttavat joka tapauksessa enemmän Bucerin kaste- ja konfirmaatiokäsitystä kuin *WRG:n* vastaavat kohdat. *ZRG:ssa* näet mainitaan Bucerin varhaisesta kastekäsityksestä tuttuja käsitteitä, kuten se, että kaste on ympärileikkauksen tavoin merkki seurakuntaan ja kirkkoon ottamisesta.³⁹⁷

Konfirmaatiosta *ZRG:ssa* todetaan, että se on Jumalan liittoon ”sitoutumista” (*sich opfferen*) ja pyhitykseen ”antautumista” (*sich ergeben*). Bucer soveltaa vastaavia käsitteitä (*sich ergeben/sich begeben*) kaste- ja konfirmaatiokäsityksessään. Lisäksi analogisuutta on havaittavissa myös ”vahvistamisessa johonkin” (*bestetiget zur*): *ZRG:ssa* konfirmaatio ”vahvistaa syntien anteeksiantamukseen”. Vastaavasti se ilmenee Hessenin kirkkokurireformissa (1539) ”kristilliseen yhteisöön”, ”kristilliseen seurakuntaan” ja ”kirkkoon” vahvistamisena.³⁹⁸ Katekismuksessa (1543) Bucer kutsuu konfirmaatiota ”kristilliseen uskoon vahvistamiseksi”.³⁹⁹

³⁹³ ZRG 1532, XXVIa–XXVIb; WRG 1533, D5a–D5b.

³⁹⁴ ZRG 1532, XXVIa–XXVIb. Vrt. WRG 1533, D5a–D5b.

³⁹⁵ “– – /das jnen alsdañ durch aufflegung der hend/vergebung aller sünden/ die teylhaftigkeit Christi/zc. bezüget werd” (ZRG 1532, XXVIa). “– – /auch nun selbst muntlich und offentlich vor der versamlung/ zur seligkeit bekennen sollen/ sich also Gott opffereren in seinen bund/ zur heyligung ergeben” (ZRG 1532, XXVIb). “– –/auch nun von jnen selbs in der versamlung offentlich zur seligkeit bekennen – – Also überkömen die kinder auch die seligkeit eben wie die alten/– –.” (WRG 1533, D5b.)

³⁹⁶ Böömiläisessä kastekäsityksessä kaste ei itsessään välitä pelastusta. Ks. Atwood 2009, 287. Se on myös ominaista zwingliläiselle ja bucerilaiselle kasteopille. Zwinglistä ks. Schlink 1972, 146–147; Old 1992, 131, 136. Bucerista ks. Osmer 1996, 79. Vrt. Lutherin käsitys esim. Schlink 1972, 142–144.

³⁹⁷ “– – /sonder allein durch die tauff (wie vor zeiten durch die Beschneydung) in die gemeine Gottes angenömen wurden/” (ZRG 1532, XXVb). “– – /das wir die kinder der glaubigen eltern tauffen auff den glauben der kirchen/sie dadurch ins reych Gottes vnnd in den geystlichen leib Christi/ das ist in die Kirche anneñe/ – –.” (ZRG 1532, XXVIa–XXVIb).

³⁹⁸ ZRG 1532, XXVb, XXVIb. Vrt. BDS 7, 264:22–24, 290:30, 310:7–8; Sehling VIII/1, 104, 124. Burnettin (1994b, 96–98, 103–104, 106–107, 118, 122) mukaan Bucerin käyttämissä termeissä, ”sich ergeben” ja ”sich begeben”, näkyy lapsikasteen arvostelijoiden vaikutus Bucerin konfirmaatioteologiaan. Ks. myös Burnett 1995, 204.

³⁹⁹ BDS 6/3, 247:16, 18.

Hessenin konfirmaatio-ohjelmassa 1539 vahvistajana on impositio

Ensimmäinen luterilainen konfirmaatiojärjestys julkaistiin Hessenin ruhtinaskunnan kirkkokurireformissa (1539).⁴⁰⁰ Siihen kuului oikeastaan kaksi konfirmaatiota. Ensimmäinen niistä on niin sanotussa *Ziegenhainin kirkkokurisäännössä (Zuchtordnung) (ZO)* ja toinen *Kasselin kirkkojärjestyksessä (KJ)*. Näitä kahta konfirmaatiota on tutkimushistoriassa yleensä esitelty itsenäisinä konfirmaatioina. Itse asiassa ne muodostavat kokonaisuuden, konfirmaatio-ohjelman, sillä *ZO:ssa* on Hessenin ruhtinaskunnan seurakunnille osoitettu konfirmaation selitys ja ohje (weiß und brauch), *KJ:ssä* sen liturginen järjestys. Siksi olen käyttänyt näistä konfirmaatioista yhteisnimitystä Hessenin konfirmaatio.⁴⁰¹

Hessenin kirkkokurireformin ja konfirmaatio-ohjelman pääarkkitehtinä pidetään yleisesti Buceria. Tämä Hessenin konfirmaatio-ohjelma on vaikuttanut ratkaisevasti lukuisiin luterilaisiin reformaatioajan konfirmaatiojärjestyksiin sekä epäsuorasti myös anglikaanisen kirkon konfirmaation kehitykseen.⁴⁰²

ZO:n konfirmaatio-ohjeessa edellytetään, että konfirmaatio toimitetaan mieluiten juhla-aikana, nimittäin pääsiäisenä, helluntaina tai jouluna. Se koostuu ymmärtävän iän saavuttaneiden lasten kristinopin opetuksesta ja ehtoolliskelpoisuuden arvioinnista, heidän esittelystään seurakuntalaisille, tärkeimpien kristinopinkohtien kyselemisestä, Kristukseen ja kirkkoon tunnustautumisesta, *epikleettisestä* eli Pyhää Henkeä avuksi pyytävästä rukouksesta sekä impositiosta, joka tulkitaan lasten ”konfirmoimiseksi Herran nimessä ja kristilliseen yhteisöön

⁴⁰⁰ David Lawrencen (2008, 145) mukaan Bucer oli julkaissut konfirmaation ensin vuonna 1538 Strassburgissa ja sitten vuonna 1539 Hessenissä. Tosiasiassa Bucerin vuoteen 1538 ajoittama valmisteluaineisto konfirmaatiosta (BDS 6/2, 203:1-16–204:13) oli ollut esillä toukokuussa 1539 pidetyssä Strassburgin synodissa, mutta kaupunginraati ei Burnettin (1994a, 163–165) mukaan ollut suostunut käsittelemään konfirmaatiota. Kaupunginvaltuusto käsittelee asian vasta toukokuussa 1540, mutta jätti asian pöydälle eikä myöhemminkään palannut siihen. Lisäksi Burnett epäilee valmisteluaineiston ajoitusta ja arvioi, että aineisto on laadittu synodin jälkeen ja ennen toukokuuta 1540. Ks. Burnett 1994a, 166 nootti 15; Burnett 1994b, 118 nootti 91. Ks. myös Heinilä 2016, 419.

⁴⁰¹ BDS 7, 247, 261:19–262:9, 264:4-28, 290:25–291:3, 310–314; Sehling VIII/1, 101, 104, 113, 124–125; Diehl 1897, 19–28; Jahr 1964, 250; Heinilä 2016, 416. *ZO* on viralliselta nimeltään *Kristillinen kirkkokurisääntö Hessenin ruhtinaskunnan kirkoille*. *KJ* on *Kirkollisten toimitusten järjestys Kasselin seurakunnan kirkoille*. Alfred Uckeley on julkaissut *ZO:n* ja *KJ:n* alkuperäistekstit näköispainoksena oktaavokokoisessa niteessä vuonna 1939 ja liittänyt julkaisuun historiallisen katsauksen. *Die Kirchenordnungen von Ziegenhain und Kassel 1539. In ursprüngliche Form dargeboten und erläutert* von D. Alfred Uckeley. Marburg: N.G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung. Uckeley (1939, 39) mukaan *ZO* ja *KJ* ilmestyivät alun perin yhtenä niteenä. Ks. myös Jahr 1964, 257–259. Burnett (1994b, 95) näkee *ZO:n* ja *KJ:n* konfirmaatioiden muodostavan kokonaisuuden. *KJ:ssä* edellytetään, että konfirmaatio toimitetaan Ziegenhainissa annetun ohjeen mukaisesti. Ks. BDS 7, 290:25–291:3; Uckeley 1939, 67.

⁴⁰² Heubach 1963, 37–39; Caspari 1890, 16–18; Hansen 1911, 66–67, 69–70, 82–85; Kansanaho 1956, 44–49; Rietschel/Graff 1952, 633–636; Maurer 1959, 28–31; Jahr 1964, 256–257; Repp 1964, 30–31, 20, 36–37; Hammann 1989, 56; Old 1992, 209–210; Rössler 1994, 251–252; Osmer 1996, 77–80; Johnson 2007, 357. Bucerin nimi puuttuu *ZO:n* allekirjoittajien joukosta, mutta siitä ei voida päätellä, että Bucerialla ei olisi ollutkaan mitään osuutta *ZO:n* valmistelussa. Ks. BDS 7, 276:24–277:8; Sehling VIII/1, 101 nootti 3, 111–112; Uckeley 1939, 28; Greschat 1990, 165. Ensimmäisenä *KJ:n* allekirjoittajien joukossa on Bucer. Ks. BDS 7, 297 nootti 68; Sehling VIII/1, 130 nootti 54.

vahvistamiseksi”. Toimitus päättyy ensiehtoolliselle laskemiseen sekä kehotukseen sitoutua evankeliumiin ja seurakunnan sielunhoidolliseen kasvatukseen.⁴⁰³

KJ:ssä kutsutaan ”sakramentaalisiksi seremonioiksi” konfirmaatiota, avioliittoon siunaamista sekä pappisvihkimystä. Konfirmaatiojärjestykseen johdettava ingressi on otsikoitu ”Sakramentaalisista seremonioista ja ensiksi kätten päälle panemisesta”. Siinä todetaan, että konfirmaatio toimitetaan lapsille, jotka ovat oppineet kristillisen uskon siinä määrin, että voivat sen itse tunnustaa ja antautua Kristukselle vahvistettaviksi kristilliseen seurakuntaan.⁴⁰⁴

Sen toteutustapa (weiß und brauch) on kirjattu *ZO:iin*. Konfirmaation, joka on esitelty *ZO:ssa*, kirkkokurireformin laatijat julkaisevat nyt myös *KJ:ssä*. Konfirmaatiojärjestyksen ingressissä todetaan, että konfirmaatio toimitetaan jouluna, pääsiäisenä ja helluntaina ennen yhteistä jumalanpalvelusta (vor den gemeinen predigen) ja siitä on ilmoitettava kansalle kahdeksan päivää ennen ja sellaiseen aikaan, jolloin seurakunta on koolla.⁴⁰⁵

Sananpalvelijan, jonka on vahvistettava lapsia kirkon jäsenyyteen (zur kirchen), on [konfirmaatiota] edeltävinä viikkoina valmistauduttava, samoin kuin kaikkien lastenkin, kunkin omasta puolestaan, omalla suullaan sananpalvelijoiden ja vanhimpien edessä valmistautumisaian jälkeen tunnustamaan uskonsa ja antautumaan Kristukselle. Kun myös lapset, jotka siunataan kätten päälle panemisella, samana päivänä myös osallistuvat ehtoolliselle, on siitä tiedotettava selkeästi kaikille papeille, ja siksi konfirmaatiopäivänä on tultava kirkkoon tuntia ennen jumalanpalveluksen alkua.⁴⁰⁶

KJ:n konfirmaatio alkaa ingressin jälkeen katekismuskyselyllä, joka koostuu kymmenestä kysymyksestä ja vastauksesta koko seurakunnan läsnä ollessa. Sen päättyessä yhdeltä lapselta edellytetään uskollisuudenlupaus: ”Tahdotko tämän kaiken tehdä ja pitää, niin kuin olet tunnustanut?” Siihen hän vastaa: ”Herramme Jeesuksen Kristuksen avulla, tahdon.” Sen jälkeen kysytään uskollisuutta ja kuuliaisuutta myös muilta konfirmoitavilta lapsilta: ”Uskotko ja tunnustatko sinäkin haluavasi sitoutua Kristuksen kirkon yhteyteen ja kuuliaisuuteen, jonka nyt olet kuullut tämän lapsen uskovan ja tunnustavan, ja tahtovan sitoutua Kristuksen kirkkoon? Sen jälkeen riittää, että muut lapset vastaavat: ”Tahdon, Herramme Jeesuksen Kristuksen avulla”. Tätä uskollisuutta on tähdennettävä lapsille jo valmistautumisaikana. Samoin kunkin lapsen on laadittava kirjallinen, mutta vapaamuotoinen tunnustus ennakkoon sananpalvelijoiden ja vanhimpien tuella. Siinä näiden on autettava lapsia ymmärtämään kyselyn vastauksia niiden kirjaimellista merkitystä syvemmin.⁴⁰⁷

Vapaamuotoisen tunnustuksen laatiminen kuului siis *KJ:ssä* konfirmaatioon valmistautumiseen tietynlaisena pedagogisena metodina, mutta itse konfirmaatiossa tunnustus liittyi selvästi katekismuskyselyn valmiiksi muotoiltuihin vastauksiin ja sen jälkeiseen lupaukseen. Tunnustautumista seuraa kollehtarukous, joka on luonteeltaan epikleettinen.⁴⁰⁸ Konfirmaatio

⁴⁰³ BDS 7, 264:9–28; Sehling VIII/1, 104; Niebergall 1957, 76–77; Heinilä 2016, 416. Vrt. Heubach 1963, 38; Rössler 1994, 252; Repo 2002, 41–42.

⁴⁰⁴ BDS 7, 290–292. Vrt. Band 7, 310:1–11.

⁴⁰⁵ BDS 7, 290:25–291:3, 310:1–11; Sehling VIII/1, 124 ja nootti 1.

⁴⁰⁶ BDS 7, 310:7–15; Sehling VIII/1, 124 nootti 1.

⁴⁰⁷ BDS 7, 310:16–312:38; Sehling VIII/1, 124 nootti 1, 125.

⁴⁰⁸ BDS 7, 312:38–313:33; Sehling VIII/1, 125–126 nootti. Ks. BDS 7, 124 nootti 1.

huipentuu konfirmoitavien siunaamiseen. Pappi panee kätensä heidän ylleen ja lausuu: ”Ota [vastaan] Pyhä Henki, turvaksi ja suojaksi kaikelta pahalta, voimaksi ja avuksi kaikkeen hyvään, armolliselta Jumalalta, Isältä ja Pojalta ja Pyhältä Hengeltä. Aamen” (KJ).⁴⁰⁹

Epäilemättä juuri siunaus merkitsee *KJ:ssä* konfirmoitavien vahvistamista Pyhällä Hengellä.⁴¹⁰ Konfirmaatio päättyy tämän jälkeen kiitosvirteen. Konfirmaatiosta on epäsuora yhteys ehtoolliseen, mihin viittaa konfirmaatioingressin maininta siitä, että lapset osallistuvat ehtoolliselle vielä saman päivän aikana.⁴¹¹

3.5 Melanchtonin konfirmaatiokäsitys ja vahvistaminen Kölnin konfirmaatiossa (1543)

Mikä merkitys impositiolla oli Melanchtonille ja Lutherille?

Loci-teoksen vuoden 1535 painoksessa Melanchton esittelee ensi kerran reformatorisen konfirmaatiokäsityksensä. Maininta konfirmaatiosta on luvussa ”Sakramenttien lukumäärä”. Reformaattorin määritelmä näkyy mukailevan hänen kirjoittamansa Augsburgin tunnustuksen puolustuksessa eli *Apologiassa* (1531) olevia ilmaisuja, sillä konfirmaation alkuperä on hänen mukaansa kirkollisessa traditiossa (ritus accepti à patribus). Locin mukaan konfirmaation hyöty on siinä, että se ohjaa näkemään eron sakramenttien ja sellaisten kirkollisten toimitusten välillä, jotka eivät ole välttämättömiä. Melanchton ei tässä mainitse lainkaan impositiota, vaan keskiössä ovat nyt nuorten kristinopintutkinto ja uskonlupausten lausuminen.⁴¹²

Lutherilla oli selvästi samantyyppinen konfirmaatiokäsitys 1530-luvulla. Se näkyy epäsuorasti Böömin veljien tunnustuskirjojen julkaisemiseen (1532–1533) liittyneistä vaiheista. *WRG:ssa* oli Lutherin esipuhe, mutta tunnustuskirjan konfirmaatio koostuu opetuksesta, uskontunnustuksesta ja ehtoolliselle laskemisesta. Konfirmaatiosiunaus, joka oli edellisenä vuonna julkaistussa *ZRG:ssa*, oli siis poistettu.⁴¹³ Vaikka käytettävissä ei ole suoria viitteitä siitä, että Luther olisi vaikuttanut kyseiseen muutokseen, sen on täytynyt johtua

⁴⁰⁹ BDS 7, 313:34–37; Sehling VIII/1, 126 nootti.

⁴¹⁰ BDS 7, 290:25–30; 313:21–31, 35–37. Siunausta edeltävässä rukouksessa todetaan: ” – – so wir ihnen itzt in deinem namen die hend aufflegen und sie damit deiner gnedigen handt und deines heiligen geistes, des geistes aller sterk und hülff zu recht Christlichem leben vertrösten – ” (*Kasselin Kirkkojärjestys*). BDS 7, 313:21–24. Vrt. Sehling VIII/1, 126 nootti 36. Myös *ZO:ssa* vahvistamisen motiivi liittyy impositioon. Ks. BDS 264:22–24.

⁴¹¹ BDS 7, 310:12–15, 38; Sehling VIII/1, 126 nootti 36; van de Poll 1954, 104–105. “The admission to the Lord’s Supper? Such was the answer in the Liturgy of the “Ziegenhainer Zuchtordnung”. However, there was no such answer in the church order of Kassel! This was the drawback in Bucer’s confirmation doctrine; the connection with the Supper was lacking! The important question, which also concerns our time, the connection between Baptism and Confirmation on the one side and between Confirmation and Supper on the other, was not solved!” (van de Poll 1954, 106 nootit 1 ja 2.) van de Poll ei ole huomannut, että *KJ:n* konfirmaatiossakin on yhteys ehtoolliseen, ja siksi hän tekee virheellisen päätelmän. Ibid. Vrt. BDS 7, 310:12–15; Sehling VIII/1, 124. Lisäksi *KJ:ssa* edellytetään, että konfirmaatio toimitetaan *ZO:n* mukaisesti. Ks. BDS 7, 290:28–291:3; Sehling VIII/1, 124. Vrt. Frör 1965, 177–178.

⁴¹² CR XXI, 469–470. “Sed Confirmatio magnopere esset, si usur paretur ad hoc, ut examinaretur iuventus & fidem propria profiteretur” (Melanchton). CR XXI, 470. Maurer 1940, 67 nootti 36; Hareide 1971, 244–245.

⁴¹³ *WRG* 1533, A1b–A3b; D5a–D5b. Vrt. *ZRG* 1532, I–II (A2a–A3a), XXVIb (D3b); Eckert 1979, 74.

palautteesta, jonka reformaattori sekä mahdollisesti muut Wittenbergin teologit olivat antaneet tunnustuskirjavariantin valmisteluvaiheessa. Lutherin ja hänen työtovereittensa konfirmaatiokäsityksessä 1530-luvulla painopiste oli joka tapauksessa imposition sijasta opetuksessa ja uskontunnustuksessa.⁴¹⁴

Tilanne muuttui Melanchtonin osalta Hessenin konfirmaatio-ohjelmaa (1539) seuranneina vuosina. Regensburgin uskontoneuvotteluissa vuonna 1541 roomalaiskatolinen osapuoli oli pyrkinyt konfirmaatiokysymyksessä konsensukseen protestanttien kanssa. Katolisten ja evankelisten yhteinen määritelmä konfirmaatiosta, jota protestanttien puolelta oli pohjustanut Bucer yhdessä roomalaiskatolisten edustajan, Johann Gropperin kanssa (1503–1559), kiteytyi niin sanottuun *Regensburgin kirjassa (Liber Ratisbonensis) (LR)*. Sen mukaan konfirmaatio on sakramentti, joskaan toimitus ei ole pelastuksen kannalta välttämätön. Krisma ei ole enää konfirmaation tärkein elementti vaan impositio. Se lahjoittaa Pyhän Hengen, mutta ei ilman uskoa sanaan ja Kristuksen armoon. Konfirmaation raamattuperusteluna on Luukkaan evankeliumin jae (Luuk.11:13), jossa Jeesus lupaa taivaallisen Isän antavan Pyhän Hengen niille, jotka sitä häneltä pyytävät. *LR:n* mukaan katekismusopetuksen tulee edeltää konfirmaatiota. Lisäksi uskon- ja kuuliaisuudenlupaukset voidaan liittää opetukseen.⁴¹⁵

Rottin mukaan *LR* sisälsi konfirmaatiosta sellaisen määritelmän, jonka protestanttien edustajat, Bucer ja Melanchton heidän joukossaan, saattoivat hyväksyä. Kuitenkaan he eivät voineet hyväksyä konfirmaatiota sakramenttina. Ratkaisevaksi erottavaksi kysymykseksi jäi se, perustuuko konfirmaatio Raamattuun vai traditioon.⁴¹⁶

Regensburgin valtiopäivien uskontoneuvottelut muodostavat selvästi taustan seuraavalle *Locin* painokselle (1543). Melanchton ottaa siinä näet etäisyyttä *LR:n* konfirmaatiomääritelmään, ja Hareiden mukaan hän oli alkanut noihin aikoihin ylipäättään korostaa katekeettisen opetuksen merkitystä.⁴¹⁷

⁴¹⁴ WRG 1533, D5a–D5b; CR XXI, 470. Vrt. ZRG 1532, XXVIb (D3b).

⁴¹⁵ Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert (ADR) 3/I, 330–333; BDS 9/2, 423–424; CR IV, 190, 216, 489; Rott 1941a, 39–40; Hareide 1971, 155–158, 161–165, 167–169; Augustijn 2002, 110–111. Ks. Ortmann 2003, 140–144. *Liber Ratisbonensis* oli eräänlainen kompromissi. Katolisten puolelta Gropper lienee laatinut sille pohjatekstin, jonka hän tosin julkaisi vasta 1545. Gropper ja Bucer olivat hioneet loppuvuodesta 1540 Wormsissa Regensburgin neuvotteluihin asiakirjan, joka tunnetaan *Wormsin kirjan* nimellä. Wormsin kirja taas oli pohjatekstinä neuvotteluissa, joissa se muokkautui LR:ksi. Ks. Augustijn & de Kroon 1995, 329–333. Volkmar Ortmann valaisee Bucerin ja tämän työtoverin Capiton salaisia neuvotteluja katolisten kanssa ennen Regensburgin valtiopäiviä. Ks. Ortmann 2003, 132–140. Gropperin teksti konfirmaatiosta ks. BDS 9/1, 492:11–26. Wormsin kirjan teksti konfirmaatiosta latinaksi ja saksaksi ks. BDS 9/1, 434:7–437:10. LR:n konfirmaatitiekstistä ks. Caspari 1890, 30–31 nootti 7 ja Hareide 1971, 162 nootti 63.

⁴¹⁶ Rott 1941a, 40.

⁴¹⁷ Maurer 1940, 85, *ibid.* nootti 73; Hareide 1971, 198–199, 247–248, 250.

Se näkyy myös kyseisen vuoden *Locissa*. Vaikka Melanchton viittaa siinä siihen, että apostolien käyttämä esirukous ja impositio olivat ”havaittavasti” välittäneet Pyhän Hengen lahjat (*donabantur manifestis donis*), hän torjuu piispojen toimittaman konfirmaation hyödyttömänä seremoniana. Melanchton korostaa, että oikean konfirmaation pääkohdat ovat kristinopinkysely (*exploratio doctrinae*), kastetunnustus (*professio doctrinae*) sekä yhteinen esirukous (*publica precatio*).⁴¹⁸ Melanchton oli siis jättänyt imposition kokonaan pois rukouksen yhteydestä.⁴¹⁹

Tämä katekeettinen painotus ei itse asiassa juurikaan poikkea edellisestä *Locin* painoksesta (1535).⁴²⁰ Reformaattori ei siten korosta *Loci*-teoksensa uudemmassa painoksessa *LR:n* sakramentalisoivia piirteitä konfirmaatiosta. Pari vuotta myöhemmin Melanchton palautti *RW:ssa* imposition konfirmaatorukoukseen.⁴²¹ Vuosien 1548 ja 1549 *Interim*-neuvottelujen seurauksena hän sai joiltakin aitoluterilaisilta osakseen jyrkkää arvostelua siitä, että hän oli tehnyt konfirmaatiokysymyksessä liian suuria myönnytyksiä roomalaiskatoliselle osapuolelle.⁴²²

Hareiden mukaan aitoluterilaiseen ryhmittymään kuulunut Matias Flacius Illyricus (1520–1575) oli pitänyt erityisesti Leipzigin *Interimissä* (1549) tehtyjä tulkintoja konfirmaatiosta vaarallisina. Flacius oli arvostellut Melanchtonin kannattajia eli ”filippistejä” siitä, että nämä olivat tehneet konfirmaatiosta armonvälineen.⁴²³ Kansanahon mukaan aitoluterilainen oppositio oli leimannut filippistien konfirmaation ”suorastaan antikristilliseksi”.⁴²⁴

Joidenkin filippistien konfirmaatiokäsityksessä aitoluterilaisten arvostelu kulminoitui epäilemättä juuri impositioon ja sen sakramentaaliseen tulkintaan.⁴²⁵ Vuosien 1543 ja 1559 *Loci*-painosten luvut konfirmaatiosta ovat identtiset. Niiden lopulla reformaattori toteaa toimituksen esirukouksesta, että ”se ei ole turha”.⁴²⁶

Loci-teoksen saksankielisessä laitoksessa *Theologia germanica* (1558) sen sijaan on impositio rukouksen yhteydessä. Aluksi Melanchton toteaa siinä, että vanhan kirkon opettajat eivät pitäneet konfirmaatiota ja viimeistä voittoa sen enempää välttämättöminä kuin kiellettyinä. Sen sijaan niiden nykyiset versiot ovat vain konfirmaation ja viimeisen voitellun ”varjokuvia” (todte Bilder) niistä toimituksista, joita apostolit olivat käyttäneet.

⁴¹⁸ CR XXI, 853; Hareide 1971, 198–199.

⁴¹⁹ Hareide 1971, 247–250.

⁴²⁰ “Sed Confirmatio magnopere esset, si usur paretur ad hoc, ut examinaretur iuventus & fidem propriā profiteretur” (Melanchton). CR XXI, 470.

⁴²¹ ”– und nach der bekenntniss und zusage mit auflegung der hände ein gebet thuen” (Melanchton). RW 1545. Sehling I/1, 211.

⁴²² Näitä myönnytyksiä olivat etenkin piispa tai tämän sijainen konfirmaation toimittajana sekä konfirmaation sakramentaalinen luonne. Arvostelijoista mainittakoon Flaciuksen lisäksi Hampurin superintendentti Johannes Aepinus (1499–1553) ja Naumburgin luterilainen piispa Nicolaus von Amsdorf (1483–1565). Ks. Repp 1964, 50; Hareide 1971, 256–258.

⁴²³ Hareide 1971, 256. Flacius arvosteli erityisesti reformaattori Johann Pfeffingerin (1493–1573) konfirmaatiokäsitystä. Hareide 1971, 256, 262–263.

⁴²⁴ Caspari 1890, 40 nootti 28b; Kansanaho 1956, 53; Hareide 1971, 256, 260–261.

⁴²⁵ Repp 1964, 50; Hareide 1971, 263–264, 273; Heinilä 2007, 34.

⁴²⁶ CR XXI, 853; Topics 1559, 260.

Reformaattori toteaa, että apostolit olivat toimittaneet konfirmaatioita, joissa arvioitiin Kristuksen opin ymmärtämistä ja tunnustettiin usko.⁴²⁷ Sen jälkeen apostoli oli Melanchtonin mukaan pannut kätensä uskonsa tunnustaneen ylle ja välittänyt tälle Pyhän Hengen lahjan. Reformaattori toteaa, että tätä käytäntöä ei enää ollut. Hän siis painottaa vuonna 1558 julkaisemassaan saksankielisessä *Locissa*, että apostolit olivat toimittaneet konfirmaatioita.⁴²⁸

Tämä maininta on erityisen kiintoisa, koska siinä näkyy Melanchtonin näkemys vanhakirkollisesta konfirmaatiosta, joka hänen mukaansa oli koostunut kuulustelusta, tunnustuksesta ja rukouksesta ja jollaista konfirmaatiota myös apostolit olivat hänen mukaansa käyttäneet.⁴²⁹ Melanchton poikkeaa tässä Lutherin käsityksestä, jonka mukaan konfirmaatio ei perustunut Raamattuun eikä siis liioin apostolien toimintaan. Kun Luther torjuu konfirmaation raamattuperustelun, Melanchton näkee asian toisin, ja perustelee konfirmaation käyttöä apostolisella traditiolla. Kun hän näyttää pitäneen impositiota konfirmaatioon kuuluvana osana vuosina 1545–1558, on kysyttävä, miten hän oli tulkinnut sen merkityksen.

Melanchton ei selitä konfirmaatioimposition merkitystä muutoin kuin toteamalla, että se ei ole ”turha”.⁴³⁰ Hareide kuitenkin toteaa *RW:n* (1545) konfirmaatiota arvioidessaan, että impositio on siinä rukouksen liitteenä, mutta rukous ei ole imposition liite. Melanchton on siis hänen mukaansa painottanut rukousta imposition sijasta.⁴³¹ Tätä ei ole mitään syytä kiistää, sillä Andrén toteaa, että impositiolla ei ollut Melanchtonille ”konstitutiivista paikkaa” konfirmaatioissa. Elettä oli voinut käyttää tai olla käyttämättä.⁴³²

Vuoden 1558 *Locissa* Melanchtonin intentiona siis oli kuitenkin palata apostolisen ajan konfirmaatiokäytäntöön sellaisena kuin hän oli sen ymmärtänyt. Oliko hän siis tavoitellut siinä myös apostolisen ajan tulkintaa konfirmaatioimpositiosta? Rinnastaako Melanchton tässä apostolisen ja oman konfirmaatiokäsityksensä? Oliko Melanchton tulkinnut konfirmaation sakramentaalisesti ja imposition sisällön Pyhän Hengen lahjaksi? Kysymys on perusteltu, koska Melanchton toteaa, että apostolit olivat välittäneet imposition avulla Pyhän Hengen. *Loci*-teoksessa (1558) huomio kiinnittyy lisäksi konfirmaatiomääritelmässä olevaan ennen näkemättömään piirteeseen. Konfirmaatorukous ja -impositio näet osoitetaan siinä vain niille, joiden elämäntavat ovat nuhteettomat. Kristinopin kyselyyn ja tunnustautumiseen sen sijaan riittää kohtalainen ymmärrys (ziemlich Verständnis).⁴³³ Konfirmaatioimpositio näkyy siis edellyttäneen, että se otetaan vastaan tietyt kriteerit täyttävällä, arvollisella tavalla. Tämä herättää epäilyjä siitä, että Melanchton olisi mukaillut *LR:n* konfirmaatiokäsitystä ja roomalaiskatolista sakramenttikäsitystä.⁴³⁴

⁴²⁷ CR XXII, 43–46, 456; Andrén 1962, 46–47.

⁴²⁸ CR XXII, 456.

⁴²⁹ CR XXII, 456.

⁴³⁰ CR XXII, 456.

⁴³¹ Maurer 1940, 89 ja nootti 87; Andrén 1962, 46–47; Hareide 1971, 192.

⁴³² Andrén 1962, 47–48.

⁴³³ CR XXII, 456.

⁴³⁴ Reformaatioliikkeessä sakramentin vastaanottaminen edellytti ennen muuta uskoa, mutta silloisessa roomalaiskatolisessa kirkossa sakramentin vastaanottajalta edellytettiin tiettyä ”armon tilaa”, kuten Andrén (1957, 158) toteaa: ”De olika krav, som sálunda ställdes på konfirmanderna, hade dock ett gemensamt syfte. De bottnade

Se on epäilemättä mahdollista, sillä Interim-neuvotteluissa Melanchton oli ollut valmis hyväksymään ajatuksen siitä, että konfirmaation impositio merkitsee ”jumalallisella armolla vahvistamista”. (Lempiäinen).⁴³⁵ Seuraavana vuonna latinankielisessä *Loci*-painoksessa (1559) Melanchton ottaa tulkinnassaan askelia taaksepäin, sillä hän palaa siinä vuoden 1543 konfirmaatiomääritelmään, jossa ei ole impositiota lainkaan ja jossa esirukoukseen ei liity mitään erityisehtoja. Hän ei siinä kuitenkaan luovu ajatuksesta (1543, 1558), jonka mukaan reformatorinen konfirmaatio perustuu apostoliseen traditioon ja siten itse asiassa Raamattuun.⁴³⁶

Loci communes -painokset (1535, 1543, 1559) ja *RW* (1545) painottavat joka tapauksessa konfirmaation esirukousta elementtinä, jossa ei ole sakramentaalista eli lahjoittavaa ulottuvuutta. Vaikka Melanchton oli siis voinut kannanotoillaan antaa aitoluterilaisille perusteltuakin aihetta huoleen, Flaciuksen arvio Melanchtonin konfirmaatiokäsityksestä ei tee reformaattorille täyttä oikeutta.

Aitoluterilaisten voimakas reaktio filippistien konfirmaatiokäsitystä kohtaan sekä vuosien 1543, 1558 ja 1559 *Loci*-laitosten vaihtelevat konfirmaatiomääritelmät viittaavat joka tapauksessa siihen, että Melanchtonin konfirmaatiokäsitys oli ajoittain horjunut sakramentaalisen ja ei-sakramentaalisen tulkinnan välillä.⁴³⁷ Melanchtonin ja Lutherin käsitykset tuskin kuitenkaan poikkeavat ratkaisevasti toisistaan, sillä molemmille impositio oli epäilemättä merkinnyt rukousta konfirmoitavien puolesta ja kumpikin oli torjunut konfirmaation sakramenttina.⁴³⁸ Luther tosin oli katsonut, että apostoleilla ei ollut konfirmaatiota, mutta Melanchtonin mukaan reformatorisella konfirmaatiolla oli apostolinen ja raamatullinen alkuperä.⁴³⁹

Lisäksi Melanchtonin käsitys konfirmaatiosta oli työtoveriaan positiivisempi. Hän näet oli luonnehtinut konfirmaatiota toistuvasti hyödylliseksi toimitukseksi, mitä attribuuttia Lutherin konfirmaatiolausumista on varsin vaikea löytää. Konfirmaatio oli joka tapauksessa Melanchtonille ennen muuta kehällinen kysymys, *adialora*, joten periaatteessa sen käyttö ja osittain sen teologinen määritelmä olivat sopimuksenvaraisia. Siksi hän oli haluton kiistelemään siitä. Tämän periaatteen mukaan hän oli valmis tarvittaessa joustamaan konfirmaation määrittelyssä tiettyyn rajaan asti.⁴⁴⁰ Etenkin Melanchtonin

nämlichen i uppfattningen, att konfirmanderna genom att uppfylla dem skulle komma i den status gratiae, som var en nödvändig föruttsättning för att de skulle kunna få del av konfirmationssakramentets nåd.” (Andrén.)

⁴³⁵ Lempiäinen 2004, 107–108.

⁴³⁶ CR XXI, 470; CR XXII, 456; Vrt. Sarceriuksen tulkinta konfirmaatiosta. Ks. Hareide 1971, 229. Oldin (1992, 214) mukaan teoria reformatorisesti muokatun konfirmaation juontumisesta Kristuksen ja apostolien ajalta, on virheellinen.

⁴³⁷ CR XXI, 470, 853; CR XXII, 456.

⁴³⁸ WA 6, 449–550; Hareide 1971, 298; Lempiäinen 2004, 106.

⁴³⁹ CR XXII, 456. Melanchtonin konfirmaatiokäsitys muistuttaa tässä Bucerin konfirmaatiokäsitystä. Ks. BDS 6/2, 203:3–9; Burnett 1994b, 117–118.

⁴⁴⁰ CR IV, 429, 489; CR VI, 840, 869, 932; CR XXI, 853; Topics 1559, 260; Repp 1964, 47–48; Hareide 1971, 219–221, 265. Melanchtonin määrittelemä *adialora*-termi aiheutti vuosia kestäneen kiistan filippistien ja aitoluterilaisten välillä. Aitoluterilaiset kritisoiivat sitä, että kun filippistit pitivät konfirmaatiota ehdonvallan asiana (*adialora*), johon siis sai suhtautua vapaasti, niin nämä kuitenkin olivat heidän mielestään pyrkineet tekemään konfirmaatiosta kaikkia sitovan pakon. *Adialora*-kiistasta ks. Hareide 1971, 266–271.

konfirmaatiokäsityksen joustavuus, mutta myös Lutherin ja Melanchtonin konfirmaatiokäsityksissä olevat painotuserot voidaan nähdä näkökulmasta riippuen haasteena tai mahdollisuutena pohdittaessa relevanttia luterilaista konfirmaatiokäsitystä. Melanchtonin käsityksessä on kuitenkin havaittavissa aikansa humanisteille ominainen pyrkimys palauttaa konfirmaatio sen historiallisille juurilleen, vanhakirkolliseen perinteeseen.⁴⁴¹

Pyrkimys oli epäilemättä vilpitön, mutta siihen liittyi eräs kohtalokas erehdys: Melanchton oletti, monille muille reformaattoreille ominaiseen tapaan, patristisen ja reformaation konfirmaatioiden vastaavan liturgiselta rakenteeltaan toisiaan, vaikka tosiasiaassa vanhakirkolliseen konfirmaatioon ei ollut sisältynyt katekeettisia elementtejä.⁴⁴² Lisäksi Melanchton liittyy tässä toiseen aikansa yleiseen erheeseen, nimittäin siihen, että reformatorinen konfirmaatio olisi perustunut apostoliseen ja vanhakirkolliseen traditioon.⁴⁴³ Lutherin mukaan (1520) konfirmaatio ei perustunut Raamattuun eikä apostolien käyttämä impositio liittynyt konfirmaatioon.⁴⁴⁴

Mitään viitteitä ei ole siitä, että Luther olisi muuttanut tätä tulkintaansa myöhemmin. Luterilaisten konfirmaatiokäsitysten hajanaisuus voi johtua ainakin osittain Lutherin ja Melanchtonin konfirmaatiokäsitysten toisistaan poikkeavista lähtökohdista.⁴⁴⁵

Luther oli pyrkinyt perustamaan käsityksensä Raamattuun, Melanchton vanhakirkolliseen perinteeseen. Melanchton oli omaksunut Lutherista poikkeavan ja historiallisesta näkökulmasta katsottuna valheellisen käsityksen vanhakirkollisen konfirmaation rakenteesta ja reformaatiokirkon konfirmaation alkuperästä. Tässä Melanchton epäilemättä liittyi Buceriin ja muihin aikansa humanisteihin, joiden intentiona oli ollut etsiä alkuperäisen uskon ilmentymiä patristisesta traditiosta.

Pyrittäessä etsimään relevanttia luterilaista konfirmaatiokäsitystä, huomio voidaan siirtää mainittujen reformaattoreiden käsityksissä olevista eroista siihen, mikä heitä yhdistää. Kestävä lähtökohta on painottaa konfirmaation katekeettisia elementtejä, jotka olivat yhteisiä ja keskeisiä piirteitä Lutherin ja Melanchtonin konfirmaatiokäsityksissä.

⁴⁴¹ Esim. Arffman 2009, 123–127, 282–283.

⁴⁴² Bucer kirjoittaa käsityksensä vanhakirkollisesta konfirmaatiosta, joka ”bey allen alten im brauch gewesen ist”, katekismuksessaan (1534) seuraavasti: ”Da zogen die Bischöff von einem ort zum anderen, aller deren, die irer sorg befolhen waren, – – so in der kindtheyt getaufft waren, die bekantnis des glaubens, underrichteten sie weiters, legten in dann die hend auff und salbeten sie zů einem Sacrament der mehrung des heyligen geysts und bestätigung in Christlichem läben, – – ” (Bucer). BDS 6/3, 92:14–19. Vrt. Dix 1953, 34; Old 1992, 213–214; Heinilä 2016, 420.

⁴⁴³ CR XXII, 43–46, 456; BDS 6/2, 203:3–10, 204:8–13. Vrt. Old 1992, 213–214.

⁴⁴⁴ WA 6, 549:30–33.

⁴⁴⁵ Sammeli Juntunen ja Olli-Pekka Vainio (2002, 364) tuovat artikkelissaan *Kaste – kääntymys – pyhitys. Luterilaisen vanhurskauttamisopin kipupisteet* kiintoisalla tavalla esille Lutherin ja Melanchtonin vanhurskauttamiskäsitysten eroja. Se heijastuu heidän mukaansa myös käsitykseen kasteesta. Kastetta ei melanchtonilaista linjaa edustavien puhdasoppisten luterilaisten teologien parissa tulkittu Lutherin tavoin ”aikuisen kristityn uskon jatkuvana perustana eikä oman kasteen muistamista uskon vahvistuksena.” (Ibid.) Tämä voi olla omiaan selittämään myös Lutherin ja Melanchtonin konfirmaatiokäsitysten painotuksissa ilmeneviä eroja.

Vahvistaminen Kölnin reformaatioehdotuksen konfirmaatiossa 1543

Bucer ja Melanchton laativat Kölnin reformaatioehdotuksen (1543) arkkipiispa ja vaaliruhtinas Hermann von Wiedin (1477–1552) kutsusta.⁴⁴⁶ Melanchton keskittyi pääasiassa opillisten klausuulien muotoilemiseen, Bucer puolestaan seremonioihin. Hareide mainitsee kuitenkin Melanchtonin lupanneen Lutherille valvovansa Buceria ja Johannes Pistoriusta (1504–1583) työskentelyn aikana, jotta he pysyisivät ”puhtaassa ja oikeassa opissa”. Tämä koski luonnollisesti opillisia pääkohtia, mutta koska Regensburgin uskontoneuvotteluista oli kulunut niin vähän aikaa, myös kirkkojärjestyksen eri kohdat, kuten konfirmaatio, olivat Hareiden mukaan kiinnostaneet Melanchtonia erityisen paljon (eine große Roll spielten). Hareide katsoo tämän johtuneen siitä, että Regensburgissa Melanchton oli ollut varsin pettynyt Bucerin osuuteen nimenomaan konfirmaationeuvotteluissa. Hän oli näet kokenut joutuneensa mukailemaan neuvotteluissa Bucerin ”seremoniallisia linjauksia”.⁴⁴⁷

On siis varsin perusteltua olettaa, että Melanchton pyrki vaikuttamaan Buceriin tämän muokatessa Kölnin reformaatioehdotuksen konfirmaatiojärjestystä. Tosin Köhnin mukaan tämä konfirmaatiojärjestys oli varsin ”uskollinen Kasselin konfirmaatiojärjestyksen jäljitelmä”.⁴⁴⁸

Konfirmaatiojärjestyksen otsikkona on ”Konfirmaatiosta (firmung) ja kastettujen lasten omaehtoisesta (selbwilligen) sitoutumisesta Herramme Jeesuksen Kristuksen kuuliaisuuteen”. Bucerin mukaan ”sekä Vanhassa että Uudessa testamentissa on Jumalan [tahtoma] järjestys, että lapset, jotka ovat vielä ymmärtämättömässä iässä, otetaan Jumalan armoon ja yhteyteen, Vanhassa testamentissa se tapahtui ympärileikkauksessa, Uudessa testamentissa pyhässä kasteessa.”⁴⁴⁹

⁴⁴⁶ Tässä yhteydessä ei ole mahdollisuutta esitellä lähemmin Kölnin arkkihiippakunnan reformaatiopyrkimyksiä, niiden historiallista taustaa ja ehdotusten laatimisen eri vaiheita. Viitataan vain Mechtild Köhnin urauurtavaan tutkimukseen *Martin Bucers Entwurf einer Reformation des Erzstiftes Köln* (1966), jossa nämä seikat esitellään perusteellisesti sekä Marijn de Kroonin artikkeliin *Bucer und die Kölner Reformation* (1993).

⁴⁴⁷ Hareide 1971, 187–188, 195, 248. Johannes Pistorius vanhempi (1504–1583) oli Alsfeldin hiippakunnan superintendentti ja Hessenin reformaattoreita. Melanchton oli ollut Regensburgin päätöksistä selvästi tuhtunut. Scheiblen (1993, 386–387) mukaan hän oli Regensburgissa riitaantunut paitsi vastapuolen neuvottelijoiden myös Bucerin ja Hessenin kanslerin, Johann Feigen (1482–1543) kanssa. Vaikka Melanchton olikin ollut Regensburgin neuvotteluissa valmis kompromisseihin, hän oli katsonut Bucerin hyödyttäneen kannanotoillaan ja toiminnallaan enemmän roomalaiskatolisia kuin protestantteja. Vaikka Regensburgin tapahtumat varjostivat Bucerin ja Melanchtonin yhteistyötä vielä Bonnissa, jossa he laativat Kölnin reformaatioehdotusta, Melanchton oli kirjoittanut yhteistyöstä Bucerin kanssa tässä projektissa varsin myönteiseen sävyyn. Kölnin konfirmaatiojärjestystä Bucer ja Englannin reformaattorit sovelsivat myöhemmin anglikaanikirkon konfirmaatiouudistuksissa (1549, 1552). Hareide 1971, 202–203; Eckerdal 1981, 101–103. Vrt. Johnson 2007, 345–348, 358–360.

⁴⁴⁸ Köhn 1966, 137.

⁴⁴⁹ BDS 11/1, 315.

Sitten he, opetusta saatuaan, tunnustavat itse uskonsa Jumalan seurakunnassa ja sitoutuvat Jumalan kuuliaisuuteen ja hänen seurakuntaansa. Sen jälkeen heidät vahvistetaan Kristuksen osallisuuteen rukouksella ja Jumalan armon lohdutuksella, Vanhan [liiton] kansan keskuudessa uhrilla, Uuden [liiton] kansan parissa käten päälle panemisella ja Herran pyhällä ehtoollisella. Tämä opettaa ja antaa heille itselleen käsityksen (art) tosi uskosta Jumalaan ja Herraamme Jeesukseen Kristukseen, että jokainen, jolle osoitetaan erityinen Jumalan armo ja hyvyys, mielellään ylistää häntä ja sen lisäksi täysin kuuliaisena (zu aller gehorsame) ja kiitollisena sitoutuu Jumalaan, Herraan, – – (Bucer.)⁴⁵⁰

Kölnin reformaatioehdotuksen konfirmaatioissa (*KRk*) ”rukous ja Jumalan armon lohdutus” eli impositio ja ehtoollinen toimivat siis konfirmoitavien vahvistajina. Bucer edellyttää muiden seurakunnan jäsenten ohjaavan heitä parannukseen ”opettamalla, ojentamalla ja kehottamalla heitä kaikin tavoin, mutta myös tukemalla heitä henkilökohtaisesti, johdattamalla heitä niin Kristuksen yhteyteen, että jokainen heistä myös itse sitoutuu tähän kristilliseen oppiin”, samoin pastoraaliseen ohjaukseen, uskon tunnustamiseen ja kuuliaisuuteen.⁴⁵¹

Kun sitten tällainen tunnustus ja antautuminen tehdään seurakunnan edessä, on sopivaa, että seurakunta vilpittömästi rukoilee Pyhää Henkeä, joka tällaisessa uskossa Kristukseen ja seurakunnan kuuliaisuudessa vahvistaa, säilyttää ja johdattaa yhä uudestaan koko totuuteen, niin, että tällainen rukous, joka toimitetaan Herran nimessä ja [luottamuksessa] hänen armonsä lupaukseen, tulee kokonaan (genzlich) kuulluksi. Se saa myös seurakunnan palvelijat luottamaan rukouksessa pyydettyyn Pyhän Hengen armoon ja vahvistukseen Herrassa. Siinä on vanhastaan (die alten) käytetty Herran ja apostolien esimerkin mukaisesti käten päälle panemisen merkkiä. Silloin kun tällainen toimitus, kun se oikeassa uskossa toimitetaan [eli] kristillisen uskon ja rakkauden mukaisesti, palvelee myös kristilliseen elämään johdattamisessa. Siksi tahdomme, että sitä käytetään ja toimitetaan jälleen oikeassa merkityksessä. (Bucer.)⁴⁵²

KRk:n toimittajana on arkkhiippakunnan ”visitaattori” ja seurakunnan kirkkoherra. Viimeksi mainitun vastuulla on nuorison opettaminen ja valmistaminen konfirmaation kristinopinkyselyä ja tunnustautumista varten. Visitaattori ja seurakunta ”vahvistaa” nuoria (sekä heidän uskoaan ja kuuliaisuuttaan seurakuntaa kohtaan); visitaattori kyselyn jälkeisillä kehoituksen ja muistutuksen sanoilla sekä lausumallaan rukouksella, johon koko seurakunnan tulkitaan liittyvän.⁴⁵³ Varsinaisena vahvistajana on Pyhä Henki.⁴⁵⁴ Toimitus mukailee suurelta osin *KJ:stä* vuodelta 1539.⁴⁵⁵ Siinä on viisi pääelementtiä:⁴⁵⁶

1) **Katekismuskysely**, jossa kristinopin pääkohdat käsitellään kysymysten ja vastausten muodossa. Konfirmaatiota edeltää opetus sekä valmistautuminen, jonka aikana kukin lapsista tekee papin ja seurakunnan vanhimpien avustuksella vapaamuotoisen tunnustuksen. Sillä tavoin pyritään etukäteen varmistamaan, että lapset ymmärtävät kyselyn ja tunnustautumisen

⁴⁵⁰ BDS 11/1, 315–316. Sitaatin suomennos on tekijän.

⁴⁵¹ BDS 11/1, 316:13–21.

⁴⁵² BDS 11/1, 316:30–317:4. Sitaatin suomennos on tekijän.

⁴⁵³ BDS 11/1, 318:4–13, 321:38–322:8,17–20. Konfirmaation toimittajasta ks. Köhn 1966, 141. Vahvistamisen kohteena oli nuorten usko Kristukseen ja kuuliaisuus seurakuntaa kohtaan. Ks. BDS 11/1, 316:30–34, 320:1.

⁴⁵⁴ BDS 11/1, 316:30–38.

⁴⁵⁵ Köhn 1966, 139.

⁴⁵⁶ Köhn 1966, 139–141.

merkityksen.⁴⁵⁷ Jos kukaan lapsista ei kykene vastaamaan ulkomuistista, voi konfirmaation toimittaja lukea vastausten sisällön tekstistä ja lapset voivat vastata vain ”kyllä”.⁴⁵⁸ Ensin toistetaan ääneen uskontunnustus, ja sen kolme pääkohtaa selitetään. Sen keskeyttää laaja lisäys, joka päättyy kysymykseen siitä, mitä tämä usko merkitsee konfirmoitaville. Sitä seuraa pitkä vastaus, jossa painotetaan kastetta ja kirkon yhteyttä. Köhnin mukaan tämä käsitellään *KJ:n* kyselyyn verrattuna aiemmin. Uutta *KRk:ssa* on *KJ:n* kaste- ja konfirmaatiojärjestyksistä puuttunut *abrenuntiaatio* eli irtisanoutuminen ”Saatanasta ja kaikista hänen teoistaan”. Lisäksi seurakuntaan sitoutumisen kehoitus toistetaan kyselyn lopussa. Köhn arvioi, että *KRk:n* laajat lisäykset ja toteutustapa hämärtävät (stören) kyselyn yhteyden *KJ:een*. Kysymysten toistoista ja aloituksista puuttuu hänen mukaansa tietty selkeys. Abrenuntiaatio olisi sopinut paremmin lupausten yhteyteen, mutta katekismuksessa sen luontevin (folgerichtig) paikka olisi ollut kasteen yhteydessä.⁴⁵⁹ Uskon pääopinkohtien jälkeen kysely jatkuu kasteen, ehtoollisen ja kristittyjen yhteyden teemoilla.⁴⁶⁰

2) Lupauksiin liittyvä kysely eli lupaukset. Kultakin lapselta kysytään henkilökohtaisesti, tahtooko hän kaiken kyselyyn sisältyneen tehdä ja säilyttää sekä uskoa ja tunnustaa ja tahtooko hän myös antautua Kristuksen kirkon yhteyteen ja kuuliaisuuteen. Lapset vastaavat: ”Tahdon. Herramme Jeesuksen Kristuksen avulla.”

3) Kehotus rukoukseen ja kollehtarukous. Jälkimmäinen on Köhnin mukaan lainaa *KJ:stä*, mutta rukouksen loppuosaa on reilusti lyhennetty. Sen sisältönä on pyyntö, että Pyhä Henki voisi viedä päätökseen lapsissa aloittamansa työn.⁴⁶¹

4) Kätten päälle paneminen ja rukous. Köhn näkee *KRk:ssa* erään oleellisen poikkeaman *KJ:een* verrattuna: siunausformeli ei enää ole luonteeltaan *eksibitiivinen* eli lahjoittava vaan *deprekatiivinen* eli se oli muutettu rukoukseksi.

5) Kiitosvirsi. Konfirmaatio päättyy seurakunnan yhdessä laulamaan virteen.⁴⁶²

Katson, että jos Melanchton oli pyrkinyt vaikuttamaan *KRk:oon*, se näkyy erityisesti konfirmaatiosiunauksen muuttumisessa sisällöltään rukoukseksi. Tämä muutos ei nimittäin ole lainkaan sopusoinnussa Bucerin aiemman konfirmaatiokäsityksen ja siunaamisen teologian kanssa, mutta se myötäilee kuitenkin selvästi Melanchtonin konfirmaatiokäsitystä.

3.6 Vahvistaminen Chemnitzin konfirmaatioissa (1566, 1569)

Chemnitzin konfirmaatioteologiset lähtökohdat

Varsinaisen luterilaisen konfirmaation kehittäjänä pidetään reformaation toisen sukupolven edustajaa, Martin Chemnitziä (1522–1586), jonka konfirmaatio sai jonkin verran kannatusta

⁴⁵⁷ BDS 11/1, 318:10–321:37, 322:9–16.

⁴⁵⁸ BDS 11/1, 321:38–322:8; Köhn 1966, 139–140.

⁴⁵⁹ BDS 11/1, 318:23–319:41; Köhn 1966, 140.

⁴⁶⁰ BDS 11/1, 318:30–321:28; Köhn 1966, 140.

⁴⁶¹ BDS 11/1, 321:29–323:11; Köhn 1966, 140.

⁴⁶² BDS 11/1, 323:12–23; Köhn 1966, 140–141.

jo puhdasoppisuuden aikana, mutta etenkin pietismin vaikutuksesta.⁴⁶³ Hareiden mukaan Chemnitz oli puhdasoppisen luterilaisuuden kannattaja, mutta häneltä puuttui Flaciukselle ominainen yksipuolisuus. Useat tutkijat nimeävät hänet ”luterilaisen konfirmaation isäksi”, mutta Hareide perustelee lisänimeä ennemminkin Chemnitzin puhdasoppisen perussuuntautuneisuuden kuin reformaattorin konfirmaatioteologian perusteella.⁴⁶⁴

Koska Chemnitzin konfirmaatioteologian taustoja ei ole aiemmin tutkittu seikkaperäisesti, on paikallaan tarkastella sitä lähemmin ennen reformaattorin varsinaisen konfirmaatio-ohjelman analysointia. Koska tämä luku on Chemnitzin konfirmaatio-ohjelman taustoitusta ja johdatusta siihen, vahvistamisen teema esiintyy tässä luvussa vain kursorisesti.

Reformaattori oli hahmotellut konfirmaatioteologiansa perusteet Trentossa pidetyn roomalaiskatolisen kirkon kirkolliskokouksen (1545–1563) päätöksiä arvioivassa, laajan ja perusteellisen neliosaisen teossarjansa *Tutkimus Trenton kirkolliskokouksesta (Examinis Concilii Tridentini (1565–1573) toisessa osassa (1566)*. Sen kolmannessa pääluvussa hän esittelee kyseisen konsiilin seitsemännen istunnon vuonna 1547 sakramenteihin liittyvän säännöksen päätökset eli *kaanonit* (canones) konfirmaatiosta.⁴⁶⁵

Ensinnäkin roomalaiskatolinen kirkko oli torjunut päättävästi ajatuksen siitä, että kastettujen konfirmaatio olisi hyödytön seremonia ja sen, että se ei olisi todellinen ja varsinainen sakramentti sekä ajatuksen, jonka mukaan konfirmaatio ei ollut aikoinaan ollut mitään muuta kuin tiettyä opetusta niille, jotka aikuisuuteen vartuttuaan olivat tunnustaneet uskonsa perusteet seurakunnan edessä. Toiseksi katolinen kirkko oli kiistänyt käsityksen, jossa konfirmaation voitelulla ei olisi tiettyä vaikutusta. Kolmanneksi se oli torjunut ajatuksen siitä, että konfirmaation voisi toimittaa kuka tahansa yksittäinen pappi eikä sen toimittaminen olisikaan piispan yksinoikeus.⁴⁶⁶

⁴⁶³ Rott 1941a, 42; Rietschel/Graff 1952, 644; Maurer 1959, 37; Kansanaho 1962, 85; Repp 1964, 27–28; Lempiäinen 2004, 108–109. Chemnitz on tutkijoiden keskuudessa jossakin määrin kiistelty henkilö. Ks. Kansanaho 1956, 57. Osmer (1996, 87–91) viittaa häneen varsin lyhyesti ja Johnson (2007, 353–362, 363–373) ei mainitse häntä lainkaan.

⁴⁶⁴ ”Durch seine (Chemnitzes) feste Verankerung in der orthodoxen lutherischen Theologie, ohne die Einseitigkeit des Flacianismus, konnte er besser als die Mehrzahl seiner Zeitgenossen zu einer Synthese der lutherischen Konfirmation gelangen. Diese hat ihm zu Recht den Beinamen “Vater der lutherischen Konfirmation” verschafft.” (Hareide 1971, 284.); Heinilä 2013, nootti 37.

⁴⁶⁵ Denzinger 1991, 522–526:1600–1630; Chemnitius, 197:1–4, 198a; *Examination of the Council of Trent (ECT)*, 179, 181. Repp ajoittaa Trenton konsiilin kokouksen väärin vuoteen 1545. Oikea vuosiluku on 1547. Ks. Denzinger 1991, 522; ECT, 179; Johnson 2007, 363. Vrt. Repp 1964, 15. Tutkimuksessa esiintyy kahtalaista nimeä Chemnitzin teoksen otsikosta *Examinis* vs. *Examen*. Esim. Chemnitius, kansilehti. Vrt. Ibid., esim. sivun 198 otsikko; Kramer 1978, 13; Vainio 2005, 12. Vrt. Kansanaho 1956, 58 nootti 76. *Examinis*-teoksen toinen osa valmistui vuonna 1566. Ks. Thieme 1931, 11, 13.

⁴⁶⁶ Denzinger 1991, 526:1628–1630; Chemnitius, 247b–248a; ECT, 181.

Nämä kaanonit silloinen roomalaiskatolinen kirkko oli tähdännyt selvästikin protestanttien edustamaa ja Regensburgin uskontoneuvotteluissa vuonna 1541 esittämää konfirmaatiomääritelmää vastaan.⁴⁶⁷ Trenton päätökset tukenaan roomalaiskatoliset neuvottelijat pyrkivät taivuttamaan luterilaisten edustajat puolelleen vuonna 1548 Augsburgin ja vuonna 1549 Leipzigin niin sanotuissa Interim-neuvotteluissa, mutta eivät kyenneet löytämään molempia osapuolia tyydyttävää ratkaisua. Ero konfirmaatiokäsityksissä kirkkokuntien välillä jäi siten pysyväksi. Interim-neuvottelut jakoivat käsityksiä myös luterilaisen reformaatiokirkon sisällä.⁴⁶⁸

Chemnitz pyrkii teoksessaan osoittamaan perinnäisen kirkon edustajien argumenteilla, että hänen näkemyksensä konfirmaatiosta on luotettavampi. Pääkohta konfirmaation tulkintaa koskevassa erimielisyydessä oli Chemnitzin mukaan tavassa, jolla roomalaiskatolisen kirkon edustajat puhuvat konfirmaationsa vaikuttavuudesta. Hänen mukaansa se johtuu perimmältään siitä, että heidän opetuksessaan oli ollut alituinen vastakohta kasteen ja konfirmaation välillä siten, että mitkä tahansa vaikutukset, jotka luetaan kuuluviksi konfirmaatioon tosiasiaa kielletään tai otetaan pois kasteelta. Chemnitz muistuttaa teoksensa lukijaa yhä uudestaan tästä kasteen ja konfirmaation vastakohtaisuudesta (*antithesis*), jonka hän näkee tunnusomaisena tiettyjen keskiajan opettajien lausunnoille ja jopa joidenkin kirkkoisien opetukselle.⁴⁶⁹ Reformaattori arvioi tätä roomalaiskatolista painotusta kasteen ja konfirmaation vastakkaisuudesta yhteenvedon omaisesti varsin provosoivaan sävyyn. Tämä näkyy seuraavassa lainauksessa.⁴⁷⁰

Kaste ei tee kristityksi eikä kristittyjä täydellisiksi. Se tapahtuu konfirmaatiossa. Kasteessa ei anneta viisauden, ymmärryksen, lohdutuksen, rohkaisemisen, tiedon, hyvyyden ja Herran pelon Henkeä – –. Se tapahtuu konfirmaatiossa. Pyhää Henkeä, jonka ansiosta voimme vastustaa himoja, maailmaa ja paholaista, ei anneta kasteessa, vaan konfirmaatiossa. – – Kastetut eivät ole osallisia Jumalan valtakunnasta ilman konfirmaatiota. Kasteessa emme saa Pyhää Henkeä, joka suojelee, puolustaa, hallitsee, vahvistaa (roborantem) – –. (Chemnitz.)⁴⁷¹

⁴⁶⁷ Vrt. ADR 3/I, 330–333; CR IV, 476, 503–504. ”Und wiewohl die Unsern aus Hoffnung der Einigkeit von der Confirmatio und Oelung nicht gestritten, so ist es dieses zu erinnern, dieweil das Buch [von Regensburg] spricht: Sacrament heiße ein gewiß Zeichen göttlicher Gnade: so reimet sich diese Rede nicht zu diesen Ceremonien, die man jetzund nennet confirmation und Oelung, davon kein Gebot und keine Verheißung gegeben. Der Gegentheil weiß wohl, wie diese Ceremonien in der Kirchen blieben von den hohen Gaben, so die Apostel und Andre gehabt. Denn die Apostel erstlich also öffentliche Gaben des heiligen Geistes den andern mittheilten. Item, wie vorzeiten die Propheten, also hernach haben die Apostel und viele Andre den Kranken geholfen durch Gebet und Arznei. Daher kommen diese Ceremonien, und sind besondere Gaben gewesen, nicht jedermans Werk, wie Sacrament. Wir wollten gern, daß man den Catechismum in den Kirchen anrichtet, wie das Buch meldet, und daß nach der Verhör und Bekenntniß der Lehre die Kirche ein ernstlich Gebet sprach für die jungen Leute. Dieß Gebet, glauben wir, sei nicht vergeblich; uns mißfällt auch nicht die Ceremonien dabei, die Hand aufzulegen, und solches wird in etlichen unsern Kirchen also gehalten.” (Protestanttien vastaus keisarille LR:n pohjalta.) CR IV, 503–504.

⁴⁶⁸ Hareide 1971, 253–256.

⁴⁶⁹ Chemnitius, 248a–249b, 253b; ECT, 181–186, 196–197.

⁴⁷⁰ Chemnitius, 253b; ECT, 196–197.

⁴⁷¹ Chemnitius, 253b; ECT, 197. Sitaatin suomennos on tekijän.

Chemnitz viittaa muun muassa Regensburgin neuvotteluissa vaikuttaneeseen Gropperiin, joka painottaa reformaattorin mukaan konfirmaatiota ja Pyhää Henkeä välttämättömänä apuna kaikessa inhimillisessä ahdingossa. Chemnitz huomauttaa luterilaistenkin myöntävän sen, että Pyhää Henkeä tarvitaan avuksi monissa kristittyjä uhkaavissa vaaroissa.⁴⁷²

Me tiedämme ja tunnustamme, että tarvitsemme armoa ja Pyhän Hengen vahvistusta, joka alituisesti ja lakkaamatta johtaa, ohjaa, vahvistaa (confirmet), lujittaa (roboret), lohduttaa ja suojelee meitä, kuten [kirkkoisä] Augustinus sanoo (Chemnitz).⁴⁷³

Chemnitz painottaa, että Pyhä Henki toimii vaikuttavasti kristityissä; ei kuitenkaan ilman välineitä. Pyhä Henki käyttää tiettyjä välineitä toimiessaan, mutta vain sellaisia välineitä ja instrumentteja, jotka Jumala on asettanut tätä tarkoitusta varten. Sellaisia välineitä on käytettävä kunnioittavasti ja todellisella sydämen kiitollisuudella. Chemnitzin mukaan välineet, jotka on luettava Pyhän Hengen työvälineiksi eivät kuitenkaan voi olla ihmisten oman tahdon tuotetta eivätkä perustua inhimilliseen auktoriteettiin.⁴⁷⁴

Kun arvioidaan sitä, millaisten välineiden avulla Pyhä Henki tahtoo toimia vaikuttavasti, me edellytämme ennen kaikkea sitä, että niihin liittyy julkilausuttu Jumalan käsky ja meille osoitettu lupaus. Sillä kun meillä on nämä, silloin me tiedämme, että näitä välineitä on käytettävä kunnioittavasti, koska ne ovat Jumalan asettamia, ja tiedämme myös, mitä on pidettävä niiden seurauksena. (Chemnitz.)⁴⁷⁵

Chemnitzin mukaan esimerkiksi 1200-luvulla Alexander Halesilainen (n. 1183–1245) oli väittänyt avoimesti, että Kristus tai apostolit eivät olleet asettaneet eivätkä toimittaneet paavilista konfirmaation sakramenttia, koska sitä ei lue Raamatussa; sen tyyppinen konfirmaatio oli tämän mukaan syntynyt vasta apostolien kuoleman jälkeen, Meauxin konsiilissa. Fransiskaaniteologi Bonaventura (1221–1274) oli puolestaan Chemnitzin mukaan todennut, että konfirmaation aine eli krisma on ensin välttämättä konsekroitava, koska Kristus ei ole sitä asettanut eikä hän siksi ole antanut sille voimaa, kuten hän oli antanut kastevedelle.⁴⁷⁶

Chemnitz mainitsee seuraavaksi Tuomas Akvinolaisen (1225–1274), joka reformaattorin mukaan oli joutunut myöntämään, että Raamatussa ei ole yhtään kirjainta, joka osoittaisi, milloin, missä ja millä tavalla Kristus asetti krismavoitelun. Mutta koska Tuomas oli katsonut, että Jeesus teki monia tunnustekoja, joista Johanneksen evankeliumissa ei ole kerrottu (Joh. 20:30), on uskottava, että Jeesus oli asettanut krismavoitelun. Tuomas tunnustaa, että Jumalan asetus on välttämätön, jotta jokin toimitus voi olla todella ja varsinaisesti sakramentti. Chemnitz katsoo, että Tuomaan olisi pitänyt kääntää argumentaationsa toisinpäin: koska krismavoitelun asettamista [sakramentiksi] ei voida osoittaa tai todistaa Jumalan sanalla, se ei siksi ole todella ja varsinaisesti sakramentti. Kirkkoisä Tertullianus selittää Chemnitzin mukaan kasteeseen viitaten, että voitelu ei ole Kristuksen asettama, vaan se on varhaisesta Vanhan

⁴⁷² Chemnitius, 249b–250a; ECT, 186–187.

⁴⁷³ Chemnitius, 250a; ECT, 187. Sitaatin suomennos on tekijän.

⁴⁷⁴ Ibid. Chemnitzin sakramenttiteologiasta ks. Vainio 2005, 106–113.

⁴⁷⁵ Chemnitius, 250a; ECT, 187. Sitaatin suomennos on tekijän.

⁴⁷⁶ ECT, 188. Kramer ei ole arvioinut Alexander Halesilaisen mainitseman Meauxin konsiilin ajoitusta tai päätöksiä. Ibid.

testamentin opetuksesta. Cyprianos puolestaan toteaa voitelusta jalkojenpesun yhteydessä, että Kristus ei ole asettanut tuota tapaa, vaan se on saatu apostoleilta Pyhän Hengen kautta.⁴⁷⁷

Chemnitz pyrkii niin ikään monin esimerkein osoittamaan, että konfirmaation raamatunperustelun (Ap.t 8:14–17; 19:5–6) tapahtumat samoin kuin esimerkiksi Jeesuksen lupaus lähettää oppilailleen Pyhä Henki vain muutaman päivän kuluessa (Ap.t.1:4–8) kuuluivat omaan aikaansa ja siihen tilanteeseen, mistä ne kertovat. ”Se oli väliaikaista, ei universaalialia eikä kaikille kirkkoille”. Sakramenttien sen sijaan tuli olla pysyviä ja niiden käyttö universaalialia [kaikkina aikoina]. Reformaattori viittaa perusteluissaan esimerkiksi Jeesuksen antamaan käskesyyn ja sen lupaukseen. Niissä todetaan: ”kaikki kansat” ja ”maailman loppuun asti” (Matt. 28:19–20). Sen sijaan apostolien toimintaa niissä erityisissä tilanteissa, joissa he olivat välittäneet Pyhän Hengen kastetuille käten päälle panemisella, ei Chemnitzin mukaan ollut tarkoitettu toistettaviksi myöhempinä aikoina. Kirkolliseksi tavaksi ei liioin ollut tarkoitettu kaikkia Jeesuksen tekoja. Niistä Chemnitz mainitsee yhtenä esimerkkinä tilanteen, jossa Jeesus oli puhaltanut kastettuja apostolejaan kohti välittäen heille Pyhän Hengen lahjan (Joh. 20:22). Siitä ei voida hänen mukaansa tehdä sellaista johtopäätöstä, että voisimme tehdä puhaltamisestamme erityisen sakramentin, koska siitä ei ole Jumalan käskyä ja lupaus. Mutta kun piispat puhaltavat krismavoiteeseen jäljitellen Kristusta, se ei Chemnitzin mukaan ole ainostaan naurettavaa vaan myös taikuutta, taikauskoa ja jumalanpilkkua.⁴⁷⁸

Chemnitz mukailee raamatuntulkinnan periaatteissaan selvästi Lutheria siinä, että Raamatussa on esimerkkejä tietyistä tilanteista tietyinä historiallisena aikana, joita ei ole tarkoitettu kirkon sakramenteiksi myöhempinä aikoina. Olennaista ei ole se, kuka tai ketkä Raamatun henkilöt ovat milloinkin toimineet erityisellä tavalla, vaan se, liittyykö näihin erityistilanteisiin samalla myös Jumalan käsky ja lupaus vai ei.⁴⁷⁹

Näin Chemnitz ei tähdännyt hermeneuttista periaatettaan vain aikansa roomalaiskatolista raamatuntulkintaa vastaan, vaan se on itse asiassa myös selkeä, joskin epäsuora ja ehkä tiedostamaton kannanotto Bucerin ja Melancthonin raamatuntulkinnan periaatteisiin: he olivat epäilemättä hyväksyneet patristisen konfirmaation yhteyden apostoliseen traditioon ja perustelleet sen avulla konfirmaatiosiunauksen sakramentaalista luonnetta. Myös Bucerin tulkinta Jeesuksen esimerkin mukaisesta lasten siunaamisesta sakramenttina eittämättä kuuluu samaan hermeneuttiseen kehykseen, jonka Chemnitz määrittelee kestävämmäksi; tosin viittaamatta tässä yhteydessä Buceriin tai muihin reformaattoreihin.

⁴⁷⁷ Chemnitius, 250b–251a; ECT, 188–190.

⁴⁷⁸ Chemnitius, 251b–252a; ECT, 190–192

⁴⁷⁹ Chemnitius, 251b–252a; ECT, 190–192. Ks. WA 6, 550:7–13.

Arvioidessaan Trenton konsiilin ensimmäistä konfirmaatioon liittyvää päätöslauselmaa, kaanonina, jossa tuomitaan konfirmaatiokäsitys opetuksena sekä uskonperusteiden tunnustamisena, Chemnitz toteaa, että mainitunlainen konfirmaatio nimenomaan on parhaiten perusteltavissa sekä Raamatulla että tiettyjen patristisen ajan kirkolliskokousten dokumenteilla. Chemnitz näet toteaa perinnäisen konfirmaation raamattuperustelun (Ap.t.19:1–7) sisältävän ajatuksen ennen konfirmaatiota tapahtuneesta opillisten asioiden tutkinnasta ja uskon tunnustamisesta. Lisäksi muualla Raamatussa oli hänen mukaansa esimerkkejä siitä, kuinka apostolit olivat kehottaneet kestävyYTEEN ja rohkaisseet sanalla niitä, jotka olivat juuri hyväksyneet opin ja uskon (Ap.t. 14:22; 15:30–32; 18:11). Lisäksi Ap.t. 8:14–17 osoittaa hänen mukaansa, että toimitukseen kuului esirukous.⁴⁸⁰

Pyrkimyksistään huolimatta Chemnitz ei lue Raamattua tässä yhteydessä oikein. Ensimmäisessä väittämässään hän näet viittaa siihen, että uskontutkinta ja tunnustautuminen toteutuivat ”konfirmaation”, siis käten päälle panemisen yhteydessä. Se ei pidä paikkaansa. Tässä raamatunkohdassa ei näy eksplisiittisesti kristinopin tutkintaa tai edes julkista tunnustautumista. Jos nämä voidaan todeta tapahtuneen, ne joka tapauksessa olivat edeltäneet kastetta eivätkä siten olleet liittyneet suoraan käten päälle panemisen toimitukseen eli ”konfirmaatioon”, joka epäilemättä oli tapahtunut vasta kastamisen jälkeen. Sillä, että apostolit olivat kehottaneet kestävyYTEEN, rohkaisseet sanalla ja rukoilleet aikalaistensa puolesta voidaan itse asiassa perustella ylipäättään kirkollista toimintaa, eikä ainoastaan konfirmaatiota, jonka toimituksen kanssa kyseisillä raamatunkohdilla ei ole mitään tekemistä.

Chemnitz siis itse asiassa sortuu raamattuperustelussaan siihen samaan virheelliseen hermeneuttiseen päättelyyn, josta hän monin esimerkein arvostelee aikansa roomalaiskatolista kirkkoa. Raamatun esimerkeillä ei siis ole mahdollista perustella edes reformatoristen periaatteitten mukaisesti muokatun konfirmaation alkuperää. Ne patristisen ajan kirkolliskokoukset, joihin Chemnitz tässä viittaa, näyttävät tosin liittyvän opetuksen ja tunnustautumisen konfirmaatioon, mutta itse asiassa kyseiset elementit eivät liity konfirmaatioon, vaan tapaan, jolla katuvat hereetikot otettiin kirkon yhteyteen.⁴⁸¹

Chemnitz viittaa lisäksi ensimmäisellä vuosisadalla eläneen Dionysios Areiopagilaisen teokseen *De ecclesiastica hierarchia* (*Kirkollisesta hierarkiasta*), jonka nykytutkimus tulkitsee epäperäiseksi ja ajoittaa 400–500-lukujen vaihteeseen. Reformaattori pyrkii tällä teoksella osoittamaan sen, että katekeettiset elementit ovat sopusoinnussa vanhakirkollisen konfirmaation kanssa.⁴⁸² Reformaattori ei kuitenkaan tavoita lähteensä alkuperäistä intentiota. Salanimen eli *pseudonyymin* taakse kätkeytyvä kirjoittaja kertoo teoksensa päätösosassa (Caput VII) lasten katekeettisen opetuksen tarpeellisuudesta. Hän esittää toiveen, että lasten vanhemmat uskoisivat heidät osaavan opettajan ohjaukseen samaan tapaan kuin kummeille. Kirjoittaja kuvaa teoksessaan aiemmin (Caput II) kastetoimitusta, johon oli liittynyt opetus, tunnustautuminen, kaste, piispallinen impositio ja voitelu sekä ehtoollinen. Lasten katekeettisen opetuksen tarpeellisuutta korostaessaan Pseudo-Dionysios ei kuitenkaan suoraan viittaa kasteelle tai konfirmaatioon valmistautumiseen. Chemnitz itsekään toteaa, että siinä on kyse [kastettujen

⁴⁸⁰ Chemnitius, 258b–259a; ECT, 211–213.

⁴⁸¹ Ks. Chemnitius, 259a; ECT, 213. Vrt. Chemnitius, 257b; ECT, 208–209.

⁴⁸² Chemnitius 259a; ECT, 212–213.

ja konfirmoitujen] lasten opettamisesta, jotta he oppisivat säilyttämään uskontunnustuksen, pahasta irtisanoutumisen ja kuuliaisuuden lupauksen, jotka he olivat antaneet jo kasteessa.⁴⁸³

Kyse on siis opetuksesta, joka ihannetapauksessa jatkuu lasten koko eliniän sekä selvästi myös Pseudo-Dionysioksen henkilökohtaisesta toiveesta ja ehdotuksesta, ei niinkään aikansa yleisestä kirkollisesta tavasta. Kun siis Chemnitz pyrkii perustelemaan reformatorisen konfirmaation katekeettisia elementtejä teoksella *De ecclesiastica hierarchia*, hän epäilemättä viittaa käytäntöön, joka ei millään tavoin liity konfirmaatioon. Yhteenvetona todettakoon, että Chemnitzin väitteet, joiden mukaan reformatorisesti muokatun konfirmaation liturginen rakenne perustuu yhtäältä Raamattuun ja toisaalta patristisen ajan konfirmaatiokäytäntöön, jättävät kiistatta tilaa epäilyksille. Chemnitz viittaa argumentaatiossaan *Regensburgin kirjaan* (1541) (LR), jossa hänen mukaansa oli painotettu katekeettisten elementtien ja konfirmaation yhteyttä.⁴⁸⁴ LR:ssa konfirmaation katekeettisia elementtejä ei kuitenkaan perustella *De ecclesiastica hierarchialla*, vaan siinä vedotaan erääseen Orléansin kirkolliskokoukseen, jonka ajankohtaa tai päätösten sisältöä nykytutkijat eivät ole tavoittaneet.⁴⁸⁵

Roomalaiskatolisten ja protestanttien esittelemät näkemyserot konfirmaation historiallisesta alkuperästä ja liturgisesta rakenteesta ovat selitettävissä sillä, että osapuolet olivat paikantaneet konfirmaation esikuvan toisistaan poikkeaviin liturgisiin traditioihin. Yhtäältä perinnäisen konfirmaation kannattajat olivat puolustaneet näkemystään apostolisella ja patristisella konfirmaatiotraditiolla sellaisena kuin he olivat sen ymmärtäneet. Toisaalta reformatorisen konfirmaation puolustajat olivat yhdistäneet konfirmaation historiallisen alkuperän patristiseen katuvien harhaoppisten kirkon yhteyteen ottamisen käytäntöön, jonka he olivat katsoneet perustuvan apostoliseen kätten päälle panemisen toimitukseen. Chemnitzin käsityksessä on epäilemättä kaikuja reformaattoreiden parissa laajalle levinneestä yleisestä käsityksestä, joka itse asiassa perustuu Bucerin näkemyseseen.⁴⁸⁶

⁴⁸³ De ecclesia hierarchia, 25:[00568]–26:[00578]. Vrt. De ecclesia hierarchia, 3:[00046–]–4:[00064]. Englanniksi ks. *Ecclesiastical Hierarchy*.

⁴⁸⁴ Chemnitius, 259a; ECT, 213.

⁴⁸⁵ ADR 3/I, 332–333. “– – quemadmodum in Concilio Aurelianensi cano. 3 qui habetur de consecratione distinct. 5 cap [6] Ut Jeiuni constitutum est – –.” (LR). ADR 3/I, 332. “– – wie das in eynem concilio zu Orlionczs zu halten vorordnet ist, Cano 3, welches auch Cons. Dist. 5 allegirt ist.” (LR). ADR 3/I, 333. Vrt. ETC, 213 nootti 13. Myös Chemnitz tukeutuu kyseiseen kirkolliskokoukseen (canon Aurelianensis). Ks. Chemnitius, 259a; ECT, 213.

⁴⁸⁶ Chemnitius, 256b, 257b, 258b; ECT, 208–209, 211. Ks. Bucerin kirkon yhteyteen ottamisen toimituksesta ja impositiosta Old 1992, 216. Lisäksi Old (1992, 213–214) toteaa: ”Bucer is usually presented as basing his rite of confirmation on an erroneous theory of the origin of confirmation. Put simply, this theory runs as follows. Confirmation was neither instituted by Christ nor practiced by the apostles. It originated centuries later when the ancient Church needed to provide a means for children who had been baptized as infants to make a profession of faith after completing their catechetical instruction. Furthermore, the theory stated that those who had been baptized as infants were required to take catechetical instruction, and that when they had completed the catechetical instruction they were then received into the regular membership of the Church with prayer and the laying on of hands. This theory with one variation or another was repeated by a number of sixteenth-century Protestant Reformers – –.” (Old.) Vastoin Oldin argumenttia voidaan havaita, että Bucer oli tulkinnut reformatorisesti muokatun konfirmaation perustuvan paitsi vanhakirkolliseen traditioon (die alte apostolische Kirchen) myös Raamattuun (das Gottes wort und h. schriftt austrucklich fordert). Vrt. BDS 6/2, 203:3–10, 204:8–13. Arvioidaan, että Bucer olisi Münsterin radikaalireformaattorilta, Bernhard Rothmannilta (n. 1495–n. 1535), saanut virikkeitä kon-

Examinis-julkaisussaan Chemnitz siis perustelee näkemyksensä reformatorisen konfirmaation historiallisista juurista *LR:lla*, joka korostaa konfirmaation katekeettista luonnetta ja joka pyrkii perustelemaan sitä vanhakirkollisella perinteellä. Kuten aiemmin olen todennut (luvussa 3.4), *LR:n* teologisen pohjatyön ja konfirmaatiomääritelmän oli protestanttien puolesta laatinut Bucer, ja protestanttinen neuvotteluosapuoli oli eräänlaisena kompromissina hyväksynyt sen vuonna 1541 Regensburgin valtiopäivillä. Siten Chemnitzin konfirmaatioteologia itse asiassa perustuu lähinnä *LR:een* ja Bucerin teologiaan.⁴⁸⁷

Chemnitzin konfirmaatio-ohjelma ja vahvistamisen komponentit siinä

Examinis-julkaisussaan Chemnitz painottaa, että konfirmaatiota voidaan käyttää hurskaasti ja kirkon hyödyksi, kun se koostuu seuraavista elementeistä: **1) Kasteen muistaminen**. Sen sisältö esitellään pääosin seuraavassa sitaatissa.⁴⁸⁸

– – kun kastetut, ymmärtävään ikään varttuneet lapset saavat luotettavaa ja yksinkertaista kirkon opin mukaista opetusta, ja kun käy ilmi, että he ymmärtävät riittävästi kristinopin pääkohdat, heidät tuodaan kirkkoon piispan luo seurakunnan läsnä ollessa. Siellä lapsena kastettua muistutetaan saamastaan kasteesta lyhyesti ja yksinkertaisesti, nimittäin että hänet on kastettu, miten, miksi ja mihin hänet on kastettu, mitä kolmiyhteinen Jumala on hänelle tässä kasteessa lahjoittanut ja luvannut, nimittäin rauhan ja armoliiton, kuinka siinä on sanouduttu irti Saatanasta ja lausuttu uskontunnustus ja kuuliaisuuden lupaus. (Chemnitz.)⁴⁸⁹

2) Henkilökohtainen uskontunnustus. Lapsi antaa itse oman julkisen opin- ja uskontunnustuksen.

3) Kristinopin kysely. Lapselta kysellään kristinopin pääkohdat ja hän vastaa kuhunkin kysymykseen kunnioittavasti. Mikäli hän ei jotakin kohtaa osaa, häntä on siinä opetettava.

4) Irtisanoutuminen pahasta. Lasta muistutetaan ja hänelle osoitetaan, että hänen on uskonsa mukaisesti sanouduttava irti kaikista pakanallisista, vääräoppisista, lahkolaisista ja jumalattomista mielipiteistä.⁴⁹⁰

5) Kehotus uskollisuuteen. Siihen on lisättävä totinen ja vakava kehotus Jumalan sanasta, että lapsen on pysyttävä uskollisena kasteen liitossa ynnä tässä opissa ja uskossa sekä edistytävä siinä ja sitten horjumatta osoitettava se.⁴⁹¹

firmaatioteologiaansa patristisesta katuvien hereetikkojen kirkon yhteyteen ottamisen toimituksesta. Ks. BDS 14, 406:29–407:6; Heinilä 2016, 418, 419 nootti 29. Chemnitzin näkemys kyseisestä liturgisesta traditiosta ei siis todennäköisesti ollut yksityisajattelua, vaan se liittyy selvästi laajempaan reformatoriseen näkemykseen, joka oli ollut tuttua jo Bucerille. Ks. BDS 6/2, 203:3–10; Old 1992, 213–214, 216.

⁴⁸⁷ ADR 3/I, XX; Chemnitius, 259a; ECT, 213. LML:n ensimmäiseen konfirmaatiotutkimusprojektiin asti Chemnitzin konfirmaatioteologian katsottiin perustuvan Lutheriin. Esim. Doerne 1936, 22–23. Tosin jo Kansanahon (1956, 57) mukaan Chemnitz oli perustanut konfirmaatiokäsityksensä ”Butzerin ja Melancthonin luomalle pohjalle”. Kansanahon näkemystä tukee se, että Frör arvioi riittämättömiksi todisteet Chemnitzin konfirmaatioteologian perustumisesta Lutheriin. Ks. Frör 1962a, 9; Heinilä 2013, 55, 58–59. Ks. Lempiäinen 2004, 108–109. Vrt. Heubach 1963, 40; Doerne 1936, 22–23.

⁴⁸⁸ Chemnitius, 258b; ECT, 212. Fonttien vahvennukset ja numerointi on tekijän.

⁴⁸⁹ Chemnitius, 258b–259a. Vrt. ECT, 212. Sitaatin suomennos on tekijän.

⁴⁹⁰ Chemnitius, 259a; ECT, 212.

6) Esirukous. Näiden lasten puolesta on rukoiltava, että Jumala, Pyhällä Hengellään, ohjaa, pitää ja vahvistaa heitä tässä tunnustuksessa. Tähän rukoukseen voidaan liittää ilman taikauskoa käten päälle paneminen. Tämä rukous ei ole turha, sillä siihen liittyy Chemnitzin mukaan lupaus varjeluksen lahjasta ja Jumalan vahvistavasta armosta.⁴⁹²

Chemnitz muokkasi konfirmaatio-ohjelmansa myöhemmin *Braunschweig-Wolfenbüttelin kirkkojärjestykseen* (1569) (*BWK*). Konfirmaatiojärjestyksen otsikkona on: ”Kristillisestä konfirmaatiosta (firmung) eli miten lapsia pitäisi ennen ensimmäistä pyhälle ehtoolliselle laskemista kuulustella” (Chemnitz). Hän tulkitsee konfirmaation perustuvan varhaisen kirkon konfirmaatiokäytäntöön:⁴⁹³

Konfirmaatio (firmung) on vanha asia, [sillä] se oli käytössä myös ensimmäisessä kirkossa, jossa kastetut tunnustivat uskonsa julkisesti, ja vielä kerran käten päälle panemisessa, se on, kuten P. Augustinus kirjoittaa, seurakunnan rukouksessa ei ainoastaan heidän uskoaan, toivoaan ja rakkauttaan vahvisteta vastoinkäymisten kohtaamiseen, vaan siinä välitetään myös ihmeelliset Pyhän Hengen lahjat. Mutta sen jälkeen tämä konfirmaatio muuttui paavin sääntöjen vaikutuksesta, kuten kaikki muutkin hyvät järjestykset, enemmän lasten leikiksi ja taikatempuiksi – (Chemnitz.)⁴⁹⁴

Koska Chemnitz oli laatinut kyseisen kirkkojärjestyksen yhdessä Jacob Andraen kanssa, ei ole varmuutta siitä, kumpi heistä oli valmistanut mainitun ingressin. Se ei näet ole täysin linjassa sen kanssa, mitä Chemnitz kirjoittaa konfirmaatiosta Trenton konsiiliin liittyvässä arvioinnissaan, ei liioin *BWK:n* rakenteen tai sisällön kanssa. Kuvaus patristisesta konfirmaatiosta on joka tapauksessa harhaanjohtava siksi, että kyseiseen toimitukseen ei ollut liittynyt uskon tunnustamista. Sen sijaan uskontunnustus oli ollut elementtinä toimituksessa, jossa katuvat hereetikot otettiin kirkon yhteyteen.⁴⁹⁵

Lisäksi konfirmaatiojärjestyksen ingressissä viitataan kirkkoisä Augustinukseen (354–430), joka olisi tulkinnut konfirmaatorukouksen välittävän ”Pyhän Hengen ihmeelliset lahjat”. Chemnitzin mukaan Augustinus oli tulkinnut aikansa kirkon imposition välittävän jumalallisen rakkauden ihmisten sydämiin. Rukous kirkkoon liittyvien entisten hereetikkojen puolesta oli kirkkoisälle ollut luonteeltaan pneumatologisesti motivoitu rukous, johon hän oli liittänyt imposition, Chemnitzin sanoin, symbolisena eleenä. Chemnitzin mukaan Augustinus oli kirjoittanut, että käten päälle paneminen ei ole mitään muuta kuin rukousta ihmisen puolesta. Augustinus oli siis edellyttänyt, että impositio liitetään rukoukseen, jossa ihmisille pyydetään Pyhän Hengen lahjoja eli Jumalan rakkautta.⁴⁹⁶

⁴⁹¹ Chemnitius, 259a; ECT, 212.

⁴⁹² Chemnitius, 259a; ECT, 212; Heubach 1963, 40; Kansanaho 1956, 57–58. Fonttien vahvennukset ja numeroinnit on tekijän.

⁴⁹³ Sehling VI/1, 164; Rott 1941a, 61.

⁴⁹⁴ Sehling VI/1, 164; Rott 1941a, 61. Rott arvioi (1941a, 42) konfirmaation otsikon perusteella, että Chemnitz laajentaa tässä kuulustelun ehtoollisadmissioon. Sitaatin suomennos on tekijän.

⁴⁹⁵ Chemnitius, 257b–258a; ECT, 208–209. Patristisesta konfirmaatiosta ks. de Puniet 1935, 80–91. Vrt. Sehling VI/1, 164.

⁴⁹⁶ Chemnitius, 258a–258b; ECT 209; 211; Sehling VI/1, 164.

Chemnitzin *Examinis*-teoksesta voidaankin päätellä, että impositiolla oli Augustinukselle marginaalisempi merkitys kuin krismavoitelulla. Tämä oli esimerkiksi ollut sitä mieltä, että imposition käyttämättä jättäminen katuviene hereetikkojen liittyessä kirkkoon ei ole väärin. Kuitenkin rakkauden tähden sitä voidaan heidän kohdallaan käyttää.⁴⁹⁷

BWK:n ingressin välittämä kuva Augustinuksesta on selvästi ristiriidassa Chemnitzin *Examinis*-teoksen Augustinus-tulkinnan kanssa. Konfirmaatiosta Pyhän Hengen lahjojen välittäjänä ei näet ole mitään merkkejä Chemnitzin *Examinis*-julkaisun konfirmaatio-ohjelmassa eikä *BWK:n* konfirmaatiokaavassa. Niissä molemmissa rukous on epikleettinen, mutta impositio on harkinnanvarainen ele, joka siis voi jäädä poisikin.⁴⁹⁸

BWK:n konfirmaation tärkeimmät elementit ovat katekismuskysely, julkinen uskontunnustus, kehotukset ja rukous. Saadaksemme siitä havainnollisen käsityksen, esittelen sen tässä kokonaisuudessaan. Toimitus jakaantuu kahteen osaan: seurakuntapapin toimittamaan valmistavaan osaan ja superintendentin toimittamaan konfirmaatiotoimitukseen tarkastuskäyntinsä eli visitaationsa yhteydessä. Se koostuu seuraavista elementeistä.⁴⁹⁹

1) [Confirmatio est catechesis.] Ensiksi, pappien ja saarnaajien on kehotettava seurakuntaa tunnollisesti lähettämään ne lapset, jotka eivät vielä ole käyneet ehtoollisella, kuulemaan katekismussaarnoja ja huolehtimaan jatkossa myös kotona annettavasta kristinopin pääkohtien ahkerasta opettamisesta.⁵⁰⁰

2) Katekismuksen toistuva kyseleminen. Toiseksi heidän kristinopintaitojaan on jatkuvasti tutkittava, ja koko ajan heille on annettava kokemuksia sellaisesta julkisesta uskon tunnustamisesta ja heidän uskonsa vahvistamisesta, johon heidät on saatettava. Kömpelyydestä lapsia ei kuitenkaan pidä nuhdella tällaisessa julkisessa toimituksessa.

3) Konfirmitavien luettelointi ja ilmoittautuminen. Kolmanneksi, kun muutama lapsi on katekismuksesta hyvin oppinut kristinopin pääkohdat, on papin heidät samantien luetteloitava ja tehtävä heistä selonteko superintendentille tämän saapuessa vuotuisen visitaationa, jotta he tiettyinä sunnuntaina tai milloin olosuhteet sen sallivat, antavat uskonsa ja julkisen tunnustuksensa tulla todistetuksi ja vahvistetuksi.

4) Konfirmaatiojumalanpalvelus. Kun superintendentti on paikalla, on yleisen tavan mukaan soitettava kirkon kutsukelloja ja koko seurakunnan on tultava koolle. (**a. Esittely.**) Lasten on, sen jälkeen, kun heidät on esitelty superintendentille, vanhempiensa ja kummiensa kanssa kokoontuttava tiettyyn paikkaan, kuten etummaisien alttarin luo, josta monet voivat heidät nähdä.⁵⁰¹

⁴⁹⁷ Chemnitius, 258a–258b; ECT, 209. Krismavoitelun merkityksestä Augustinukselle ks. Chemnitius, 254b–255a; ECT, 200–201.

⁴⁹⁸ Chemnitius, 259a; ECT, 212. Sehling VI/1, 164–166. Vrt. Chemnitius, 258b; ECT, 211.

⁴⁹⁹ Sehling VI/1, 165; Rott 1941a, 61–62.

⁵⁰⁰ Sehling VI/1, 165; Rott 1941a, 62. Kaavan aakkostuksessa seuraan Rottin esitystä. Ks. Rott 1941a, 62–64. Vrt. Sehling VI/1, 165–166. Fonttien vahvennukset ovat tekijän. Vain Rott käyttää katekismusopetuksen otsikona lausetta ”Confirmatio est catechesis”. Ks. Rott 1941a, 62. Vrt. Sehling VI/1, 165

⁵⁰¹ Sehling VI/1, 165; Rott 1941a, 62.

(b. Superintendentin ”muistutus”). Sen jälkeen superintendentin on lyhyesti ilmoitettava läsnäolijoille kokoontumisen tarkoitus, nimittäin, että lapset, jotka eivät ole voineet vielä nuoruutensa aikana tunnustaa kasteessa saamaansa uskoa, tänään koko kristillisen seurakunnan edessä tunnustavat myös itselleen uskonsa julkisesti, kristillisen kirkon rukouksen välityksellä vahvistetaan ja lasketaan yhdessä toisten kristittyjen kanssa pyhälle ehtoolliselle. Sen vuoksi seurakunnan on osallistuttava tähän toimitukseen erityisellä hartaudella ja jumalanpelolla, samoin heidän on pyydyttävä näille lapsille sitä, että he pysyvät autuaasti sellaisessa opissa ja tunnustuksessa elämänsä loppuun asti.

(c. Lasten kuulustelu). Tämän jälkeen superintendentti kyselee lapsilta kristinopin pääkohdat ja yksi toisensa jälkeen heidän annetaan selittää koko katekismus ilman tulkintaa. Sen jälkeen heiltä kysellään tärkeimmät kohdat Lutherin katekismuksesta.⁵⁰²

(d. Kyselyn ja lupauksen vahvistaminen). Kun hän toteaa, että nämä lapset osaavat ikänsä mukaisesti vastata ja tehdä selkoa uskostaan, on hänen koko läsnäolevan kristillisen seurakunnan edessä tunnollisesti keuhuttava heitä. Samoin hänen on kerrottava laajemmin, millaisen kalliin aarteen nämä lapset ovat sellaisen opin kautta saaneet osakseen. Kuinka Jumala on, kuin isä lastensa kanssa, liittännyt heidät kanssaan osallisiksi kaikesta armosta, eikä hän enää koskaan anna minkään vaikeuden turmella heitä, kun he pysyvät sellaisessa opissa, uskossa ja tunnustuksessa.

(e. Konfirmaatiokysymykset). Lopuksi superintendentin on juuri tutkinnon läpäisseiltä lapsilta kysyttävä yhteisesti, ovatko he valmiit pysymään sellaisessa opissa, uskossa ja tunnustuksessa; ja kuten he ovat kasteessa kerran sanoutuneet irti paholaisesta ja kaikesta hänen teoistaan ja petoksistaan (Wesen), niin ovatko he valmiit myös pysymään kestävinä tässä hurskaassa päätöksessä (Vornehmen) elämänsä loppuun asti? Ja he vastaavat: Kyllä, Kaikkivaltiaan armosta, jonka avulla käännyimme sydämeistämme ja rukoilemme Jumalaa.⁵⁰³

(f. Kehotus seurakunnalle). Sitten superintendentin on lyhyesti muistutettava ja kehoitettava läsnäolevaa seurakuntaa sitä edeltävin kiitoksin, että Jumala lahjoittaa näille lapsille Pyhän Hengen tämän armon kautta, jolta tämä rakkaan Poikansa autuaaksi tekevä oppi on tullut. Siksi ei vain vanhempien, vaan myös koko koolla olevan seurakunnan on näiden lasten edessä vaellettava viattomina ja vailla vihaa, etteivät he millään tavoin enää osoita suuttumusta, vaan sellaisessa hurskaudessa säilyvät ikuisen elämään.⁵⁰⁴

(g. Esirukous ja käten päälle paneminen). Ja kun vain erityisellä Jumalan armolla voidaan vastustaa tuhattaiturin vihollisen monenlaisia ahdistuksia, on heitä kehoitettava rukoilemaan oikeassa uskossa ja totisessa jumalisuudessa näille nuorille lapsille voimaa ja vahvistusta seuraavan rukouksen sanoin. Ja missä tämän rukouksen katsotaan tarvitsevan vapaaehtoista (frei) käten päälle panemisen elettä, se jääköön harkinnanvaraiseksi asiaksi (es soll freistehen). **(h. Seurakunnan esirukous):**⁵⁰⁵

⁵⁰² Sehling VI/1, 165; Rott 1941a, 62.

⁵⁰³ Sehling VI/1, 165; Rott 1941a, 63.

⁵⁰⁴ Sehling VI/I, 165; Rott 1941a, 63. Seuraan kaavan aakkostuksessa Rottin esitystä. Ks. Rott 1941a, 63. Vrt. Sehling VI/1, 165–166.

⁵⁰⁵ Sehling VI/1, 165–166; Rott 1941a, 63.

Kaikkivaltias ja laupias Jumala, Herramme Jeesuksen Kristuksen Isä, joka yksin aloitat, vahvistat ja edistät meissä kaikki hyvät teot. Me rukoilemme sinua näiden lasten puolesta, näiden, jotka olet lahjoittanut kirkollesi ja pyhän kasteen kautta uudestisyntyttännyt, ja nyt myös heitä tähän asti valistanut, että he tämän armosi ja hyvytesi ja Kristuksessa, rakkaassa Pojassasi ja Herrassamme tapahtuneen lunastuksensa myös itse ovat tunteneet ja seurakunnan edessä hetki sitten tunnustaneet. Vahvista työtäsi, jonka olet heissä aloittanut. Lisää heille Pyhää Henkeäsi –
–. (Chemnitz.)⁵⁰⁶

Rukoukseen liittyy siis epikleettinen pyyntö, jossa pyydetään Jumalaa lisäämään konfirmoitaville Pyhää Henkeä. Sen tarkoituksena on pysyä kuuliaisena ja kestäväenä ”totuudessa”. Lisäksi rukouksessa pyydetään nuorille kasvua Kristuksen armossa ja varttumista ”viisaudessa, pyhydessä ja vanhurskaudessa”, jotta he voisivat ”yhä täydellisemmin” tunnustaa kolmiyhteistä Jumalaa, ”sydämellisellä rakkaudella” sekä ”sanoillaan ja koko elämällään”.

(i. **Siunaus, epikleettinen virsi; yhteinen ehtoollinen**). Sen jälkeen on lausuttava heille yhteinen siunaus: ”Herra siunatkoon sinua ja varjelkoon sinua – –.” Tämän siunauksen jälkeen koko seurakunnan on laulettava: ”Tule, Pyhä Henki – –.” Konfirmaatiota seuraa ehtoollinen.⁵⁰⁷

Chemnitzin konfirmaatiokäsitykselle on Graff/Rietschelin mukaan ominaista se, että esirukouksessa sitä mahdollisesti tukevalla impositiolla ei ollut olennaista merkitystä. Se oli eräänlainen sivuseikka, adiafora. Aitoluterilaisilla alueilla pääpaino oli yleisesti katekeettisessä opetuksessa ja ehtoolliselle laskemisessa. Graff/Rietschel katsoo, että *BWK:n* konfirmaation olennaisimmat osat ovat opetus ja tunnustus. Vahvistamisen motiivi on tutkijan mukaan siirtynyt siinä seurakunnan esirukouksesta konfirmoitavien julkiseen tunnustautumiseen sekä ehtoolliseen.⁵⁰⁸

Graff/Rietschelistä poiketen edellä esitellystä *BWK:n* konfirmaatiojärjestyksestä voidaan havaita, että Chemnitz esittelee siinä seurakunnan esirukouksen vahvistamisen komponenttina. Se voidaan havaita myös *Examinis*-julkaisun konfirmaatiosta, kohdasta **6) Esirukous**, samoin *BWK:n* konfirmaatiojärjestyksen ingressistä sekä kohdista **b. Superintendentin ”muis-tutus”**, **g. Esirukous ja kätten päälle paneminen** ja **h. Seurakunnan esirukous**.⁵⁰⁹

⁵⁰⁶ Sehling VI/1, 166; Rott 1941a, 63–64.

⁵⁰⁷ Ibid.

⁵⁰⁸ Rietschel/Graff 1952, 644–645; Kansanaho 1956, 58. Ehtoollisesta vahvistajana: ” – – es würden hiemit die-gottselige kinder in ihrem gottseligen fürnehmen nicht wenig gesterket, wenn neben ihnen die eltern und gevat-tern auch gleich nach dieser öffentlichen handlung das hochwirdig sacrament sampt den kindern empfangen” (Chemnitz/Andrae). Sehling VI/1, 166. Vrt. Rott 1941a, 64.

⁵⁰⁹ Chemnitius, 259a; ECT, 212; Sehling VI/I, 164–165: VI). “ – – zur sterkung und bekreftigung dieser jungen kinder in rechtem glauben und wahrhaftiger gottseligkeit das nachfolgende gebet zu sprechen” (Chemnitz). Sehling VI/I, 166. “ – – sterke diss dein werk, das du in ihnen angefangen hast, mehre ihnen dein heiligen Geist, – –” (Chemnitz). Ibid. Vrt. Rietschel/Graff 1952, 645.

4 Vahvistaminen konfirmaatiossa pietismistä ja valistuksesta 1900-luvulle asti

4.1 Grossgebauerin ja Spenerin konfirmaatioteologia

Pietismi ja valistus toivat uudenlaisen painotuksen konfirmaatioon. Tutustumme niihin tässä pääluvussa. Nämä 1600- ja 1700-luvun aikana vaikuttaneet katsomukselliset painotukset heijastuivat konfirmaatokäsityksiin paikoin vielä 1900-luvulla.⁵¹⁰ Sen vuoksi tähän päälukuun liittyy myös konfirmaation historiallinen kehitys Suomessa Ruotsin vallan ajalta 1900-luvun alkupuolen konfirmaatiojärjestyksiin ja yksittäisiin konfirmaatiokäsityksiin asti.

Puhdasoppisuuden aikana konfirmaatio oli jakanut mielipiteitä. Eräät luterilaiset dogmaattikot hyväksyivät konfirmaation, mutta monet myös torjuivat sen. Kansanahon mukaan 1600- ja 1700-lukujen vaihe merkitsi konfirmaation ”renessanssia” ja yleistymistä kaikkialla. Pietismi tosin vaikutti siihen, mutta konfirmaatio ei ollut varsinaisesti pietismin tuote. Pietistit lainasivat 1500-luvun konfirmaatioita lähes sellaisinaan, mutta vaikuttivat ratkaisevasti niiden sisältöön. Pietistit korostivat opetuksen uudistamisen merkitystä ja sitä, että tunteen ja tahdon tulee saada opetuksessa enemmän sijaa. Pietisteille konfirmaatio ja erityisesti sitä edeltänyt opetus olivat herätyksen ja pietistisesti tulkitun kääntymyksen palveluksessa.⁵¹¹

Pietismin edelläkävijäksi kutsuttu Theophilus Grossgebauer (1627–1661) teki eron kasteen ja kääntymyksen välillä. Jälkimmäinen oli hänelle ”sydämen lävistys” (Durchstechung des Herzes). Hänen mukaansa kääntymys ”uudestisyntymisessä” toteutui Jumalan sanan saarnaan uskottaessa, ja se oli kasteesta riippumaton tapahtuma. Hän kutsui kastetta uudestisyntymisen ”sinetiksi” (Versiegelung), jonka ”uskovat ovat vastaanottaneet heidän hyväkseen luetun vanhurskauden vakuudeksi (zum Siegel)”. Graff/Rietschelin mukaan tämän käsityksen varsinaisen seuraus olisi ollut lapsikasteen kieltäminen, mutta Grossgebauer ei ollut käsittänyt sitä niin. Hengellisen viran oli huolehdittava siitä, että kastettujen lasten herätykseen on liitettävä opetus kasteesta (Erkenntnis) ja jokapäiväisestä parannuksesta. Nuorison opettamisella on taituteltava lapsena kastetut kääntymykseen, jotta he ”uudestisyntyisivät”. Sen palveluksessa Grossgebauerilla oli konfirmaatiotoimitus, joka merkitsi hänelle Chemnitzin konfirmaatiota. Grossgebauer toteaa seuraavasti:⁵¹²

⁵¹⁰ Martin H. Jung (2005, 10–11) arvioi pietismin aikakauden ulottuneen Saksassa sadan vuoden aikajänteelle, vuosiin 1675–1780. Pietismi ei Jungin (2005, 3–4) mukaan ollut teologinen suuntaus vaan hurskausliike. Pietismistä ks. Kakkuri 2014, 34–41. Suomeen pietismi rantautui varsinaisesti vasta 1700-luvulla ja vaikutti 1800- ja 1900-lukujen herätysliikkeissä. Ks. Kakkuri 2014, 42–44, 59–62, 70–73, 91, 101–103, 131–132, 188. Valistus oli moni-ilmeinen ja laaja länsimainen maailmankatsomuksellinen kulttuuriliike 1700-luvulla. Se korosti mm. järkeä ja edistystä. Ks. Männikkö 2002, 549–560; Kakkuri 2014, 30–33. Valistuksesta 1700-luvulla Suomen kirkossa ks. Laasonen 1991, 273–309.

⁵¹¹ Rietschel/Graff 1952, 641, 650; Kansanaho 1956, 61–63; Hauschildt 1959, 43–44; Kansanaho 1962, 83.

⁵¹² Rietschel/Graff 1952, 650–651; Kansanaho 1956, 63–64.

Kastetut lapset johdatetaan seuraavaksi Jumalan armosta uudestaan ”kasteveden luo” (zum Taufbade), jotta he muistaisivat kasteenliittonsa havainnollisesti (mit sonderlichem Aufmerksam) ja että suuren hartauden vallitessa heidän sydämensä tulisivat suostutelluiksi. Vanhemmat itsekkin tulevat liikutetuiksi sellaisesta pyhästä toimituksesta ja sitäkin arvollisemmiksi vaeltamaan kasteensa liitossa. Ymmärtäväiset kyllä tietävät, kuinka voimakkaasti tuollainen pyhä seremonia liikuttaa sydämiä (zu Herzen gehen). (Grossgebauer.)⁵¹³

Frankfurtissa Spenerin sanotaan tutustuneen konfirmaatioon erään Hessenissä aiemmin työskennelleen pastorin välityksellä, mutta enimmäkseen vaikutteensa konfirmaatiosta hän oli saanut Grossgebauerin ajattelusta sekä Chemnitzin konfirmaatiosta. Lisäksi Kansanahon mukaan Spener oli eräässä kirjeessään esimerkinluonteisesti viitannut vuonna 1541 pidettyihin Regensburgin neuvotteluihin, Brandenburgin kirkkojärjestykseen (1540) sekä Hessenin kirkkojärjestykseen (1574?). Spener oli hylännyt ”kalvinilaisena hypoteesina” ajatuksen siitä, että kaste olisi ”vaikutusvoimainen (kräftigste) uudestisyntymisen väline tai että kaikki uudestisyntyvät kasteessa.” Spener oli Graff/Rietschelin mukaan painottanut, että joissakin luterilaisissa kirkoissa toimitettava Chemnitzin konfirmaatio ei ollut ”paavillinen” eikä se ollut peräisin ”paavillisesta voitelun sakramentista”. Spener arvioi, kuten Heubach osoittaa, että Chemnitz oli seurannut konfirmaatioonsa liittyvällä uudennlaisella nuorten opetuksella vanhakirkollista katekumenaattia.⁵¹⁴

Luterilainen konfirmaatio ei ole Spenerin mukaan sakramentti, mutta sitä on pidettävä ”hyödyllisenä ja rakentavana” seremoniana, jota käytetään ”kristillisessä vapaudessa”. Sellaisen seremonian oikeutus on Spenerin mukaan siinä, että lapsikasteessa kastettava ei voi lausua lupaus itse, vaan sen tekee hänen sijastaan joku toinen. Siksi on sopivaa sekä konfirmoitaville että kirkolle, että lupaus annetaan julkisesti. Graff/Rietschelin mukaan Spenerin konfirmaatiokäsitys ei ollut juuri poikennut luterilaista tulkintaa edustaneiden käsityksistä niinkään konfirmaation sisällön (Wesen) suhteen kuin sen suhteen, mitä tarkoitusta varten konfirmaatio oli asetettu. Luterilaisen tulkinnan edustajille konfirmaation tavoite oli katekismusopetuksen avulla selvittää riittävät kristinopintiedot ja sen seurauksena myöntää oikeus osallistua seurakunnan [yhteiseen] ehtoollisenviettoon.⁵¹⁵

⁵¹³ Graff/Rietschel (1952, 650–651) on julkaissut Grossgebauerin sitaatin. Sitaatin suomennos on tekijän. Grossgebauerin kuvaus konfirmaatiosta muistuttaa Erasmus Rotterdamilaisen (1466–1536) kuvausta kastelupausten uudistamiseremoniasta, jonka tämä julkaisi Matteuksen evankeliumiparafraasinsa (1522) lukijalle osoittamissaan johdantosanoissa (Paraphrases 1, XXVII–XXIX). Ks. Paraphrases 1, XXVII:32–XXVIII:18.

⁵¹⁴ Heubach 1963, 41; Caspari 1890, 84, 88–89; Rietschel/Graff 1952, 651; Kansanaho 1956, 64–66. Kansanaho ei mainitse Hessenin kirkkojärjestyksen julkaisuvuotta. Vrt. Kansanaho 1956, 65. W. Diehlin (1897, 90–95) mukaan Spener olisi saanut vaikutteita nimenomaan vuoden 1574 Hessenin agendan konfirmaatiosta. Kyseisestä Hessenin konfirmaatiosta ks. Sehling VIII/1, 430–435. Diehl vertailee julkaisunsa liitteessä Hessenin agendoja 1566 ja 1574. Ks. Diehl 1897, 130–134. Alfred Niebergallin (1957, 89–91) mukaan Hessenin konfirmaatiot 1574 ja 1657 perustuvat olennaisilta osiltaan vuoden 1566 konfirmaatiojärjestykseen. Bachmannin (1852, 84–85, 89) mukaan Hessenin kaava 1566 perustuu puolestaan vuonna 1539 julkaistuun Hessenin konfirmaatioon. Näin siis Spenerin konfirmaatiokäsityksessä on välillisiä vaikutteita Bucerin konfirmaatiosta. Casparin (1890, 88) mukaan Spenerin painotus uskovien yhteisöstä ja ehtoolliselle valmistamisen käytännöstä lähenee Bucerin ajattelua.

⁵¹⁵ Rietschel/Graff 1952, 651–652.

Spenerin ajattelussa vallitseva käsitys konfirmaation objektiivisesta luonteesta oli saanut väistyä ja koko toimituksen tavoitteena oli vaikuttaa konfirmoitavien sydämiin niin, että se palvelisi heidän kääntymyksensä osoittamista. Konfirmaatio itsessään ei ollut tärkeintä vaan konfirmoitavien eli ”sakramenttikandidaatien” pastoraalinen ohjaaminen (Behandlung). Spenerille tärkeintä siinä oli tunnelma, nimittäin se, että se ”viedään päästä sydämeen”, sen valvominen, että ehtoolliselle ei lasketa arvottomia sekä siitä huolehtiminen, että ensiehtoolliselle valmistaudutaan perusteellisesti (ernstlich) ja kiireettömästi.⁵¹⁶

Tämän opetuksen on kestettävä niin kauan, kunnes varmistutaan siitä, että se tuo vilpittömän sydämen katumuksen ja pelon Jumalan tuomioistuimen edessä – – Siksi on hyvä, että nuorille suodaan hetki, jonka aikana Pyhä Henki vaikuttaa heissä ja herättää heissä paljon sydämellistä Jumalan armon kaipuuta, jota [armon] heidän hyödykseen sen jälkeen julistetaan. (Spener.)⁵¹⁷

Erityisen tärkeänä Spener piti sitä, että lapset oppivat rukoilemaan itsenäisesti ja omin sanoin (aus eigenen Herzen). Graff/Rietschelin mukaan hän toivoi sen vuoksi, että konfirmoitavien määrä olisi mahdollisimman pieni, kaksi tai kolme henkilöä. Impositiota Spener piti ”pelkkänä seremoniana, johon ei itsessään liity mitään voimaa.” Spener tunsikin Graff/Rietschelin mukaan imposition monenlaisen käytön, muun muassa absoluutiosta. Hän oli katsonut, että ”tällä aktilla ei ole muuta tarkoitusta kuin se, että rukous sekä siunaus, joka luetaan konfirmoitavien ylitse, niin sanotusti vahvistaa (appliciret) heitä, ja on tarkoitettu heidän hyväkseen.” Ennen muuta konfirmaation tuli ”tehdä voimakas vaikutus sieluihin Jumalan armon avulla”. Kansanahon mukaan Spener oli tulkinnut konfirmaatorukouksen ja kätten päälle panemisen ”nuorten tunnustuksen vahvistamiseksi”.⁵¹⁸

Konfirmaatioitoimituksen pääpaino ei kuitenkaan Spenerille ollut niinkään uskontunnustuksessa itsessään vaan lupauksessa. Graff/Rietschel katsoo, että konfirmaation tunnustus ja lupaus liittyvät Spenerin ajattelussa kasteeseen samaan tapaan kuin Chemnitzillä. Siinä oli kyse konfirmoitavien kasteessa kummien heidän puolestaan lausumasta tunnustuksesta ja lupauksesta sekä konfirmoitavien kasteen muistamisesta. Tunnustus ja lupaus eivät kuitenkaan vain viitanneet kasteen muistamiseen, vaan ne olivat kastettujen puolesta lausutun henkilökohtaista toistamista ja niiden tosiasiallista ”uudistamista”, vaikkei Spener käyttänyt viimeksi mainitusta tätä ilmaisua.⁵¹⁹

⁵¹⁶ Heubach 1963, 41; Caspari 1890, 85–86; Rietschel/Graff 1952, 652; Kansanaho 1956, 64–66; Hauschildt 1959, 44–45; Kansanaho 1962, 85; Repp 1964, 68–70; Kenntner 1980, 52–53.

⁵¹⁷ Rietschel/Graff 1952, 652. Sitaatin suomennos on tekijän.

⁵¹⁸ Rietschel/Graff 1952, 652–653; Kansanaho 1956, 64–65. Kansanahon (1956, 64–65) mukaan Spenerin tulkinta nuorten tunnustuksen vahvistamisesta liittyy nimenomaan tämän käsitykseen Hessenin konfirmaatiotraditioon perustuvasta Frankfurtin konfirmaatiosta. Bachmann (1852, 141) toteaa Spenerin kirjoittaneen 30.7.1692 päivätyssä kirjeessään Apenradin kirkkoherralle ja lääninrovastille, Trogillus Arnkielille (1638–1712) konfirmaatorukouksesta näin: ” – – dazu auch die Fürbitte der gesammten Gemeine zu ihrer Bekräftigung zu erlangen, so von keinem wenigen Nutzen ist” (Spener). Bachmann (1852, 140–144) on julkaissut kyseisen Spenerin kirjeen.

⁵¹⁹ Rietschel/Graff 1952, 652–653.

Niillä oli kuitenkin Graff/Rietschelin mukaan erityisen tärkeä merkitys Spenerille. Tämä oli näet painottanut ajatusta kasteesta liittona, joka on täysin pätevä vasta, kun se käsitetään molemminpuolisena suhteena, johon konfirmoitavan omakohtainen ”lupaus” konfirmaatiossa tuo uudenlaisen, täysin erityisen ja perustavan merkityksen. Tutkija arvioi, että pietismin käsite ”kasteen liiton uudistus” vastaa läpikotaisin Spenerin ajattelua, jossa juuri tämä momentti oli ollut olennainen osa konfirmaatiota.⁵²⁰

Heubachin mukaan Spener odotti konfirmaation merkitsevän paljon ”todelliselle” kirkolle, uskovien yhteisölle. Spener oli käsittänyt konfirmaation merkityksen niin, että intensiivinen opetus saattoi rohkaista nuoren tekemään tietyn ratkaisun ja antamaan konfirmaatioon sisältyvät lupaukset. Tämä opetus ei ollut niinkään ”objektiivista” kristinopin opetusta, vaan ennemminkin ”subjektiivista” sitouttamista uskoon ja johtamista hurskaaseen elämään. Spener oli odottanut, että kristitty, joka oli herännyt ja uudestisyntynyt, antautuisi henkilökohtaisesti Kristukselle. Tämä motiivi sai keskeisen sijan monissa pietismin konfirmaatioissa. Tärkeintä oli konfirmoitavan ratkaisu ja ”uudistuksen toimi” konfirmaatiossa. Molemmat tapahtuivat samaan aikaan.⁵²¹

Pietistit olivat korostaneet, että konfirmaation tuli olla juhlallinen toimitus ja julkinen kasteen liiton uudistaminen. Nuori kristitty oli luvannut pitää tämän liiton myös jatkossa. Koko paino oli ollut juhlallisessa lupauksessa. Pietistiseen konfirmaatiokäsitykseen oli liittynyt ajatus siitä, että kasteenliitto on täydellinen vasta sitten, kun nuori oli täydentänyt sen subjektiivisella kääntymyksen ja uudistuksen toimituksella. Tämän jälkeen hän oli kelpoinen osallistumaan ehtoolliselle. Konfirmaatiosta oli tullut pietisteille päämäärä. Kun ensiehtoolliselle aikovan nuoren oli määrä tunnustaa kääntymyksensä ennen ehtoollisella käyntiä, oli opetus ja konfirmaatioimitus Heubachin mukaan vääristynyt erityiseksi konfirmoitavan kokemukseksi.⁵²²

Pietistisessä konfirmaatiossa kasteen vahvistuksen toimitti siis konfirmoitava nuori itse. Uudistaessaan konfirmaatiossa kummien hänen puolestaan kasteessa lausuman lupauksen, nuori itse asiassa vahvisti sen omalta osaltaan. Sen lisäksi nuoren katsottiin vahvistavan konfirmaatiossa pietistisesti tulkitun kääntymyksensä. Tähän astisesta tutkimushistoriasta poiketen arvioin, että tunnustautumisen ohessa konfirmaatiosiunauksella ja/tai rukouksella konfirmoitavien puolesta on pietisteille ollut oletettua keskeisempi merkitys. Perustelen tätä sillä, että Spenerille konfirmaatorukous oli epäilemättä vahvistamista ainakin ekklesiologisessa merkityksessä.⁵²³ Lisäksi olen havainnut, että eräissä pietistisesti värittyneissä konfirmaatiojärjestyksissä konfirmaatiosiunauksella on samantapainen vahvistava merkitys kuin toimituksen katekeettisilla elementeillä.⁵²⁴

⁵²⁰ Rietschel/Graff 1952, 652–653.

⁵²¹ Heubach 1963, 41.

⁵²² Heubach 1963, 41–42. Muita merkittäviä pietistejä tai käsityksiltään heitä lähellä olivat mm. Trogillus Arnkiel, Chr. M. Pfaff (1686–1760) ja Christian Gerber (1660–1731). Ks. Rietschel/Graff 1952, 653–654; Kansanaho 1956, 65–68; Hauschildt 1959, 45; Kansanaho 1962, 89–90; Repp 1964, 71–74.

⁵²³ Viitataan tässä jo aiemmin mainitsemaani Spenerin kirjeeseen, jossa hän toteaa konfirmaatiosiunauksen vahvistavan nuoria. Ks. Bachmann 1852, 141.

⁵²⁴ Ks. Bachmann 1852, 141, 143. Segebergin visitaatiojärjestyksessä (1685) Schleschwig-Holsteinissa todetaan: ” – – gefragt werden, ob Sie bey vor gesagtem ihrem Tauff verbündniß beständig, – –” sekä “ – – die Hand auf

4.2 Erlangenin koulukunnan uudistusohjelmassa konfirmaatiosta puuttuu suora yhteys vahvistamisen motiiviin

Valistusaatteet toivat konfirmaatioon eettisen korostuksen. Yksinkertainen tunnustautuminen muuttui juhlalliseksi lupaukseksi täyteen vastuuseen ja eettiseen elämään. Heubach katsoo, että konfirmaatiosta julistettiin nuoren kypsyyttä erityisen juhlavasti ja vakuuttavasti. Kuitenkin alkuperäinen hengellinen ulottuvuus oli kadonnut konfirmaatiosta lähes kokonaan ja sen sijaan konfirmaatiosta oli tehty etiikan väline. Pietismin ja valistuksen ansiona Heubach pitää sitä, että sekä kirkossa että rationalistisissa kansalaispiireissä konfirmaatiota pidettiin välttämättömänä (sine qua non) kaikille nuorille, jotka olivat päättämässä koulunsa ja joilla oli ”elämä edessä”.⁵²⁵

1800-luvulla erityisesti saksalaisessa keskustelussa kirkon oli koettu joutuneen kriisiin teollistumisen, kaupungistumisen sekä aatteellisen murroksen aiheuttamien yhteiskunnallisten ja sosiaalisten muutosten seurauksena. Kirkko ei voimistuvan kritiikin mukaan ollut pysynyt mukana kehityksessä. Sen aikaisen käsityksen kansankirkosta ei enää katsottu vastaavan ajan vaatimuksia. Kirkkoa pidettiin itseensä sulkeutuneena (partikularismi, separatismi) ja ajastaan jälkeen jääneenä. Konfirmaation tulkittiin osaltaan ilmentävän kirkon kriisiä. Sen katsottiin sisältävän velvoituksia ja oikeuksia, joihin useiden nuorten uskottiin suhtautuvan välinpitämättömästi.⁵²⁶

Erlangenin teologinen koulukunta, johon kuuluivat J. Chr. Konrad von Hofmann (1810–1877), J.W.Fr. Höfling (1802–1853), Theodosius Harnack (1817–1889) ja C.A. Gerhard von Zezschwitz (1825–1886) laativat konfirmaatiolle uudistusohjelman. He olivat tietoisia konfirmaation epäselvästä suhteesta kasteeseen ja ehtoolliseen, mutta varsinainen ongelma heidän mielestään oli konfirmaation tunnustusluonteessa. He ehdottivat ratkaisuksi sitä, että konfirmaatio erotetaan kasteesta ja ehtoollisesta, ja kasteopetus liitetään ehtoolliseen. Konfirmaatio oli tulkittava kasteen tavoin kirkon yhteyteen ottamisen toimitukseksi, initiaatioksi. He tulkitsivat konfirmaation initiaatioksi osallistuvaan seurakuntaan, ydinseurakuntaan, ”Kristuksen todistajien” joukkoon.⁵²⁷

dem Haupt geleet, Göttliche Gnaden denselben angewünscht werden: das[s] durch dieselbe Sie hinferner beständiglich – – verbleiben mögen.” (Segeberger Visitatoren.) Hansen 1911, 340–341. Johannes Schönfeld (1941, 90–91) esittelee erään Etelä-Saksan kirkkojärjestyksen esimerkkinä konfirmaatiosta, joka oli hänen mukaansa saanut vaikutteita pietismistä. Siinä siunaus on annettujen lupauksen vahvistamista (Bekräftigung). Siunausformelissa on ajatus vahvistamisesta: ”Der gnädige und barmherzige Gott schenke euch seinen Heiligen Geist, der euch in der Wahrheit erhalte, vor allem Bösen behüte und zu allem Guten Stärke. Amen.” (Schönfeld 1941, 91.)

⁵²⁵ Heubach 1963, 42; Repp 1964, 78; Lempiäinen 2004, 109–110.

⁵²⁶ Doerne 1936, 48–51, 62; Kansanaho 1956, 176–177, 205; Repp 1964, 84–89.

⁵²⁷ Doerne 1936, 48, 54–56, 58–61, 62–64, 69–70, 72–75; Kansanaho 1956, 176–177; Hauschildt 1959, 50–51, 54–56; Repp 1964, 89.

He näkivät sen myös eräänlaisena ”maallikko-ordinaationa”, toimituksena, jossa nuoret saavat vihkimyksen aktiiviseurakuntalaisiksi. Kaste tekee osalliseksi Kristuksesta ja tämän pelastusteoista eli siitä, mitä oli tapahtunut, mutta konfirmaatio suuntautuu tulevaisuuteen. Kaste luo kansankirkon, mutta konfirmaatio edistää seurakunnan elämää ja toimintaa. Konfirmaation uudistaminen oli siis merkinnyt heille välinettä seurakunnan ja kirkon uudistamiseksi.⁵²⁸

Konfirmaatiosta oli uudistusohjelman mukaisesti muokattava siunaustoimitus, joka olisi luonteeltaan rukousta. Sekä von Hofmann että von Zezschwitz olivat painottaneet imposition merkitystä konfirmaatiossa. Siihen liittyy lahja, jota heidän mukaansa ei kuitenkaan voida tulkita samassa merkityksessä kuin kasteessa. Martin Doerne tulkitsee von Zezschwitzin perustelleen kasteen ja konfirmaatioimposition välistä eroa ekklesiologisesti, kirkonjäsenyyden eri asteilla: se mikä kasteessa oli aluillaan (keimgemässig), tuli täydeksi (vollentfaltete) impositionissa. von Hofmann puolestaan oli Doernen mukaan painottanut, että kasteessa toteutuu rauha Jumalan kanssa, impositionissa otetaan vastaan osallisuus Jumalan seurakunnan työhön.⁵²⁹

Erlangenin teologit olivat painottaneet myös kasteopetuksen tehostamista. Sen tehtävänä oli korostaa konfirmaation tunnustautumiseen liittyvien subjektiivisten motiivien sijasta ehtoollisen objektiivisia näkökohtia. He korostivat konfirmaation vapaaehtoisuutta, mutta kasteopetuksen pakollisuutta. Karl Hauschildt katsoo, että Erlangenin teologit eivät olleet aivan yksimielisiä siitä, riittääkö ehtoolliskelpoisuuteen vain kaste tai siitä olivatko ydinseurakunta ja ehtoollisseurakunta yksi ja sama asia. Hänen mukaansa Erlangenin koulukunnan uudistusohjelmaan sisältynyt luterilaisen opin mukainen kirkollinen ajattelutapa oli joka tapauksessa vienyt silloiselta kirkon konfirmaatiokäytännöltä uskottavuuden.⁵³⁰ Erlangenin teologit edustivat uusluterilaisuutta sen laajassa merkityksessä. Sille oli ominaista pyrkimys muokata Lutherin oppeja omaan aikaansa sopiviksi.⁵³¹

⁵²⁸ Doerne 1936, 60–61, 70–71; Rietschel/Graff 1952, 657–659; Kansanaho 1956, 175–177; Hauschildt 1959, 56; Frör 1959b, 98; Kansanaho 1962, 93–94; Repp 1964, 84–85, 89–90.

⁵²⁹ Doerne 1936, 75–76; Rietschel/Graff 1952, 659–660; Repp 1964, 90–91. Höflingin impositiokäsityksestä. Ks.

Doerne 1936, 54–55. Graff/Rietschel siteeraa von Hofmannia: ”Die Taufe stellte in die Gemeinschaft der Heiligen, die Handauflegung in die Gemeinschaft der Zeugen Christi” (v. Hofmann). Rietschel/Graff 1952, 658. Vrt. Doerne 1936, 76. Reppin tulkinta von Zezschwitzin käsityksestä eroaa jossakin määrin Doernen esityksestä (H[and] a[uflegung] vs. first Communion) ks. Doerne 1936, 76. Vrt. Repp 1964, 91.

⁵³⁰ Doerne 1936, 54–55, 60–61; Hauschildt 1959, 55–56.

⁵³¹ Doerne 1936, 53–54, 72–73. Hauschildt 1959, 54–56. Kansanaho (1956, 176–179, 205) tekee eron Erlangenin koulukunnan ja uusluterilaisuuden välillä. Hän viitanee jälkimmäisellä käsitteen ahtaaseen merkitykseen.

He kuitenkin poikkeavat Lutherin ajattelulle ominaisista kaste- ja kirkkokäsityksistä. Kansanaho osoittaa, että valistuksesta virikkeitä saaneen niin sanotun luonnonoikeudellisen kirkkokäsityksen mukaan kaste oli ”juhlallinen vihkimys kristinuskoon” ja ”vastaanottaminen kristilliseen uskonyhteisöön” (J.L. Parisius) tai ”juhlallinen vastaanotto Jeesuksen seuraan” (H. Stephani). Konfirmaatiossa puolestaan nuoret uudistivat ja vahvistivat juhlallisesti kasteessa saamansa pyhän vihkimyksen (Parisius) tai Jeesuksen seuraan ottamisensa (Stephani). Lisäksi konfirmaatiota voitiin pitää ”vastaanottotilaisuutena kristilliseen kirkkoyhteisöön” (Eisenschmid).⁵³²

Luonnonoikeudellinen käsitys kirkosta on epäilemättä yhdistyskirkollinen erotuksena kansankirkollisesta kirkkokäsityksestä, jota Luther edustaa. Tämä yhdistyskirkollinen kirkkokäsitys heijastuu Erlangenin koulukunnan tulkinnasta, jossa he painottavat konfirmaatiota ydinseurakuntaan ja ”Kristuksen todistajien” joukkoon ottamisena. Se liittyy lisäksi ikivanhaan eiluterilaiseen kastekäsitykseen, jonka mukaan konfirmaatio täydentää kasteen. Erlangenin koulukunnan uudistusohjelmassa se ilmenee, kuten edellä totean, kirkonjäsenyyden eri asteilla: se mikä alkaa kasteessa, toteutuu täysin konfirmaatiossa (v. Zezschwitz, v. Hofmann). Erlangenin koulukunnan tulkinnassa konfirmaatio merkitsee siis kasteessa alkaneen päättymistä ja siten kasteen vahvistamista nimenomaan ekklesiologisessa merkityksessä.⁵³³

Myös valistuksen opillisesta ajattelusta irtisanoutunut, romantiikan suuntaa edustanut teologi, modernin käytännöllisen teologian perustajana pidetty Friedrich Schleiermacher (1768–1834) oli tulkinnut konfirmaation kasteen täydentämiseksi ja seurakuntaan ottamisen toimitukseksi.⁵³⁴ Koska aatteellis-teologinen ilmapiiri siis oli 1800-luvulla kaste- ja konfirmaatiokäsityksissä joistakin painotuseroista huolimatta varsin yhdenmukainen, niin ei ole mikään ihme, että Erlangenin koulukunnan oli lopulta äärimmäisen vaikea tavoittaa Lutherin käsityksiä, vaikka se niitä kohti oli pyrkinytkin.⁵³⁵

⁵³² Stephani 1805, 82–83; Caspari 1890, 106 nootti 6; Rietschel/Graff 1952, 654–655; Kansanaho 1959, 71–74. J[ohann] L[udolf] Parisius (1760–1829) oli saksalainen teologi ja pedagogi. Hän julkaisi v. 1810 vihkosen *Ueber die Konfirmation der Kinder [und den Konfirmanden-Unterricht, nebst einigen Konfirmationsreden]* von J.L. Parisius. Magdeburg (1810). H[einrich] Stephani (1761–1850) oli baijerilainen rationalismia edustanut teologi. Kansanaho tukeutuu hänen julkaisuunsa *Leitfaden zum Religionsunterricht [für Konfirmanden]*. Erlangen (1805). Ks. Caspari 1890, 106 nootti 6; Kansanaho 1956, 72 ja nootti 20. Kansanaho viittaa Gf. Bj. Eisenschmidin julkaisuun *Geschichte der vornehmsten Kirchengebräuche der Protestanten. Ein Beitrag zur Verbesserung der Liturgie.* Leipzig (1795). Ks.

Kansanaho 1956, 72 ja nootti 21. Parisiuksen ja Eisenschmidin julkaisuja en ole onnistunut löytämään, enkä liioin viimeksi mainitun syntymä- ja kuolinvuotta.

⁵³³ Doerne 1936, 58–59, 62–64, 72–76.

⁵³⁴ Schleiermacher I/13/2, § 138, 373:5–8, 376:29–38; Caspari 1890, 117–120; Thieme 1931, 26–27;

Rietschel/Graff 1952, 661–662; Kansanaho 1956, 175–176; Vischer 1958, 92. Reppin (1964, 77) mukaan Schleiermacher oli hyökännyt kastetta vastaan ja pitänyt konfirmaatiota kasteen toisena puoliskona, tosin kastetakin tärkeämpänä puoliskona.

⁵³⁵ Doerne 1936, 72–79; Kansanaho 1956, 176.

Erlangenin koulukunnan uudistuspyrkimyksistä huokuu Hauschildtin mukaan uudenlainen, moniulotteinen ja syvälle luotaava konfirmaatioteologia, jonka vaikutukset olivat kauaskantoiset. Heidän esityksensä saivat tosin osakseen arvostelua, mutta ne myös motivoivat lukuihin uudistusesityksiin.⁵³⁶ Tästä alaluvusta on pääteltävissä, että Erlangenin koulukunnan uudistusohjelmista puuttuu selvästi suora yhteys konfirmaation ja vahvistamisen väliltä.

4.3 Saksan kirkon sisälähetysjärjestön uudistusohjelmassa konfirmaatiosta puuttuu myös vahvistamisen motiivi

Näkyvimpiä myönteisten uudistusesitysten tekijöistä olivat *Saksan evankelisen kirkon sisälähetysjärjestön*, *Innere Missionin*, edustajat, J.H. Wichern (1808–1881), Friedrich Mahling (1865–1933) ja Adolf Stöcker (1835–1909). He olivat rakentaneet selvästi Erlangenin uudistusohjelman varaan, mutta myös poikenneet siitä joiltakin osin.⁵³⁷

Wichern, joka oli kehittänyt konfirmaatiota kolmen vuosikymmenen aikana, esitteli reformiohjelmansa vuonna 1869 Stuttgartissa. Hän käsitteli siinä erityisesti kirkon ja kirkkokäsitteiden uudistamistarvetta, mihin hän oli liittynyt vaatimuksen totuudellisuudesta. Konfirmaatioreforminsa kritiikin hän kohdisti konfirmaatiokäytäntöön, joka oli hänen mukaansa konfirmaatiokäsitteistä merkittävämpi ongelma. Valtaosa ihmisistä ei näet ollut tulkinnut konfirmaation velvoittavan heitä olemaan ehtoollisseurakunnan uskollisia jäseniä, vaan he olivat käsittäneet sen kirkollisen kasvatuksen päätökseksi ja pääsyksi ”vapauteen”. (Vischer).⁵³⁸

Wichern oli katsonut, että kirkon konfirmaatiokäsitteet ei ollut vastannut nuorten ajattelutapaa. Tätä epäkohtaa ei ollut mahdollista korjata esimerkiksi nostamalla konfirmaatioikä. Konfirmaatio olisi hänen mukaansa muokattava siunaustoimitukseksi. Opetus tulisi nähdä päätöksinä kodin ja koulun kasvatukselle sekä kirkolliselle kasvatukselle, jonka tavoitteena on valmistaa nuoria heidän tulevaan kutsumukseensa yhteiskunnan kansalaisina. Opetuksen sisältöön ei tarvita muutoksia, mutta sen pastoraalista luonnetta voitaisiin vahvistaa. Opetuksen päätteeksi olisi toteutettava julkinen katekismuskysely jumalanpalvelusta viettävän seurakunnan läsnä ollessa. Se päättyisi kehoitukseen, rukoukseen, esirukoukseen ja ennen muuta siunaukseen, johon tosin ei liittynyt imposition elementtiä. Juuri rukoukseen ja siunaukseen tulisi Wichernin mukaan liittyä uudenlainen motiivi kansalaiskelpoisuudesta (bürgerliche Berufstellung). (Hauschildt).⁵³⁹

Tästä erillään olisi kuitenkin järjestettävä myöhemmin toimitus, joka on merkitykseltään suurempi ja juhlavampi lupauksen tekijöille ja seurakunnalle. Se käsittäisi uskontunnustuksen, kuuliaisuuden lupauksen sekä ehtoolliselle laskemisen elementit. Konfirmoitavien siunaaminen olisi opetuksen saaneille pakollinen, mutta ehtoolliselle laskemisen toimituksen tulisi olla vapaaehtoinen. Jälkimmäisen tavoitteena oli ehtoollisseurakunnan muodostaminen

⁵³⁶ Kansanaho 1956, 178; Hauschildt 1959, 56; Repp 1964, 92.

⁵³⁷ Doerne 1936, 79–82; Rietschel/Graff 1952, 661 ja nootti 9; Kansanaho 1956, 178, 205–206; Hauschildt 1959, 56–59; Repp 1964, 91–92; Lempiäinen 2004, 111.

⁵³⁸ Doerne 1936, 82–83, 83 nootti 1; Rietschel/Graff 1952, 661–662; Kansanaho 1956, 205–206; Vischer 1958, 98–99; Hauschildt 1959, 56–57, Repp 1964, 91–92; Lempiäinen 2004, 111–112.

⁵³⁹ Vischer 1958, 98–100; Hauschildt 1959, 51, 57; Kenntner 1980, 76–77.

seurakuntaelämän elimelliseksi osaksi. Sen hyötynä olisi oikea näkemys kasteesta, ehtoollisesta, seurakunnasta ja julistuksesta.⁵⁴⁰ Wichern ei käsityksessään korosta konfirmaatiota vahvistamisena.

Wichernin reformiesitys ei saanut mainittavaa kannatusta ennen kuin *Innere Missionin* edustajat Mahling ja Stöcker tekivät sitä tunnetuksi noin 30 vuotta myöhemmin. Mahling koki, että vaikka kirkko oli valitettavasti epäonnistunut ottamaan vastaan Wichernin vetoomuksen, se ei kuitenkaan hänen mielestään ollut merkinnyt sitä, että konfirmaatio olisi jäänyt muuttumattomaksi. Mahling täydensi Wichernin ajattelua vaatimalla perusteellista nuorison kasvatustyön kehittämistä ja syventämistä. Nuorison opettamista ei pitäisi lopettaa koulun päättymisikään, vaan olisi löydettävä keinot jatkaa katekismusopetusta myös nuorten ratkaisevina kasvun vuosina. Stöcker puolestaan kantoi huolta kirkon suuresta epäuskoisesta ja ”epäkirkollisesta” jäsenistöstä. Juuri tämän huolen Erlangenin teologit olivat hänen mukaansa jo aikoinaan todenneet.⁵⁴¹

Stöcker perusti uudistusohjelmansa kirkkopoliittisiin motiiveihin eikä niinkään sisäläheytkselliseen motiiviin, kuten Wichern aikoinaan. Wichernistä poiketen hän korosti konfirmaation kirkko-oikeudellista luonnetta. Hänelle oli ominaista painottaa ”kristillisen persoonallisuuden” merkitystä, samoin nuorisopsykologian perusteita. Hän halusi puolustaa myös sakramentteja, ja tavoitteli totuudellisuutta kirkollisissa toimituksissa. Stöcker irrotti ehtoolliskelpoisuuden konfirmaatiosta ja esitti katekeettista ehtoolliselle laskemisen toimitusta katekismusopetuksen päätteeksi. Ehtoolliselle päästämiseen olisi liitettävä yksityisluonteinen ilmoittautuminen sekä uskontunnustus ja lupaukset, jotka merkitsevät toimivaan seurakuntaan ottamista.⁵⁴²

Stöcker siis jakoi Wichernin tapaan konfirmaation kahteen osaan, yhtäältä toimitukseen, jota hän kutsui konfirmaatioksi ja toisaalta konfirmaatiosta erilliseen ehtoolliselle laskemisen toimitukseen. Jälkimmäinen oli tarkoitettu vain niille, jotka tahtoivat osallistua aktiivisesti seurakunnan toimintaan. Doernen mukaan Stöckerin näkemys heijasteli eräiden Erlangenin teologien käsityksiä, ja korosti näin kirkkoa sanan ja sakramenttien yhteisönä. Stöcker nimesi konfirmaation kirkollis-pedagogiseksi toimitukseksi. Suurimpana huolena hänellä oli se, että kirkolla ei ollut konfirmaation jälkeen käyttöä kasvatustyössä niille nuorille, jotka olisivat olleet valmiita osallistumaan kirkon toimintaan. Konfirmaatio sopi Stöckerin mukaan työkaluksi kirkolle vain, jos se auttoi nuoria pysymään seurakuntayhteydessä.⁵⁴³ Sen aikainen konfirmaatio ei hänen mukaansa ollut kyennyt siihen.⁵⁴⁴

⁵⁴⁰ Doerne 1936, 82–84; Rietschel/Graff 1952, 661–662 ja 661 nootti 9; Kansanaho 1956, 205–206; Vischer 1958, 99–100; Hauschildt 1959, 56–57, Repp 1964, 91–92; Lempiäinen 2004, 111–112.

⁵⁴¹ Doerne 1936, 84; Kansanaho 1956, 206–207; Hauschildt 1959, 56–57.

⁵⁴² Doerne 1936, 85–86; Kansanaho 1956, 207; Hauschildt 1959, 57.

⁵⁴³ Doerne 1936, 85–87; Kansanaho 1956, 207; Hauschildt 1959, 52.

⁵⁴⁴ Doerne 1936, 85–87; Kansanaho 1956, 207; Hauschildt 1959, 52.

Kuten Wichernillä, myös Mahlingin ja Stöckerin esityksistä puuttuu konfirmaation korostaminen vahvistamisena. Stöckerin reformiesitys pakotti Doernen mukaan Saksan protestanttisten kirkkojen edustajat pohtimaan konfirmaatiokysymystä uudelta pohjalta. Stöckerin teesit saivat aikaan laajan vastineen, joka ilmestyi kolmena aikakauslehden kaksoisnumerona. Tuon reilun 100:n kirjoittajan vastineen kokosi ja julkaisi *Vapaa kirkollis-sosiaalinen konferenssi* vuosina 1900–1902. Kysymykset vapaaehtoisuudesta ja pakollisuudesta, ehtoolliselle laskeamisen iästä sekä konfirmaation totuudellisuudesta puhuttivat. Hauschildtin mukaan yksimielisyyttä ei kyetty saavuttamaan, koska tendenssit, argumentit ja motiivit olivat liian kaukana toisistaan.⁵⁴⁵

Wichernin konfirmaation puolustajat kamppailivat reformiesitystensä puolesta ensimmäiseen maailmansotaan asti. Heidän lisäksi konfirmaatioreformeja esittivät monet muut kirkolliset ryhmät. Lisäksi reformiesityksiä kritisoitiin. Pastoraaliset, pedagogiset, eettiset, psykologiset ja teologiset toiveet olivat Hauschildtin mukaan keskustelussa monin tavoin ristiriidassa keskenään. Huoli vapaudesta ja totuudellisuudesta, joka oli liittynyt yksittäisiin reformeihin, nousi uudestaan keskusteluun kirkollisen konfirmaation luonteesta.⁵⁴⁶

Aikansa psykologisen tiedon avulla pyrittiin selvittämään nuorison uskonnollisen kypsyyden edellytyksiä. Pelko konfirmaatioon liittyvistä liiallisista vaatimuksista sai aikaan pyrkimyksen purkaa konfirmaation perinnäisiä elementtejä. Näistä lupaukset ja uskontunnustus nousivat keskustelussa polttavaksi kysymykseksi. *Innere Missionin* ansioksi Hauschildt lukee sen, että se paljasti konfirmaation ongelmallisuuden asiallisesti ja vailla kuvitelmiä, ja kokosi monet huolestuneet äänet yhteen.⁵⁴⁷

1800-luvulta 1900-luvulle asti konfirmaatiokäsitykset olivat siis varsin hajanaisia. Yhteistä aikakauden uudistuspyrkimyksille oli huoli konfirmaation tunnustusluonteesta sekä pyrkimys erottaa konfirmaatio ehtoollisadmissiosta. Valistuksesta vaikutteita saaneissa tulkinnoissa konfirmaatiota ei nähty vahvistamisena vaan kasteen täydennyksenä. Vahvistamisen ajatus ei niistä kuitenkaan puutu tyystin, sillä konfirmaatiossa nuorista tulee täysivaltaisia seurakunnan jäseniä, jolloin se vahvisti heitä yhteiskuntakelpoisiksi kansalaisiksi.

Vahvistajina voidaan arvioida olleen yhtäältä konfirmoitavat nuoret itse, jotka vahvistivat juhlallisesti kastelupauksensa ekklesiologisessa ja julkisoikeudellisessa merkityksessä sekä toisaalta kirkko, joka vahvisti nuorten jäsenyyden seurakuntaan konfirmaatiota toimittavan papin välityksellä.⁵⁴⁸

Seuraavassa luvussa siirrytään tarkastelemaan konfirmaatiokehityksen alkuvaiheita Ruotsissa ja Suomessa. Luku kuuluu tässä tutkimuksessa samaan kokonaisuuteen kuin pietismi ja valistus siitä syystä, että pietismin ja valistuksen vaikutteet ulottuivat Ruotsiin ja Suomeen muun muassa konfirmaatiokysymyksessä.⁵⁴⁹

⁵⁴⁵ Doerne 1936, 85–101; Doerne 1936, 87 ja nootti 1; Hauschildt 1959, 57.

⁵⁴⁶ Hauschildt 1959, 57.

⁵⁴⁷ Hauschildt 1959, 57–58.

⁵⁴⁸ Rendtorff 1928, 33–34; Kansanaho 1956, 71–72, 75, 206–208; Rendtorff 1982, 87; Seppälä 1987, 13–14; Rössler 1993, 252–253; Repo 2002, 44–45. Vrt. Repo 2002, 47.

⁵⁴⁹ Esim. Rodhe 1923, 288–289; Brodhe 1977, 53–54, 155–157; Martling 1992, 79, 301–302.

4.4 Konfirmaatio kristinopin kuulusteluna ja ripille laskemisena Ruotsissa ja Suomessa 1600-luvulta lähtien

Konfirmaatio yleistyi Ruotsissa verrattain myöhään, vasta 1700-luvun loppupuoliskolla, jolloin julkisiin kristinopin kuulusteluihin lisättiin seremoniallisia piirteitä. Suomessa kehitys oli tässä suhteessa emämaata hitaampaa, sillä Suomessa vierastettiin seremoniallisia lisäyksiä ja toisaalta täällä pidettiin kiinni kristinopin kuulustelun ja ripin kiinteästä yhteydestä. Ruotsissa tuo yhteys kehittyi väljemmäksi, sillä konfirmaation ja ensiehtoollisen aikaväli oli Suomen käytäntöä pidempi.⁵⁵⁰

Yhteinen eli yleinen rippi sai jalansijaa 1600-luvun alkupuolelta lähtien sekä Ruotsissa että Suomessa. Samalla se heikensi yksityis- eli yksilöriippiä. Vuosisadan puoliväliin mennessä yksilöriippiä käytettiin vain poikkeustapauksissa. Vuoden 1686 kirkkolaissa ehtoolliselle valmistavan ripin otsikkona oli *Om allmänt Skriftermål* ja lain suomennoksessa (1688) sen vastineena *Yhteisest Ripistä*. Kyseisessä laissa on kuitenkin, kuten Lempiäinen toteaa, maininta siitä, että tällaisen ripin voi tehdä joko suurempi joukko yhtä aikaa tai myös yksittäinen ihminen yksin. Yksilöriippiä ei siis selvästikään suljettu kokonaan pois, joskin sen käyttö ehtoolliselle valmistamisessa lienee ollut 1600-luvun jälkipuoliskolla poikkeus säännöstä. Yleisen ripin yleistyessä ehtoollisriippinä, katekismuskuulustelut eriytyivät ripistä. Niitä pidettiin jumalanpalvelusten ja erillisten katekismussaarnojen yhteydessä. Aluksi ensi kertaa ehtoolliselle valmistettavat osallistuiivat rippikuulusteluihin muiden seurakuntalaisten kanssa kirkossa ja myöhemmin omana ryhmänään joko kirkossa tai pappilassa.⁵⁵¹

1700-luvulla katekismuskuulustelut muuttuivat vähitellen julkisiksi. Myöhemmin niihin lisättiin seremoniallisia piirteitä. Sitä mukaa kun julkiset kuulustelut muuttuivat konfirmaatioiksi, ne pyrittiin toimittamaan ripin ja ehtoollisjumalanpalveluksen yhteydessä. Tämä tosin oli yleistä vain Suomessa, sillä Ruotsissa konfirmaatiot toimitettiin yleensä erillään ripistä ja admissiosta. Konfirmaation varsinainen läpimurto toteutui varsin pitkän kehityksen seurauksena, sillä vaikka se käynnistyi 1700-luvun alkupuoliskolla, laajempaa kannatusta se sai vasta vuosisadan lopulla, kun julkisiin katekismuskuulusteluihin liitettiin kasteen muistamisen aspekti ja liturgisia elementtejä.⁵⁵²

⁵⁵⁰ Staaff 1871, 72–74; Rodhe 1923, 289–290; Lindhardt 1936, 35–41; Kansanaho 1956, 104–110, 118, 121–122, 124; Brohed 1977, 9, 12, 28, 30–31, 33–35, 37–38, 66, 156–158; Martling 1992, 79–80, 301–302; Lempiäinen 2004, 121–122. Kansanahon (1956, 117) mukaan Ruotsissa termi ”rippikoulu” ei ole ”milloinkaan yleistynyt”. Ibid. Tämä voi johtua siitä, että 1700- ja 1800-luvuilla Ruotsissa julkiset kuulustelut toimitettiin useita päiviä ennen rippiä ja ensiehtoollista, kun taas Suomessa ne toimitettiin kiinteämmin ripin ja ehtoollisen yhteydessä. Ks. Rosenqvist 1935, 282, 292–295, 295–296 nootti 1; Kansanaho 1956, 134, 151, 164–165, 171; Brohed 1977, 71, 85–86, 117–118, 164–165, 175.

⁵⁵¹ KL 1686, 25–26; Kircko-Laki Ja Ordningi (KLO) 1688, 12–13; Holmström 1891, 151–152; Kansanaho 1956, 118–125; Lempiäinen 1963, 108–110, 112–121, 123–124, 142, 147, 157, 244–248, 259–260, 264–265, 293–297, 406–408; Laasonen 1991, 76; Kettunen 1998, 39; Lempiäinen 2004, 271.

⁵⁵² Kansanaho 1956, 121–122, 124–134, 137, 151, 164–165, 171; Brohed 1977, 71, 85–86, 117–118, 143, 150, 164–165, 175.

1600-luvulla Ruotsissa eräillä piispoilla oli esiintynyt harrastuneisuutta konfirmaatiota kohtaan, mutta he eivät olleet saaneet sille laajempaa kannatusta. Seuraavalla vuosisadalla Ruotsissa virisi kiinnostus Tanska-Norjan vuonna 1736 virallistamaa konfirmaatiota kohtaan. Nyköpingin kirkkoherra, sittemmin Strängnäsän hiippakunnan piispa, Jacob Serenius (1700–1776) hahmotteli jo samana vuonna konfirmaation etupäässä Tanskasta saamiensa vaikutteiden pohjalta. Siinä opetusta (*ordentlig förberedelse*) ja kuulustelua seurasi seremoniallinen toimitus kirkossa, jossa nuoret osallistuivat ensimmäistä kertaa omana ryhmänään ehtoolliselle papin saarnatuolista pitämän puheen ja seurakunnan esirukouksen jälkeen. Piispuutensa alkuvuosina 1763–1764 Sereniuksen painetut ohjeet konfirmaatiosta levisivät koko hiippakunnan alueelle. Konfirmaatio oli merkinnyt hänelle pietismin konfirmaatiokäsityksen tapaan kasteen liiton uudistamista.⁵⁵³

Vuonna 1740 Lundin piispaksi nimitetty Henric Benzelius (1689–1758) oli puolustanut väitöskirjaansa, jonka aiheena oli lähinnä roomalaiskatolinen konfirmaatio. Siinä hän valaisee konfirmaation kehitystä myös Saksan evankelisissa kirkoissa sekä Tanskassa ja viittaa joihinkin kirkkojärjestyksiin, samoin erityisesti Chemnitziin. Benzelius toimi samalla vuosikymmenellä konfirmaation edistämiseksi hiippakunnassaan. Hänelle konfirmaatio oli ennen muuta nuorten juhlallinen ehtoolliselle päästämisen toimitus.⁵⁵⁴

Konfirmaation innokkaita puolestapuhujia olivat esimerkiksi Håtunan kirkkoherra Adolf Grundel (1703–1755) Upsalan arkkihiippakunnasta sekä Borgebyn ja Löddeköpingen kirkkoherra ynnä Tornan rovastikunnan lääninrovasti Severin Schlüter (1716–1797) Lundin hiippakunnasta. Ensin mainitun ansiosta konfirmaatio oli itsenäisenä temana ensimmäisen kerran keskustelunaiheena valtiopäivillä vuonna 1751. Jälkimmäinen otti konfirmaation puheeksi aloitteissaan useissa yhteyksissä 1760-luvulla sekä valtiopäivillä etenkin 1770-luvun alussa.⁵⁵⁵

Konfirmaatio oli siis keskusteluttanut pappissäätyä ensimmäisen kerran itsenäisenä temana valtiopäivillä vuonna 1751. Seuraavan kerran se oli esillä noin 10 vuotta myöhemmin. (Kansanaho.) Kuitenkin vasta vuonna 1769 pappissääty päätti esitellä asian kuninkaalle. Hiippakuntia edustaneiden konsistorien edellisenä vuonna lähetetyt esitykset kuninkaalle olivat huomattavan varovaisia, sillä ainakaan Upsalan ja Lundin konsistorien esityksissä ei mainita konfirmaatio-sanaa lainkaan, vaan niissä viitataan ensiehtoolliselle aikovien julkiseen kuulusteluun. Pappissääty lähetti tohtori, sittemmin Lundin piispa, O. Celsiuksen (1716–1794) toimittaman ja konsistorien esityksiin perustuvan mietintönsä konfirmaatiosta

⁵⁵³ Rodhe 1923, 290; Kansanaho 1956, 108–109; Martling 1992, 79–80, 300–303; Lempiäinen 2004, 121.

⁵⁵⁴ Baelter 1838, 415 nootti 6; Staaff 1871, 66–67, 72–74; Ekdahl 1889, 111–114; Rodhe 1923, 289–290; Kansanaho 1956, 104–110, 118–119; Brohed 1977, 33–35, 41–42, 54–56, 62–73, 105–106, 110–112, 150; Eckerdal 1981, 305; Lempiäinen 2004, 121. Konfirmaation syntyvaiheista Tanskassa ks. Lindhardt 1936, 32–42. 1600-luvulla konfirmaatiota pyrkivät kehittämään mm. Strängnäsän piispa Johannes Matthiae (1592–1670) ja Vesteråsän piispa Olof Laurelius (1585–1670). Ks. Baelter 1838, 414; Staaff 1871, 57–64; Ekdahl 1889, 98–108; Rodhe 1922, 98–101; Martling 1992, 79; Lempiäinen 2004, 121. Konfirmaation harrastuneisuutta osoittivat lisäksi mm. Skaran piispa Jesper Svedberg (1653–1735), arkkipiispa Erik Benzelius vanhempi (1632–1709) sekä Växjön piispa Olof Wallqvist (1755–1800). Ks. Baelter 1838, 415 nootti 6; Rodhe 1923, 289–290; Levén 1946, 137–142; Martling 1992, 80.

⁵⁵⁵ Brohed 1977, 33–52, 54–56, 62–73, 105–106, 110–112, 150.

kuninkaalle vuonna 1769.⁵⁵⁶ Konfirmaatiotoimitus mainitaan siinä roomalaiskatolisena sakramenttina, jonka protestantit ovat hylänneet kaikkialla, mutta josta he ovat säilyttäneet joitakin ”vähäisiä” elementtejä (menlösa delen). Evankeliset seurakunnat ovat säilyttäneet myös *konfirmaation* ”vanhan nimen”, mutta eivät toimituksen vanhaa merkitystä ja tarkoitusta kasteen välttämättömänä ja ehdottomana täydentäjänä.⁵⁵⁷

Staaffin mukaan Celsius oli todennut kyseisessä mietinnössä, että vuoden 1686 kirkkolaki (3§, 3) kieltää sen kaltaiset uudet seremoniat, jotka toimitetaan kasteen jälkeen ja jotka liitetään siihen. Tämä oli kuitenkin tulkinnut kuninkaalle niiden viittaavan sellaisiin seurakuntiin, jotka eivät olleet vielä ehtineet täysin hylätä vanhoja roomalaiskatolisen kirkon tapoja.⁵⁵⁸ ”Niin sanottu” konfirmaatio ei kuitenkaan ole mikään kasteen vahvistus, mihin toimituksen nimi näyttää viittaavan, vaan siihen liittyy hyödyllinen ja kristillinen käyttö silloin, kun lapset varttuvat sen ikäisiksi, että heidät voidaan laskea ehtoolliselle yhdessä seurakunnan kanssa. Siihen kuuluu ensinnäkin julkinen kuulustelu, jossa selvitetään, ”mihin heidän toivonsa perustuu”, samoin yleisesti se, mitä he ”ymmärtävät ja tietävät”. Ennen sitä heitä opetetaan tuntemaan Jumalan tahto, kaste uudestisyntymisenä ja osallisuus Kristuksen armoon. (Celsius.)⁵⁵⁹

Tämän aiheeseen johdattelun jälkeen Celsius perustelee konfirmaation käyttöä edellisten vuosikymmenten kehityksellä seurakunnissa sekä muutamien teologienvälisten pyrkimyksillä konfirmaation edistämiseksi. Sen jälkeen hän selostaa konfirmaatiosta käytyä keskustelua pappissäädyssä edellisten valtiopäivien aikana sekä toteaa kuninkaan tuoreen kiertokirjeen konsistoreille, jotka olivat lähestyneet kuninkaallista majesteettia nöyryillä lausunnoilla ”niin sanottu” konfirmaation käyttöön ottamisesta ja edistämisestä seurakunnissa. Pappissääty onkin Celsiusen mukaan saanut ”mitä toivotuimman” tilaisuuden koko Ruotsin papiston puolesta pyytää, että kuningas ottaisi ”suosiollisesti” vastaan ”nämä nöyrien alamaistensa mietteet” tässä ”erittäin tärkeässä asiassa”. Celsius toteaa konsistoreista papistolle lähetettyihin ohjeisiin vedoten, että julkisia ehtoolliskuulusteluja on jo käytössä monissa seurakunnissa. Konsistorien yhteisenä näkemyksenä on, että kuninkaallinen säädös auttaisi niiden yleistymisessä ja yhdenmukaistamisessa.⁵⁶⁰

Seuraavaksi Celsius painottaa konfirmaation etuja, kuten sen sopivuutta ja käyttökelpoisuutta sekä sitä, että siinä ei ole juuri lainkaan seremonioita. Lisäksi hän kiistää konfirmaation vaarat, kuten ulkokultaisuuden ja väärinkäytön. Lopuksi hän esittelee konfirmaation kuusi eri elementtiä seikkaperäisesti. Niissä on merkityksellistä se, että julkista kuulustelua edeltää papin puhe saarnatuolista sekä se, että niistä on jätetty pois pahasta irtisanoutuminen (*abrenunciationen*), kummien antamien lupausten [uudistaminen] ja käten päälle paneminen, jotka elementit Celsius tulkitsee sotivan kirkkolain henkeä vastaan.⁵⁶¹

⁵⁵⁶ Staaff 1871, 67, 87–90 nootti 3, 92–93, 143–144; Rodhe 1923, 290–290; Kansanaho 1956, 119, 123–124; Brohed 1977, 123; Martling 1992, 302. Staaff (1871, 92–93) esittelee tutkimuksessaan kyseisen Celsiusen laatiman pappissäädyn mietinnön omien sanojensa mukaan ”kokonaisuudessaan”. Mietinnöstä ks. Staaff 1871, 93–97.

⁵⁵⁷ Staaff 1871, 93–94.

⁵⁵⁸ Staaff 1871, 93.

⁵⁵⁹ Staaff 1871, 92–94; Kansanaho 1956, 123 nootti 122, 155.

⁵⁶⁰ Staaff 1871, 94–95.

⁵⁶¹ Staaff 1871, 95–97.

Pappissäädyn mietinnöstä voidaan päätellä papiston yksimielisyys siitä, että julkisia kuulusteluja voidaan kutsua vastedes ”konfirmaatioiksi”. Pappissääty sanoutui kuitenkin selvästi irti konfirmaation perinnäisestä sisällöstä, vahvistamisesta, joka liittyi toimituksen nimeen. Näin papiston edustajat epäilemättä pyrkivät välttämään mietinnössään sellaisia tulkintoja konfirmaatiosta, jotka olisi voitu liittää roomalaiskatoliseen konfirmaatiokäsitykseen.

Konfirmaation ulkoinen rakenne kuitenkin viestii siitä, että sen keskeinen elementti oli yhä kristinopin kuulustelu, joten kyse oli varsin varovaisesta uudistuspyrkimyksestä. Siitä huolimatta pappissäädyn mietintö ei Kansanahon mukaan tuottanut toivottua tulosta, vaan asiaa käsiteltiin uudelleen valtiopäivillä vuonna 1789.⁵⁶² Käsikirjauudistuksen yhteydessä konfirmaatio herätti myös vastustusta. Sen näkyvin vastustaja oli teologian professori, sittemmin Visbyn piispa, Johan Möller (1738–1805).⁵⁶³

Konfirmaatio sai Ruotsissa ja Suomessa laajenevaa kannatusta erityisesti 1700-luvun kahden viimeisen vuosikymmenen aikana. Vuonna 1793 valtakunta sai ensimmäisen konfirmaatiokaavan, joka tosin jäi ehdotukseksi. Autonomian aikana Suomessa oli yleisessä käytössä Ruotsin vuoden 1811 käsikirja ja etenkin käsikirjan suomennos vuodelta 1817. Jälkimmäisenä vuonna Suomessa asetettiin komitea valmistelemaan omaa käsikirjaa, mutta painettu ehdotus ilmestyi vasta vuonna 1859. Venäjän luterilaisten seurakuntien käsikirjasta 1832 ilmestyi suomennos vuonna 1835, mutta Lempiäisen mukaan sitäkin merkittävämpi oli Ruotsin konfirmaatiojärjestysehdotus vuodelta 1856. Vuoden 1886 käsikirjassa julkaistiin ensimmäinen virallinen konfirmaatiojärjestys Suomessa. Konfirmaatio määritellään siinä kasteen liiton uudistamiseksi ja seurakunnan yhteyteen ottamisen toimitukseksi. Niin ikään konfirmoitua nuorta pidetään täysi-ikäisenä seurakunnan jäsenenä. Konfirmaatio heijastelee siinä selvästi pietismin ja valistuksen konfirmaatiokäsityksiä.⁵⁶⁴

Lempiäinen huomauttaa, että konfirmaatio-termi yleistyi toimituksen otsikoinnissa varsin verkkaisesti. Ruotsissa konfirmaatio oli osa toimituksen otsikkoa vuoden 1793 käsikirjaehdotuksessa, mutta se puuttui vuoden 1811 käsikirjan konfirmaatiokaavan otsikosta. Se liitettiin osaksi toimituksen otsikkoa vasta vuoden 1917 käsikirjaan ja itsenäisenä otsikkona vuoden 1942 käsikirjaan. Suomessa konfirmaatio oli toimituksen otsikkona ensimmäisen kerran vasta vuoden 1957 käsikirjaehdotuksessa, sen jälkeen vuoden 1962 käsikirjaehdotuksessa sekä vuoden 1963 käsikirjassa.⁵⁶⁵ Konfirmaatiosta on maininta niin sanotussa *Nordströmin kirkkolakiehdotuksessa* (1845), mutta termi puuttuu niin kutsutusta *Schaumanin kirkkolaista* (1869). Se otettiin vasta vuonna 1964 julkaistuu *Kirkon lakikirjaan*. Katekismuksista ”konfirmaatio” mainitaan ensimmäisen kerran vuoden 1948 kristinopissa, ja konfirmaatiovirsiensä otsikkona se on näkynyt vasta vuoden 1986 virsikirjasta lähtien.⁵⁶⁶

⁵⁶² Kansanaho 1956, 123–124, 133; Martling 1992, 302.

⁵⁶³ Rodhe 1923, 292; Rehnberg 1966, 171–174.

⁵⁶⁴ Eckerdal 1981, 322–324, 336–337, 340–346; Lempiäinen 2004, 125–127.

⁵⁶⁵ KKE 1957, 18–20, 67; KKE 1962, 11–12, 23, 44; KK 1963, 21; Lempiäinen 2004, 122–123, 130–131.

⁵⁶⁶ KLF 1845, 167; Katekismus 1948, 81. Vrt. KL 1869, 9; KL 1964, 10–11; Virsikirja 1986, 5, 286–290; Kansanaho 1956, 180–181; Lempiäinen 2004, 122–123. Lempiäisen (2004, 123) mukaan kyse oli vuoden 1985 virsikirjasta, mikä lienee lapsus.

Konfirmaatio-käsitettä siis selvästi varottiin, sillä siitä käytettiin toimituksen sisällön muuttuakin vanhoja ”ripille laskemisen” tai ”ehtoolliselle laskemisen” nimityksiä. Sitä voi selittää se edellä mainittu seikka, että Suomessa katekismuskuulustelu ja ehtoolliselle laskemisen käytäntö kuuluivat läheisesti yhteen, sillä rippi ja ehtoollinen toimitettiin meillä joko kuulustelua seuraavana päivänä tai välittömästi kuulustelun jälkeen, kun taas Ruotsissa kuulustelu oli ollut selkeämmin ripistä riippumaton toimitus.⁵⁶⁷

Muutos ehtoolliselle valmistavasta kristinopintutkinnosta kasteen liiton uudistamistoimitukseksi ei ollut kovin suuri, sillä uusi konfirmaatio ei ollut syrjäyttänyt vanhaa ensirippikäytäntöä, vaan ne olivat punoutuneet toisiinsa. Ensiripille ja ensiehtoolliselle laskemisen käytäntöön liittyneen kristinopintutkinnon muuttaminen konfirmaatioksi oli joka tapauksessa varsin periaatteellinen uudistus, sillä kirkon tunnustus (1593) ja lainsäädäntö (1571, 1686, 1869) eivät tunteneet konfirmaatiota.⁵⁶⁸ Varovaisuus konfirmaatio-termin käytössä viittaa joka tapauksessa siihen, että konfirmaation teologinen sisältö oli aluksi varsin selkeytymätön.⁵⁶⁹ Vanhojen termien jäädessä käyttöön uusi toimitus sai vähitellen määräävän aseman ensiehtoolliselle valmistavana toimituksena.

4.5 Vahvistaminen vuosien 1859, 1884, 1886 ja 1913 konfirmaatiojärjestyksissä

Sana ja ehtoollinen vahvistajina käsikirjaehdotusten 1859 ja 1884 konfirmaatioissa

Ensimmäinen Suomen ”Suuriruhtinaanmaalle” laadittu suomenkielinen kirkkokäsikirja oli vuonna 1859 ilmestynyt käsikirjaehdotus. Sitä tosin ei hyväksytty viralliseksi käsikirjaksi, mutta Lempiäisen mukaan se oli kuitenkin käytössä monin paikoin. Sen viidennessä pääluvussa on konfirmaatiokaava, jonka otsikkona on *Kuinka tehtämän pitää, koska Rippilapsia lasketaan Herran pyhälle Ehtoolliselle*.⁵⁷⁰

⁵⁶⁷ Ks. Rosenqvist 1935, 282, 292–295, 295–296 nootti 1; Kansanaho 1956, 134, 151, 164–165, 171; Brohed 1977, 71, 85–86, 117–118, 164–165, 175.

⁵⁶⁸ Laurentius Petrin KL 1571 luettiin vuonna 1593 Upsalan kokouksessa kirkon tunnustuskirjoihin. Ks. Färnström 1932, IX–X. Vaikka kyseisessä kokouksessa KL:n tiettyjä kasteen ja ehtoollisen kohtia tarkistettiin, ehtoolliselle valmistautumisen ohjeeseen ei tehty muutoksia. Ks. Tunnustuskirjat 1990, 592. KL 1571 liittyy katekismuskyselyyn ja ehtoollisella käynnin yksityiseen rippiin, samoin nuorison opettamisen ja ehtoolliselle laskemisen. Ks. KO 1571, 70–71, 73. Myös KL 1686 ja KLO 1688 edellyttävät nuorison opettamiseen ja ehtoolliselle laskemiseen rippiä. Ks. KL 1686, 25–26; KLO 1688, luku VIII, §. II., 13; KL 1869, luku 6, 48§, 9; Ekdahl 1889, 109.

⁵⁶⁹ Esim. U. Paunu (1943, 156, 169) käyttää konfirmaatiosta nimitystä ”Herran ehtoolliselle laskeminen eli konfirmatio”.

⁵⁷⁰ KKE 1859, 92; Lempiäinen 2004, 127.

Kyseisen konfirmaation sisältönä on rubriikin mukaan kasteen liiton vahvistus. Toisaalta, kuten Kansanaho oikeutetusti toteaa, vahvistamisen motiivi kytketään [malliksi tarkoitettussa alkupuheessa] koko toimitukseen eli kristinopin pääkohtien kyselyyn, uskontunnustukseen ja esirukoukseen: ”niin he kristillisyydessänsä wahvistetaan ja saavat todistuksen kasteestansa, – –” (KKE 1859).⁵⁷¹ Tämä ristiriitaisuus oli Kansanahon mukaan aiheuttanut keskustelua 1860-luvulla. Vahvistetaanko konfirmaatiossa kasteen liitto, nuorten usko vai kenties molemmat?⁵⁷²

Toimitus alkoi virrellä. Alkupuheen perusteella rippikoulun käyneet lapset olivat kasteessa siirtyneet ”Jesuksen waltakuntaan”. Sen jälkeen heitä oli opetettu ”Jumalan sanassa”. Nyt opetusta saaneet lapset olivat valmiit henkilökohtaisesti ja julkisesti ”tunnustamaan ja lupamaan”, mitä kummit heidän kastetoimituksessaan olivat heidän puolestaan ”tunnustaneet ja luvanneet”. Näin he olivat valmiit ”itsenäisesti antamaan” itsensä ”Kristuksen kuuliaisuuteen”, saadakseen sen jälkeen ”wapaasti” osallistua ehtoolliselle.⁵⁷³

Puhetta seuraa kaavassa kristinopinkysely, ”joka älköön kestäkö yli tunnin”, tosin arkipäivänä toimitettavassa konfirmaatiossa kyselyn oli oltava pidempi. Kysely päättyy kysymykseen, jonka vastaukseksi konfirmoitavat lapset tunnustavat uskovansa henkilökohtaisesti (”kaikesta sydäimestä”) siihen kristilliseen uskoon, jota heille oli opetettu. Tätä seuraa kolme kysymystä ja vastausta, jotka liittyvät uskontunnustuksen kolmeen pääkohtaan. Tunnustuksen jälkeen on vuorossa lupaus: ”Lupaatteko Jumalan armon kautta tässä uskossa loppuun asti wahwoina pysyä – –?” Vastauksena on: ”Lupaan.” Sitten kaavassa vedotaan konfirmoitavien tahtoon.⁵⁷⁴

Tahdotteko Jumalan awulla wahwistukseksenne armossa, walwomisessa ja rukouksessa ahkerasti wiljellä Jumalan sanaa, ja uskollisesti etsiä Wapahtajaanne Hänen pyhässä Ehtoollisessansa? (KKE 1859).⁵⁷⁵

Vahvistamisen ajatus kytketään kyseisessä sitaatissa selvästi Jumalan sanan käyttöön ja ehtoolliselle osallistumiseen. Konfirmoitavat vastaavat: ”Tahdon”. Sitä seuraa konfirmaatioformeli eli siunaus, joka on lainaus Raamatusta: ”Rauhan Jumala pyhittäköön teitä kokonansa, – –.” Sen jälkeinen rukouskehotus osoitetaan läsnäolevalle seurakunnalle. Siinä liitytään vahvistamisen ajatukseen seuraavasti.⁵⁷⁶

– – etsimme [rukouksessa] kaikkiwaltiaan Jumalan apua näitten lasten wahwistamiseksi oikiasa uskossa ja totisessa jumalisuudessa – – (KKE 1859).⁵⁷⁷

⁵⁷¹ KKE 1859, 93–94; Kansanaho 1956, 167–168.

⁵⁷² Kansanaho 1956, 168.

⁵⁷³ KKE 1859, 92–93, 95.

⁵⁷⁴ KKE 1859, 95–97.

⁵⁷⁵ KKE 1859, 97.

⁵⁷⁶ KKE 1859, 97–98.

⁵⁷⁷ KKE 1859, 98.

Rukouksessa konfirmitavien lasten puolesta epikleettisen rukouksen sisältönä on pyyntö Pyhän Hengen vuodattamisesta ”runsaasti” konfirmitaville, ettei väärä oppi, lihallinen himo eikä maailman petos eksyttäisi heitä ”pois totuudesta”, vaan että he pysyisivät ”totisessa uskossa ja Ewangeliumin kuuliaisuudessa lujina loppuun asti”. Pyhää Henkeä siis pyydetään konfirmitaville, jotta nämä pysyisivät kestävinä ”totisessa uskossa” läpi elämänsä. Vahvistamisen ajatus kuitenkin liitetään eksplisiittisesti vain ehtoolliselle osallistumiseen eli itse asiassa konfirmaatiotoimituksen ulkopuolelle. Tämä näkyy seuraavasta sitaatista:⁵⁷⁸

Walmista heitä saman Henkes kautta autuaalliseen pyhän Ehtoollisen nautintoon, ja anna heidän ensimmäisen Ehtoollisella käyntönsä ja kaikki Ehtoollisella käymisensä wahwistaa ja iloittaa heidän sydämiänsä (KKE 1859).⁵⁷⁹

Vahvistamisen motiivi ilmenee myös rukouksen jälkeisestä kehotuksesta seurakuntalaisille. Siinä se liitetään samoin ehtoolliseen.⁵⁸⁰

Ja että kaikki tämä hywin menestyis, tahdomme heidän sisällisen ihmisensä wahwistamiseksi, – antaa heille luwan käydä Herran pöydälle, joka on Jesuksen ruumiin ja weren osallisuus. (KKE 1859).⁵⁸¹

Kaavassa seuraavaksi on kehotussanat konfirmitaville, jonka sisältönä on ehtoolliselle osallistumista edeltävä itsetutkistelun velvoite. Sen jälkeen on vuorossa rippi, Isä meidän, kiitosrukous anteeksiantamuksesta tai virren säkeistön lukeminen ja Herran siunaus. Toimitus päättyy virteen. Sinä ”pyhäpäivänä”, jolloin konfirmoidut osallistuvat ensiehtoolliselle, ”pidetään tähän kohtaan sowitettu lyhyt puhe” saarnatuolista ja tavanomaiset rukoukset käsikirjaehdotuksen edellyttämässä järjestyksessä.⁵⁸²

Kansanahon mukaan käsikirjaehdotuksen (1859) konfirmaatio poikkeaa Ruotsissa käytössä olleesta konfirmaatiokaavasta siinä, että Suomessa konfirmaatiota seurasi ehtoollisen vietto [yleensä] samana päivänä. Hän korostaa, että Suomessa ripin tulkittiin kuuluvan ”niin kiinteästi konfirmaatioon, ettei niiden välissä veisattu edes virttä”. Tosin ehtoollisen vietto oli mahdollista myöhemminkin, jolloin rippi siirtyi ehtoollisen vieton yhteyteen ja konfirmaatio päättyi esirukoukseen, Isä meidän -rukoukseen ja Herran siunaukseen.⁵⁸³

Vuonna 1884 painettiin käsikirjaehdotus, jossa konfirmaatio oli siirretty kuudenteen pääluokun. Sen otsikkona oli *Miten tehtäköön rippilapsia/Rippilapsia laskettaessa/laskettaissa Herran pyhälle ehtoolliselle*.⁵⁸⁴ Kaavan rubriikista puuttuu viittaukset kasteeseen. Konfirmaatiosta puhutaan nyt ripille laskemisena.⁵⁸⁵

⁵⁷⁸ KKE 1859, 98–99. Vrt. Kansanaho (1956, 166–175) ei mainitse mitään siitä, että vuoden 1859 kaava liittyy vahvistamisen motiivin ehtoolliseen.

⁵⁷⁹ KKE 1859, 98–99.

⁵⁸⁰ KKE 1859, 100.

⁵⁸¹ Ibid.

⁵⁸² KKE 1859, 100–103.

⁵⁸³ Kansanaho 1956, 171.

⁵⁸⁴ KKE 1884, sisällysluettelo eli ”Sisältö”. Vrt. KKE 1884, 87.

⁵⁸⁵ KKE 1884, 87–88.

Kaavan järjestys, sisältö ja jopa sanonnat ovat pysyneet lähes muuttamattomina edellisen käsikirjaehdotuksen konfirmaatioon verrattuna. Vahvistamisen motiivi on edelleen Jumalan sanassa ja ennen muuta ehtoollisessa.⁵⁸⁶

Ehtoollinen vahvistajana vuoden 1886 käsikirjan konfirmaatiossa

Vuoden 1886 konfirmaatiojärjestyksen otsikkona on: *Miten rippilapsia lasketaan Herran pyhälle ehtoolliselle*. Kaavan useissa kohdissa viitataan siihen, että kaste on (Jumalan) armoliitto, ja konfirmaatio on kasteen liiton uudistamisen sekä seurakuntaan ottamisen toimitus.⁵⁸⁷ Toimitus koostuu seuraavista elementeistä:⁵⁸⁸

1) Alkuvirsi.

2) Trinitaarinen alkulause

3) Puhe seurakuntalaisille ja rukous. Puheensa alussa pappi toteaa, että seurakunta on kokoontunut ”ottamaan nämät lapset Jesuksen Kristuksen seurakunnan täydelliseen yhteyteen, laskiessamme heitä Herran pyhälle ehtoolliselle.” Pappi viittaa lasten tunnustautumiseen todetessaan konfirmaation sisällöksi kasteen liiton uudistamisen.⁵⁸⁹

He seisovat nyt tässä Herran kaswoin edessä tehdäkensä tämän tunnustuksen ja uudistaakseen-
sa kasteensa liiton sekä siten antautuaksensa Jesuksen Kristuksen palvelioina kärsiwällisyydellä
juoksemaan siinä kilwoituksessa, joka meille kristityille pantu on, – – (KK 1886).⁵⁹⁰

4) Puhe (konfirmoitaville) lapsille, jossa pappi toteaa varsin ristiriitaisesti, että kasteenliittoa ei tarvitse uudistaa, mutta kehottaa puheensa lopuksi konfirmoitavia uudistamaan kasteenliittonsa.⁵⁹¹

– –se armoliitto, jonka hän teidän kanssanne kasteessa on tehnyt, pysyy ijankaikkisesti lujana eikä tarvitse uudistamista, – –Käykää sen tähden nyt selkoa tekemään kristillisyydentaidostanne ja niin Jumalan kaswoin edessä tekemään uskontunnustuksenne ja uudistamaan kasteenliittonne. (KK 1886).⁵⁹²

5) Katekismuksen pääkohtien ”Kyselymys”.

6) Kyselyn yhteenveto ja johdantosanat tunnustautumiseen.

7) Tunnustautuminen kysymysten ja vastausten muodossa.⁵⁹³

⁵⁸⁶ KKE 1884, 88–95. Vrt. KKE 1859, 92–103.

⁵⁸⁷ KK 1886, 85–88; Wirsikirja 1886, 497–500, 502. Vuoden 1886 käsikirjan konfirmaatiossa puhutaan pietistisen konfirmaatiotulkinnan tavoin kasteen liiton uudistamisesta. Esim. KK 1886, 89. Vuoden 1859 käsikirjaehdotuksen kaavassa konfirmaation sisältönä on ”kasteen liiton wahwistus”, mikä viittaa valistuksen konfirmaatiokäsitykseen. Vrt. KKE 1859, 93, 95 nootti *); Lempiäinen 2004, 126. Ks. Wekel 1988, 25.

⁵⁸⁸ KK 1886, 86–89.

⁵⁸⁹ KK 1886, 86–87. Wirsikirja 1886, 496–498. Kaavan numeroinnit, väliotsikoinnit ja vahvennukset ovat tekijän lisäyksiä.

⁵⁹⁰ KK 1886, 86–87; Wirsikirja 1886, 497–498.

⁵⁹¹ KK 1886, 88–89; Wirsikirja 1886, 499–500.

⁵⁹² KK 1886, 88. Vrt. KK 1886, 88–89; Wirsikirja 1886, 499. Vrt. Wirsikirja 1886, 500.

⁵⁹³ KK 1886, 89–90; Wirsikirja 1886, 500–502.

8) Siunaussanat. ”Rauhan Jumala pyhittäköön teitä kokonansa – – .”

9) Kehotussanat ja ”raamatunlauseiden” lukeminen.

10) ”Muistutuspuhe”, jossa viitataan edellä luettuihin raamatunkohtiin. Puhe sisältää velvoituksen pysyä Jumalan sanassa ”wakaasti” ja elää ”Jumalan kunniaksi”. Tähän puheeseen liittyy myös **vahvistamisen ja seurakuntaan ottamisen sekä oikeuksien julistamisen sanat**. Pappi toteaa siinä vahvistamisesta seuraavasti:⁵⁹⁴

Kaikkiwaltias Jumala, meidän Herramme Jesuksen Kristuksen Isä, – –wahwistakoon Henkensä kautta sen työn, jonka Hän on teissä alkanut, wahwistukseksi uskollenne, woimaksi jumalisuuteen, kärsiwällisyydeksi waiwoissa ja autuaalliseksi toiwoksi ijankaikkisesta elämästä. Kun te nyt – –olette tunnustaneet uskonne ja ilmoittaneet tahtowanne kuulua Jesuksen Kristuksen nimeä tunnustawien lukuun sekä ilmoittaneet wakaan aikomuksenne olewan elää Jumalan sanan mukaan niin minä, Jesuksen Kristuksen ja hänen seurakuntansa palweliana, nyt otan teidät täysi-ikäisinä jäsenenä kristilliseen seurakuntaan ja julistan teidät oikeutetuiksi nauttimaan kaikkia tämän seurakunnan etuja ja erittäinkin hengellisen elämänne wahwistukseksi käymään Jesuksen Kristuksen ehtoollisella; – – . (KK 1886.)⁵⁹⁵

11) Kiitosrukous.

12) Puhe seurakuntalaisille.

13) Rippi, jos lapset osallistuivat ehtoolliselle samana päivänä tai vaihtoehtoisesti:

13a) Isä meidän -rukous, jonka ajaksi lapset polvistuivat alttarikaiteen luona sekä

13b) Herran siunaus, jonka päättyessä lapset nousivat seisomaan.

13c) Päätösvirsi.⁵⁹⁶

Jollei ehtoollinen seurannut konfirmaation jälkeen ”samana päivänä”, rippi toimitettiin käsikirjan mukaan ehtoollisen vieton yhteydessä myöhemmin. Siinä tapauksessa konfirmaation oli määrä päättyä kohtien 13a–c mukaisesti.⁵⁹⁷

Vuoden 1886 käsikirjan konfirmaatiokaavassa vahvistamisen motiivin voidaan tulkita liittyvän edellä luettuihin raamatunkohtiin (**9.**) ja Jumalan sanaan (**10.**), jos ensimmäisessä sitaattissa mainittava ”työ, jonka Hän on teissä alkanut” voidaan tulkita viittaavan niihin. Yhteyttä sanaan ei kuitenkaan selvästi sanoiteta vahvistamisen merkityksessä. Sitä vastoin ehtoollinen vahvistaa yksiselitteisesti konfirmoitujen nuorten ”hengellistä elämää”, kuten jälkimmäisen sitaatin lopusta voidaan havaita.

⁵⁹⁴ KK 1886, 89–92; Wirsikirja 1886, 496–503.

⁵⁹⁵ KK 1886, 91–92; Wirsikirja 1886, 502–503.

⁵⁹⁶ KK 1886, 92–95.

⁵⁹⁷ KK 1886, 85–94. Kaavan numeroinnit, väliotsikoinnit ja vahvennukset ovat tekijän lisäyksiä. Jos ehtoollista vietettiin eri päivänä, oli ennen ehtoollista saarnatuolista pidettävä lyhyt puhe sekä määrättyt rukoukset. KK 1886, 95; Wirsikirja 1886, 506. Wirsikirjassa 1886 Isä meidän -rukousta seuraa KK 1886:sta poiketen päätösvirsi. Ks. Wirsikirja 1886, 506. Vrt. KK 1886, 94–95. Ruotsinkielisessä käsikirjassa 1886 Isä meidän -rukousta seuraa KK:n 1886 tavoin Herran siunaus ja päätösvirsi. Vrt. KHB 1886, 87–88.

Ehtoollinen vahvistajana vuoden 1913 käsikirjan konfirmaatiossa

Vuoden 1913 käsikirjan konfirmaatiokaava oli virallisesti käytössä 50:n vuoden ajan. Sen otsikkona oli vielä *Rippikoulunuorison Herran ehtoolliselle laskemisesta*. Vuoden 1886 konfirmaatiokaavaan verrattuna vuoden 1913 kaavaan ei Lempiäisen mukaan tehty suuria periaatteellisia muutoksia. Rakenne pysyi ennallaan, joskin sisältöä oli lyhennetty ja tarkistettu. Ajatus kasteen liiton uudistamisesta jäi Lempiäisen mukaan syrjään ja kaavassa korostui aiempaa selkeämmin objektiivinen aines, kuten Jumalan armon ja uskollisuuden tähdentäminen. Konfirmaatiokaava (1913) sisältää seuraavat elementit:⁵⁹⁸

1) Alkuvirsi.**2) Trinitaarinen alkulause, puhe ja rukous.****3) Puhe ”rippikoululapsille”.****4) Kehotussanat ja kristinopin pääkohtien kysely.**⁵⁹⁹

5) Uskontunnustus, jonka nuoret kuuntelivat. Sitä seurasi kysymys: ”Tahdotteko ewangelisina kristittyinä tunnustaa, että tämä usko, jonka Kristuksen seurakunta on vanhastaan lausunut näillä sanoilla, on myöskin teidän uskonne? Tähän nuoret vastasivat: ”Tahdon”.

6) Uskollisuudenlupaus, jossa pappi kysyi: ”Tahdotteko myös Jumalan avulla ahkeroida hänen sanansa mukaan elää, karttaa syntiä ja seurata Wapahtajaanne Jeesusta Kristusta? Nuoret vastasivat kysymykseen: ”Tahdon”.

7) Ehtoolliselle oikeuttaminen. Papin sanoissa on viittaus vahvistamiseen:⁶⁰⁰

– – julistan teidät oikeutetuiksi hengellisen elämänne vahvistukseksi Jeesuksen Kristuksen seurakunnan kanssa viettämään hänen pyhää ehtoollistansa, sekä siten pääsemään kristillisen seurakunnan kaikkia etuja nauttimaan (*KK 1913*).⁶⁰¹

Vahvistamisen motiivi ei siten vuoden 1913 käsikirjassa liity varsinaisesti konfirmaatioon. Se liitetään ehtoolliseen, siis samoin kuin vuoden 1886 käsikirjassa.⁶⁰²

8) Raamatunlauseiden lukeminen sekä kehotus pysyä Jumalan sanassa ja elää hänen kunniaakseen.

9) Rukouskehotus ja kiitosrukous.**10) Puhe seurakuntalaisille.****11) Rippi.**

12) Ehtoollisjumalanpalvelus tai jos kohdat **11)** ja **12)** toimitettiin vasta seuraavana päivänä, siinä tapauksessa kohdasta **10)** siirryttiin kohtaan **11a) Rukouskehotus ja Isä meidän -rukous**, jonka aikana konfirmoidut olivat polvistuneina alttarin edessä, sekä kohtaan

12a) Päätösvirsi.⁶⁰³

⁵⁹⁸ KK 1913, 446–451; ERK 1913, 446–451; Lempiäinen 2004, 129

⁵⁹⁹ KK 1913, 446–448. Kaavan numeroinnit ja vahvennukset ovat tekijän lisäyksiä.

⁶⁰⁰ KK 1913, 449.

⁶⁰¹ Ibid.

⁶⁰² KK 1886, 91–92.

⁶⁰³ KK 1913, 449–451.

4.6 Vahvistamisen motiivi Schaumanin kritiikissä aikansa konfirmaatiosta

Vaikka ensimmäinen virallinen konfirmaatio vuodelta 1886 nauttikin varsin laajaa kannatusta, sen sisältöä myös kritisoitiin. Käytännöllisen teologian professori F.L. Schauman (1810–1877) arvosteli epäsuorasti todennäköisesti vuoden 1886 konfirmaatiokaavan luonnosta ja sen tulkintaa käytännöllisen teologian yleisesityksessään, *Praktiska teologin* (1875).⁶⁰⁴

Schauman katsoo siinä, että kaste itsessään on täydellinen toimitus, jota ihminen ei voi eikä hänen tarvitse täydentää. Konfirmaation ymmärtäminen kasteen liiton uudistamiseksi halventaa kasteen olemusta. Kastetta liittona perustellaan Schaumanin mukaan tietyn raamatunkohdan (1. Piet. 3:21) virheellisellä käännöksellä. Kaste ei ole liitto vaan vakuutus, sovellus ja sinetti Jumalan pelastusarmosta Jeesuksessa Kristuksessa. Tämän armon Jumala yksin lahjoittaa (utöfvar) kasteessa. Schauman toteaa, että vaikka kastetta pidettäisiinkin liittona, on kuitenkin väärin pitää konfirmaatiota kasteen liiton uudistamisena. Tosin, kuten Schauman jatkaa, joissakin 1600-luvun kirkkojärjestyksissä kaste mainitaan liittona, mutta niissä ei koskaan mainita konfirmaatiota kasteen liiton uudistamisena vaan tämän liiton muistamisena, jonka avulla nuoret voivat vahvistua uskossaan.⁶⁰⁵

Kastetta ei Schaumanin mukaan tarvitse uudistaa kokonaan tai osittain. Ainoa välttämätön [uudistus] on uudistua alituisessa parannuksenteossa ja uskossa, mikä tosin kuuluu toiseen yhteyteen eikä sitä ole mahdollista toimittaa tietyssä yksittäisessä [liturgisessa] toimituksessa, vaan se kuuluu kristillisen elämän kokonaisuuteen ja siihen työhön, jota Pyhä Henki sanan avulla tekee ihmisen sydämessä. Tällainen on Schaumanin mukaan konfirmaation suhde kasteeseen.⁶⁰⁶

Schauman painottaa, että konfirmaatioon kuuluu oleellisena osana myös nuorten arvollinen päästäminen Herran pyhälle ehtoolliselle. Missä ehtoollista käytetään oikein, siellä se palvelee kristillisen elämän vahvistumista ja kehittymistä. Ehtoolliselle päästäminen on hänen mukaansa kuulunut mitä läheisimmin alkuperäiseen luterilaiseen konfirmaatiokäsitykseen. Siten konfirmaatio, joka ei ole sakramentti, on yhdistävänä lenkkinä kirkon kahden sakramentin, kasteen ja ehtoollisen välillä. Lapsena kastetut on otettu kirkon yhteyteen ja ehtoollinen tekee heistä ikään kuin täysivaltaisia (fullmyndiga) kirkon jäseniä.⁶⁰⁷

⁶⁰⁴ Schauman 1875, 507–509; Lempiäinen 2004, 127–128; Lempiäisen (2004, 127) mukaan Schauman viittaa tässä lähinnä vuoden 1859 käsikirjaehdotukseen. Se ei kuitenkaan voi pitää paikkaansa, koska kyseisen ehdotuksen konfirmaatiosta ei ole mainintaa konfirmaatiosta kasteen liiton uudistamisena eikä liioin seurakunnan täysivaltaiseksi jäseneksi ottamisena. Konfirmaatio on siinä ”kasteen liiton wahwistus”. Vrt. KKE 1859, 93–94, 95 nootti *). Schaumanin on täytynyt ottaa tässä kantaa vuonna 1886 julkaistun kaavan luonnosehdotukseen. Helsingin pappien keskustelupiiri julkaisi Kansanahon (1956, 185–186) mukaan konfirmaatiokaavan *Kyrkligt Weckbladissa* vuonna 1869. Kansanaho (1956, 194–203) toteaa sen olleen pääasiallisena pohjana vuoden 1886 käsikirjan konfirmaatiolle. Tähän vuonna 1869 julkaistuun luonnokseen Schauman on hyvinkin voinut viitata käytännöllisen teologian julkaisussaan (1875). Vrt. Lempiäinen 2004, 127.

⁶⁰⁵ Schauman 1875, 507–508.

⁶⁰⁶ Schauman 1875, 508.

⁶⁰⁷ Schauman 1875, 508–509.

Konfirmaatio ei voi olla toimitus, jossa nuori otetaan kirkon jäseneksi, koska se on tapahtunut jo kasteessa. Konfirmaatio ei Schaumanin mukaan ole mitään muuta kuin sydämellistä kehotusta ja ennen kaikkea sydämellistä esirukousta siinä toivossa, että kasteen armon ja ehtoollisen siunaukset koituvat runsaina nuorten hyväksi. Hän huomauttaa, että tällainen konfirmaatiokäsitys ei ole millään tavalla ristiriidassa evankelisen kirkon periaatteiden (grundsatser) kanssa eikä liioin aliarvioi kirkon sakramenttien merkitystä.⁶⁰⁸

Schauman siis katsoo, että nuorten vahvistuminen uskossa liittyy konfirmaation yhteydessä kasteen muistamiseen ja ehtoollisessa sakramentin oikeaan käyttöön. Schauman ei siten itse asiassa liitä vahvistamisen motiivia varsinaiseen konfirmaatiotapahtumaan, joka hänen ajattelussaan oli ennen muuta ”sydämellistä esirukousta”.⁶⁰⁹

Lempiäinen toteaa, että Schaumanin konfirmaatiokäsitys oli aikanaan varsin radikaali, sillä sen sijaan että Schauman olisi myötäillyt pietismin ja valistuksen konfirmaatiokäsityksiä, hän ”etsi paluuta uskonpuhdistuksen ajan näkemyksiin”. Siihen liittyi toimituksen objektiivisten piirteiden eli Jumalan toiminnan ja hänen apuunsa turvautumisen painotus.⁶¹⁰ Vaikka vuoden 1886 konfirmaatiojärjestys poikkesi Lempiäisen mukaan vuoden 1859 ehdotuksesta, se oli poikennut joiltakin osin myös Schaumanin näkemyksistä. Vuoden 1886 käsikirjassa näet säilyi käsitys konfirmaatiosta kasteen liiton uudistamisena ja seurakunnan yhteyteen ottamisena.⁶¹¹

4.7 Sormusen ja Simojoen tulkinnat ja subjektiivinen kasteen vahvistaminen

Käsitys konfirmaatiosta kasteen liiton uudistamisena säilyi sitkeästi kymmeniä vuosia, vaikka vuoden 1913 kaavassa se oli jäänyt syrjään. Siitä selkeimpänä esimerkkinä on Kuopion hiipakunnan piispan, Eino Sormusen (1893–1972) käsitys konfirmaatiosta. Hän mainitsee useina painoksina ilmestyneessä kirjasessaan *Kasteenliiton uudistaminen* (1945–), että ”konfirmatio on muun muassa kasteen liiton uudistamistilaisuus.” (Sormunen).⁶¹² Yhtäältä Sormunen korostaa nuorten osuutta konfirmaation subjekteina, joskin toisaalta hän painottaa nuorten elämän alkuvaiheessa toimitettua kastetta, jonka subjektina on ollut Jumala.⁶¹³ Nuorisosta konfirmaation subjektina on esimerkki seuraavassa sitaatissa.⁶¹⁴

Kasteenliiton uudistaminen eli konfirmaatio on evankelisen kansankirkon rakastetuimpia, herkimpiä ja kansanomaisimpia juhlia. Joukko nuoria ihmisiä astuu omaistensa ja koko seurakunnan esirukouksien kantamana kotiseurakuntansa alttarin eteen tunnustamaan uskonsa, tekemään elämänsä keväässä uskollisuudenlupauksen Vapahtajalleen ja nauttimaan ensi kerran seurakunnan kalleinta etuoikeutta, Herran pyhää ehtoollista. Tässä hetkessä on jotakin riipaisevan herkkää ja kaunista –. (Sormunen.)⁶¹⁵

⁶⁰⁸ Schauman 1875, 509; Lempiäinen 2004, 127–128.

⁶⁰⁹ Schauman 1875, 509.

⁶¹⁰ Lempiäinen 2004, 127–128.

⁶¹¹ KK 1886, 86–89, 91–92; Lempiäinen 2004, 128.

⁶¹² Sormunen 1947, 8, 11; Lempiäinen 2004, 129.

⁶¹³ Sormunen 1947, 9, 11–12; Sormunen 1949, 115.

⁶¹⁴ Sormunen 1947, 9.

⁶¹⁵ Sormunen 1947, 8–9.

Ensimmäisen kerran suomalaisen kristinopin historiassa konfirmaatio mainitaan nimeltä Sormusen laatimassa kristinopissa vuodelta 1948.⁶¹⁶ Siinäkin korostuu nuorten toiminta, kuten tunnustus ja lupaus.⁶¹⁷

Rippikoulu päättyy pyhään toimitukseen, jota sanotaan konfirmaatioksi. Siinä seurakunta rukoulee puolestamme, me tunnustamme uskomme ja lupaamme uskollisuutta Vapahtajallemme. Sen jälkeen käymme ensimmäisen kerran ehtoollisella. (Sormunen.)⁶¹⁸

Konfirmaatio on mainitussa sitaatissa toimitus, joka kuuluu rippikouluun ja päättää sen. Sen jälkeinen ensiehtoollinen on selvästi konfirmaatiosta erillinen toimitus. Konfirmaation pääkohdat olivat siis esirukous, uskontunnustus ja uskollisuudenlupaus. Konfirmaatiosiunauksesta ei kristinopissa ole mitään mainintaa.

Kristinopin selityksessään *Yksin armosta* (1949) Sormusella on huomattavan laaja selitys konfirmaatiosta otsikon *61. Kaste ja opetus* yhteydessä. Hän toteaa siinä konfirmaation sisällöstä oireellisesti:⁶¹⁹

Kun meillä viime aikoina on keskusteltu konfirmaatiosta, ei yleensä ole ollut selvyyttä siitä, mistä konfirmaatioissa on kysymys (Sormunen).⁶²⁰

Tämän jälkeen Sormunen viittaa konfirmaatiosta kertovaan kirjaseensa *Kasteenliiton uudistaminen* (1945–) ja siinä olevaan kuuteen selittävään kohtaan. Konfirmaatio on sen mukaisesti 1) kristillisen kasvatuksen tarkastustilaisuus, 2) kasteen liiton uudistamistilaisuus, 3) omakohontaista tunnustautumista kasteessa alkaneeseen kristillisyyteen 4) oikeutus ehtoolliselle, 5) toivo nuoren ”orastavasta uskonelämästä” ja 6) Jumalan armon ja siunauksen jakamista, joskaan konfirmaatio ei ole sakramentti.⁶²¹ Viimeksi mainittua konfirmaation siunausta Sormunen perustelee seuraavassa:⁶²²

Evankelinen kirkko ei pidä konfirmaatiota, niin kuin se ei pidä rippiä eikä avioliittoonvihkimistäkään, sakramenttina, mutta silti se uskoo, että *Jumala niissä kaikissa jakaa armoaan ja siunaustaan*. Konfirmaatio johtaa nuoren samaan hetkeen, jossa rikas nuorukainen oli, kun Vapah-taja katsoi nimenomaan häneen ja rakasti häntä, ja juuri siksi hän lausui hänelle vaativat sanansa (Mark.10:21). Sellaisesta kohtauksesta ei kukaan lähde saamatta siunausta. (Sormunen.)⁶²³

⁶¹⁶ Katekismus 1948, 81; Kansanaho 1956, 262.

⁶¹⁷ Katekismus 1948, 81.

⁶¹⁸ Ibid.

⁶¹⁹ Sormunen 1949, 114. Dogmatiikassaan (1964) Sormunen ei mainitse konfirmaatiota lainkaan. Vrt. Sormunen 1964, 221–225.

⁶²⁰ Sormunen 1949, 114.

⁶²¹ Sormunen 1947, 10–14; Sormunen 1949, 113–117. Kursivointi on julkaisusta *Kasteenliiton uudistaminen* (1947). Teoksessaan *Yksin armosta* (1949) Sormunen on harventanut sitaatin kursivoidussa kohdassa kirjainväliä. Ks. Sormunen 1947, 14. Vrt. Sormunen 1949, 116–117.

⁶²² Sormunen 1947, 14; Sormunen 1949, 116–117.

⁶²³ Ibid.

Sormusen mukaan konfirmaatio siis voidaan tulkita armonvälineeksi, vaikka se ei ole sakramentti. Sormusen näkemys rikkaan nuorukaisen saamasta siunauksesta herättää kysymyksiä. Raamatun mukaan (Mark. 10:22) rikas nuorukainen oli lähtenyt Jeesuksen luota murheellisena, koska kutsu Jeesuksen seuraamiseen oli tuntunut hänestä liian vaativalta. Jää epäselväksi, millaisen siunauksen varassa rikas nuorukainen itse asiassa oli lähtenyt tuosta kohtauksesta pois? Oliko Jeesus todellakin jakanut nuorukaiselle siinä armoaan ja siunaustaan? (Vrt. Mark. 10:23).

Suomen [evankelis-luterilaisen] kirkon seurakuntaopiston silloinen johtaja, myöhemmin piispa ja arkkipiispa Martti Simojoki (1908–1999) kirjoittaa konfirmaatiosta vuoden 1948 Katekismuksen kommentaarissaan *Kristinopin opetus* (1950) seuraavasti:⁶²⁴

Kirkkomme nykyinen konfirmaatiokaava [vuodelta 1913] tuottaa useille papeille suuria sisällisiä ahdistuksia ja ristiriitoja. Toisaalta ei ole oikein, että pappi varoittaa oppilaitaan tulemasta konfirmaatioon, mutta toisaalta hän saa kerta toisensa jälkeen todeta, kuinka vähän annetut konfirmaatiolupaukset sittenkään ovat nuorille merkinneet. (Simojoki.)⁶²⁵

Sitaatista voidaan havaita, että pietismin konfirmaatiokäsitykselle merkitykselliset lupaukset olivat ongelmallisia, koska ne eivät tuntuneet vastaavan käytännössä niiden edellyttämää elämäntapaa. Simojoki tulkitsee konfirmaatiota hieman Sormusesta poikkeavalla tavalla. Rippikoulun ei tulisi päättyä konfirmaatioon, vaan konfirmaatio olisi toimitettava esimerkiksi vasta viikkoa myöhemmin. Samoin konfirmaatio ja ensiehtoollinen tulisi toimittaa eri päivinä. Simojoki perustelee kristinopintaitojen tarkastamisen kuuluvan konfirmaatioon siksi, että konfirmaatioon osallistuvat [vain ne] nuoret, jotka ovat suorittaneet rippikoulun oppimäärän.⁶²⁶ Kasteen liiton uudistamisesta Simojoki toteaa seuraavasti:⁶²⁷

Sanonta on oikeastaan epätarkka, koska Jumalan armoliitto, johon meidät kasteessa on otettu, ei kaipaa meidän uudistamistamme. Oikeampaa olisi puhua palaamisesta kasteenliittoon – –. (Simojoki.)⁶²⁸

Sitaatista näkyy siis suora kritiikki Sormusen edustamaa konfirmaatiokäsitystä kohtaan, ja samalla Simojoki itse asiassa kritisoi epäsuorasti myös silloista SELK:n virallista konfirmaatiokäsitystä. Asiallisesti kritiikki näyttää lähes identtiseltä Schaumanin esittämän kritiikin kanssa, joskin Simojoki käyttää tässä kasteen muistamisen sijasta ”kasteenliittoon palaamisen” ilmaisua.

⁶²⁴ Simojoki 1950, 46.

⁶²⁵ Ibid.

⁶²⁶ Simojoki 1950, 46–47, 163–164.

⁶²⁷ Simojoki 1950, 164.

⁶²⁸ Ibid.

Lutherille parannuksen tekeminen oli ollut päivittäistä kasteeseen palaamista, mutta Simojolle konfirmaatio merkitsee ”kasteenliittoon palaamista”.⁶²⁹ Onko konfirmaatio siis Simojolle parannuksen tekemistä? Tulkinta ”palaamisesta kasteenliittoon” voi joka tapauksessa viitata käsitykseen, jonka mukaan konfirmoitavat nuoret ovat ajautuneet tietoisesti tai tietämättään eroon kasteensa liitosta, johon heidän nyt odotetaan palaavan konfirmaatiossa.

Simojoen mukaan nuoret tunnustavat konfirmaatiossa uskonsa ja lupaavat uskollisuutta Kristukselle. Hän pyrkii painottamaan nuorille näiden lupauksen vakavuutta, jotta he harkitsevat sitä, voivatko ne antaa. Konfirmaatio toimitetaan seurakunnan läsnä ollessa, sillä seurakunta sulkee konfirmaatiossa nuoret esirukoukseensa. Nuoret saavat oikeuden käydä ehtoollisella ja ”heidät tunnustetaan seurakunnan täysivaltaisiksi jäseniksi.” Konfirmaatio ei ole Simojoen mukaan sakramentti vaan toimitus, jossa nuoria ”siunataan Jumalan sanalla ja rukouksella”. Siinä kuitenkin kysytään ”myös omaa vapaaehtoista tunnustamistamme ja ratkaisumme”. Tämän jälkeen Simojoki mainitsee ehtoolliselle pääsyn, ”nuoren kansan ensiripin”, johon konfirmoitujen vanhemmat ja muut omaiset sekä seurakuntalaiset liittyvät. Konfirmaatio on Simojoen ajattelussa siis objektiivinen seurakunnan siunaus- ja esirukoustoimitus, mutta myös subjektiivinen vapaaehtoisen tunnustamisen, uskollisuudenlupauksen sekä ”ratkaisun” paikka.⁶³⁰

Sormusen ja Simojoen konfirmaatiokäsityksissä on siis havaittavissa pietismille tunnusomainen subjektiivinen painotus ”kasteenliitosta” ja sen ”uudistamisesta”, jonka sovellus itse asiassa ”kasteenliittoon palaaminen” on. He selvästikin painottavat nuorten omakohtaista osuutta kasteen liiton täydentämisessä. Heidän konfirmaatiokäsityksessään nuoret siis ”vahvistavat” kasteensa sen teologisessa merkityksessä. Lisäksi seurakunta toimii konfirmaatiossa nuorten vahvistajana ekklesiologisessa merkityksessä, kun ”heidät tunnustetaan seurakunnan täysivaltaisiksi jäseniksi”.⁶³¹

4.8 Voipion tulkinnassa vahvistajana on anteeksiantamus

Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian professori Aarni Voipio (1891–1965) on kaksiosaisen *Rippikoulun opetusopas* -julkaisunsa jälkimmäisessä osassa (1954) varsin niukkasanainen konfirmaation merkityksestä. Se kuuluu hänen mukaansa ”erityisessä merkityksessä kirkon pyhien toimitusten joukkoon”, mutta poikkeaa täysin katolisesta sakramentista. ”Selostus keskustelusta, jota käydään evankelisen konfirmaation merkityksestä, ei kuitenkaan” hänen mukaansa ”kuulu tällaiseen opetusoppaaseen”. Voipio toteaa, että konfirmaatioon aiemmin kuulunut kysely eli kuulustelu, josta silloinen kirkkokäsikirja määräsi, oli paikoin jäänyt tai jäämässä pois konfirmaatiosta. Missä näin on tapahtunut tai tapahtuu, siellä kyselyä ei pitäisi yrittää palauttaa konfirmaatioon.⁶³²

⁶²⁹ BELK 1956, 704:33–35, 706:22–26. Vrt. Simojoki 1950, 164.

⁶³⁰ Simojoki 1950, 164. Axel Melinin (1952, 31–63) mukaan käsite ”kasteenliitto”, joka esiintyi yleisesti jo 1800-luvulla, viittaa siihen, että kastetta on täydennettävä. Se edustaa hänen mukaansa pietismin ja valistuksen kaste-käsityksiä.

⁶³¹ Simojoki 1950, 164.

⁶³² Voipio 1954, 297–298.

Julkista kuulustelua Voipio pitää näet epäajanmukaisena ja suosittelee sen siirtämistä rippikouluun. Konfirmaatiolupaukset ovat Voipion mukaan yhtäältä saaneet osakseen arvostelua ”silloin tällöin”. Niitä oli jouduttu siksi lieventämään. Toisaalta lupaukset ovat estäneet nuoria puhumasta ”kevytmielisesti alttarin ääressä”. Niitä on kuitenkin lievennetty siksi, että ne eivät olisi konfirmaatioon osallistumisen esteenä niille, ”jotka haluavat ottaa asian vakavasti, mutta eivät voi liikoihin lupauksiin yhtyä”.⁶³³

Voipion mielestä lupauksen vakavuutta on liioiteltu. Konfirmaation merkitys vähenee kuitenkin hänen mukaansa oleellisesti, jos lupaukset jäävät siitä pois. Voipio katsoo, että ”taistelu” lupauksia vastaan oli menettänyt merkitystään ehtoollispakon poistuessa ja uskonnonvapauslain myötä vuodesta 1923 lähtien. Nyt myös kaikilla 18 vuotta täyttävillä on mahdollisuus tunnustaa uskonsa jäämällä evankelis-luterilaisen kirkon jäseniksi. Sen vuoksi rippikoululaisille on kerrottava, että he voivat jäädä pois ehtoolliselta ja sitä edeltävästä konfirmaatiosta, mutta sitä ei pidä Voipion mielestä kääntää kehotukseksi niiden laiminlyömiseen.⁶³⁴

Konfirmaatio ei ole Voipion mukaan rippikouluinstituutiosta keskeinen toimitus. Nuorten kannalta on olennaisempaa se, mitä he saavat opetuksen aikana ennen konfirmaatiota. Konfirmaatiosta on kuitenkin katsottava eteenpäin, jotta nuoret löytävät paikan ”rippikoulun käyneiden nuorten piirissä”. Konfirmaation ja ehtoollisen suhteesta Voipio toteaa, että ”aikoinaan” etenkin maalla konfirmaatio ja ehtoollinen toimitettiin samassa yhteydessä. Konfirmaatio kuulusteluineen kesti korkeintaan puoli tuntia. Sen jälkeen toimitettiin rippisaarna, joka pidettiin alttarilta. Sitä seurasi täydellinen päiväjumalanpalvelus, johon kuului ehtoollisella käynti.⁶³⁵

Ensimmäisinä ehtoolliselle osallistuivat nuoret. Kaupungeissa toimitettiin konfirmaatio myös ”lauantai- tai aattoiltana”. Siihen liitettiin rippisaarna. Seuraavana aamuna palattiin kirkkoon ja osallistuttiin ehtoollisjumalanpalvelukseen. Maalla kaikki toimitukset siis toimitettiin yhtäjaksoisesti, kaupungeissa kahtena erillisenä päivänä. Voipio toteaa, että ”nykyisin” kaupungeissa toimitetaan konfirmaatio yhtäjaksoisesti ripin ja ehtoollisjumalanpalveluksen kanssa lauantai-iltana ja toimitus tuntuu hänen mukaansa ”käyvän yhä lyhyemmäksi.” Maa-seurakunnissa käytäntö oli hänen mukaansa säilynyt ennallaan.⁶³⁶

Voipio korostaa konfirmaation ulkonaisia puitteita, kuten hyvää järjestystä kirkossa, sillä monet seurakuntalaiset eivät ”tunne kirkkotapoja”. Hyvää järjestystä voi hänen mukaansa edistää rippikoulunuorille tuttujen ”isojen veljien” läsnäolo. Nuoria on myös rippikoulussa opetettava laulamaan virsiä ”reippaasti seurakunnan mukana”.⁶³⁷

⁶³³ Voipio 1954, 297–298.

⁶³⁴ Voipio 1954, 298–299.

⁶³⁵ Voipio 1954, 299–300.

⁶³⁶ Voipio 1954, 300.

⁶³⁷ Voipio 1954, 301.

Voipion mukaan konfirmaatiossa ja ensiripillä on suuriarvoista ja tavoiteltavaa ”kaikki mikä tekee” ne ”juhlliseksi”. Pääasia konfirmaatiossa on sana eli ”se, mitä puhutaan joko rukouksena Jumalalle tai opetuksena ihmisille.” Seurakunnan läsnä ollessa rukouskin, joka on puhetta Jumalalle, on lopulta puhetta myös ihmisille.⁶³⁸

Voipio pyrkii seuraavaksi selittämään, ”mitä Jumala tahtoo tässä tilaisuudessa heille (eli konfirmoitaville) antaa”. Voipio korostaa, että konfirmaatiossa on paljon ”sivuseikkoja”, jotka ilmenevät rukouksessa ja konfirmaatiolupauksissa. Pääasia on hänen mukaansa kuitenkin ”puhuttu Jumalan sana”. Sen tulee tähdätä syntien anteeksiantamiseen ja johdattaa anteeksi-saamisen tuntoon. Myös kaste ja ehtoollinen merkitsevät Voipion mielestä todistusta anteek-siannosta:⁶³⁹

Suomen kansassa on näet paljon niitä, jotka ovat alttarin ääressä ensirippiin tullessaan myös en-si kerran tunteneet syntien anteeksisaamisen suurta voimaa. (Voipio).⁶⁴⁰

Kun siis Voipio pyrkii selittämään konfirmaation ydintä, hän viittaa selvästi julistukseen ja opetukseen sekä sakramentteihin, jotka yhdessä todistavat anteeksiantamuksesta. Näin tode-tessaan Voipio itse asiassa siirtää huomion pois konfirmaation subjektiivisista elementeistä ja motiiveista, kuten tunnustuksesta ja lupauksista, ja kiinnittää sen toimituksen objektiiviseen luonteeseen. Hämmästyttävintä on kuitenkin se, että Voipio tiivistää konfirmaation ytimen eli vahvistamisen motiivin konfirmaatiotoimituksen sijasta ensirippiin. Armonvälineillä on joka tapauksessa Voipiolle konfirmaatiota keskeisempi merkitys konfirmoitavien nuorten vahvis-tamisessa.

1900-luvun puolivälin konfirmaatiokäsityksistä voidaan todeta pietismin konfirmaatiokäsi-tykselle ominaisia piirteitä, kuten ajatus kasteen liiton uudistamisesta sekä uskollisuudenlu-pauksesta. Kasteenliittoon palaamisen voidaan katsoa kuuluvan pietismille tunnusomaiseen ajatukseen siitä, että konfirmaatio on subjektiivinen toimi ja ”ratkaisun paikka”. Käsitukset eivät kuitenkaan olleet yhtenäisiä, sillä kannanotoissa näkyy myös painotus, jossa vahvistami-sen teologinen paikka on varsinaisen konfirmaation ulkopuolella, kuten armonvälineissä ja ri-pin absoluutiossa. Konfirmaation sisällöstä oli huomattavaa epäselvyyttä ja SELK:n vallitse-vaä käsitystä jopa jossakin määrin kritisoitiin.

Seuraavassa pääluvussa tarkastellaan konfirmaatiokäytäntöjä ja -käsityksiä uudemmalla ajalla eli 1900-luvun jälkipuoliskolta 2000-luvun alkuun. Tälle aikakaudelle on ominaista yh-täältä se, että konfirmaation subjektiiviset elementit syrjäytyvät vähitellen objektiivisten ele-menttien tieltä ja toisaalta se, että vahvistamisen motiivia etsitään konfirmaatiosta, kun se toistaiseksi on ollut siihen kuulumaton komponentti.

⁶³⁸ Voipio 1954, 301. Oppitunnissa kirkon hallinnosta Voipio viittaa konfirmaatioon kasteen liiton uudistamise-na. Kirkonkokoukseen osallistuminen edellyttää hänen mukaansa tiettyä ikää. ”Sitten on toinen ehto: tulee olla myöskin uudistanut kasteenliittonsa. Se on se, mikä pidetään rippikoulun päättyessä ja jota virallisesti sanotaan konfirmaatioksi.” (Voipio 1954, 152–153.)

⁶³⁹ Voipio 1954, 301–302.

⁶⁴⁰ Voipio 1954, 302.

5 Vahvistaminen konfirmaatiokäytännöissä ja -käsityksissä 1900-luvun jälkipuoliskolta 2000-luvulle

5.1 Vahvistamisen viitteet konfirmaatiojärjestyksissä 1963 ja 1984

Konfirmaatiossa 1963 vahvistavat sana ja ehtoollinen

Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian professori Erkki Kansanaho (1915–2003) julkaisi laajan konfirmaatiotutkimuksen vuonna 1956 ja osallistui asiantuntijana LML:n ensimmäisen konfirmaatiotutkimusprojektin kansainväliseen tutkimusseminaariin vuonna 1961 Loccumissa, Saksassa sekä Helsingissä järjestettyyn LML:n neljänteen yleiskokoukseen vuonna 1963. Hän johti myös SELK:n konfirmaatiouudistusta 1950-luvun lopulla ja 1960-luvun alussa. Uusi konfirmaatiojärjestys oli Lempiäisen mukaan perusteellisen valmistelun tulos. Lopullisessa muodossaan se oli hänen mukaansa myös teologisesti johdonmukainen. LML:n tutkimustulokset (1959–1963) tukivat tuoreeltaan uuden kaavan kehittelyä. Se näkyy muun muassa siinä, että konfirmaatiosta ei enää puhuta nuorison ripille laskemisen toimituksena vaan konfirmaationa.⁶⁴¹

Vuonna 1957 valmistui käsikirjakomitean ehdotus konfirmaatiokaavaksi. Koska vuoden 1958 kirkolliskokous ei ehtinyt käsitellä sitä, komitea korjasi ehdotusta. Korjattu ehdotus ilmestyi vuonna 1962. Käsikirjakomitea valaisi kaavan periaatteita ehdotuksen yleisperusteissa seuraavasti.⁶⁴²

1) Uskontunnustuksen yhteydessä päätettiin säilyttää yksi kysymys, jossa konfirmoitavilta kysytään ”heidän haluaan yhä enemmän perehtyä Jumalan sanaan ja oppia tuntemaan Herraa Jeesusta Kristusta”. Komitea perustelee kysymyksen ”välttämättömyyttä” sillä, että tunnustuksen kanssa se ”ilmentää toimituksen yksilöön vetoavaa ja velvoittavaa luonnetta”. Kysymyksen sanamuodon on komitean mukaan kuitenkin vastattava ”nuorten uskonelämää ja kehitystasoa”.⁶⁴³

2) Nuorten vastausta (”Lupausta”) seuraa siunaus. He tulevat alttarin luo, jolloin pappi lausuu apostolisen siunauksen joko jokaiselle erikseen tai yhteisesti. Ensin mainitussa tapauksessa hän panee kätensä kunkin konfirmoitavan ylle. Siunaussanojen jatkoksi pappi lausuu aiemmista kaavoista tutun toivotuksen: ”Rauhan Jumala pyhittäköön teidät –” Kyseinen toivotus on edustanut aiemmin siunaussanoja, mutta komitean mukaan ”sen tarkoitusta on tuskin huomattu”. Siunausta seuraa konfirmaatorukous. Komitea perustelee uutta käten päälle panemisen käytäntöä sillä, että se on paria poikkeusta lukuun ottamatta ollut ”kaikkien luterilaisten kirkkojen konfirmaatiokaavoissa”. Kyseiset poikkeustapaukset olivat komitean mukaan Suomi ja Elsass-Lothringen.⁶⁴⁴

3) Nuorille ei julisteta [konfirmaatiossa] kirkollisia oikeuksia tai ”etuja”, vaan heidät kutsutaan ehtoolliselle esirukouksen jälkeen. Konfirmaatiossa ei liioin ole tarkoitus ”korostaa

⁶⁴¹ Kkm 1962, 12; KK 1963, 21; Hareide 1963a, 6–7, 9–10; Lempiäinen 2004, 129–131.

⁶⁴² Kkm 1962, 11–12; Lempiäinen 2004, 130–131.

⁶⁴³ Kkm 1962, 12; Lempiäinen 2004, 131.

⁶⁴⁴ Ibid.

nuorten täysi-ikäisyyttä”. Komitean mukaan on sen sijaan syytä painottaa ”uskonelämän kasvamisen ja kehittymisen tarpeellisuutta” sekä osallistumista ”seurakunnan elämään”.⁶⁴⁵

4) Käsikirjakomitean mukaan luterilaiseen konfirmaatioon on ”alusta pitäen” kuulunut julkinen kristinopinkysely (kuulustelu). Komitea katsoo, että koko konfirmaatio on kehittynyt ”kuulustelusta”. Tämä voidaan kuitenkin toimittaa ”myös erikseen viimeisen rippikoulutunnin aikana”. Komitea perustelee kantaansa sillä, että julkisista kristinopinkyselyistä on ”nykyisin pyritty luopumaan”. Konfirmaatiopuheessa on ”joka tapauksessa” todettava, että ”nuoret ovat saaneet opetusta”. Tätä komitea perustelee sillä, että rippikoulun ja konfirmaation perustana olevaan kasteeseen liittyy velvoitus opettaa sekä ”johdattaa ja valmistaa kastettuja” ehtoollista varten ja ”uskonelämään seurakunnan yhteydessä”.⁶⁴⁶

Vuonna 1963 kirkolliskokous hyväksyi kaavaehdotuksen vähäisin muutoksin.⁶⁴⁷ Vuoden 1913 konfirmaatiojärjestykseen verrattuna vuonna 1963 hyväksytyn konfirmaation ingressistä poistettiin käsite ”kasteenliiton uudistaminen”. Väliotsikkona ollut *Lupaus* jätettiin korjatusta konfirmaatioversiosta pois, samoin kirkollisten oikeuksien julistaminen. Toimituksen otsikkona oli nyt ensimmäisen kerran yksiselitteisesti *Konfirmaatio*. Lempiäisen mukaan siinä näkyy konfirmaatiokäsityksen muutos: konfirmaatio ei ollut enää kasteen vaan kastetun vahvistamista.⁶⁴⁸

Nuorten kulkueelle ”kirkkoherran ja opettajan johdolla” oli nyt mahdollisuus. Lempiäisen mukaan tämä tapa oli yleistynyt aiemmin, mutta nyt se todettiin ensimmäisen kerran myös käsikirjassa. Kristinopinkysely säilytettiin julkisena, mutta se voitiin nyt siirtää rippikouluun. Uskontunnustuksen jälkeinen kysymys voitiin korvata toivotuksella. Kokonaan uutta oli konfirmaatiosiunaus, joka koostui impositiosta ja siunaussanoista.⁶⁴⁹ Vuonna 1963 julkaistu konfirmaatiojärjestys on seuraavassa:⁶⁵⁰

⁶⁴⁵ Kkm 1962, 12; Lempiäinen 2004, 131.

⁶⁴⁶ Ibid.

⁶⁴⁷ Lempiäinen 2004, 130–131.

⁶⁴⁸ KTK 1963, 21. Vrt. KK 1913, 446; Lempiäinen 2004, 130–132. Vuoden 1957 kirkkokäsikirjaehdotuksessa otsikkona oli ”Konfirmatio”. Vuoden 1962 ehdotukseen se muutettiin muotoon ”Konfirmaatio”. Ks. KKE 1957, 67. Vrt. KKE 1962, 44.

⁶⁴⁹ Hareide 1963a, 6–7, 9–10; Lempiäinen 2004, 129–131, 139, 141, 143–144. Imposition käyttö on voinut yleistyä jo ennen kuin se liitettiin käsikirjan konfirmaatiokaavaan. Ainakin yleinen mielipideilmasto oli ollut valmis imposition käyttöön ottamiseen vuosia ennen sen virallistamista vuoden 1963 konfirmaatiokaavassa. Esimerkiksi U. Paunu (1943, 183) pitää *Liturgiikan oppikirjassaan* impositiota mahdollisena konfirmaatiossa. Eino Sormunen (1947, 59) puolestaan toteaa: ”Muutamien raamatunlauseiden antaminen nuorille muistoksi heidän ensimmäisestä käynnistään Herran alttarin edessä on kaunis tapa, jota muutamissa evankelisissa kirkoissa vielä korostaa se, että nuoret astuvat yksitellen rippi-isänsä eteen ja hän panee kätensä kunkin heidän päänsä päälle, lausuu kullekin hänen raamatunlauseensa ja siunauksen.” Martti Simojoki taas oli Kansanahon (1956, 264) mukaan ”valmis harkitsemaan” konfirmaatioimpositiota vuonna 1951 julkaisemassaan artikkelissa.

⁶⁵⁰ KTK 1963, 21–26.

1) Virsi.

2) Puhe konfirmoitaville, jota edeltää trinitaarinen alkulause.

3) Rukous, joka on luonteeltaan epikleettinen.

4) Kuulustelu ja toivotus: ”Jumala antakoon teille armoa, että päivä päiväältä Jumalan sanassa yhä enemmän vahvistuisitte”.

5) Uskontunnustus ja kysymys tai toivotus: ”Tahdotteko Jumalan armon avulla osoittaa tämän uskon elämässänne?” Vastaus: ”Tahdon”. Tai: ”Jumala antakoon teille armon, että voisitte osoittaa tämän uskon elämässänne.”

6) Siunaus, jossa konfirmoitavat polvistuvat ”joko yhdessä tai ryhmittäin” siunattaviksi. Pappi panee kätensä kunkin nuoren ylle erikseen tai kaikille yhteisesti ja lausuu: ”Herran Jeesuksen Kristuksen armo ja Jumalan rakkaus ja Pyhän Hengen osallisuus olkoon sinun kanssasi (teidän kanssanne).” Sen jälkeen pappi lausuu tietyn raamatunkohdan kaikille yhteisesti (1. Tess. 5: 23–24) tai jonkin vaihtoehdoisen raamatunlauseen.

7) Esirukous, joka on luonteeltaan epikleettinen.

8) Kutsu nuorille osallistua **ehtoolliselle**. Se sisältää ajatuksen, että ehtoollisen lahjat vahvistavat hengellistä elämää. Sen sijaan konfirmaatioon itseensä ei eksplisiittisesti liitetä vahvistamisen motiivia.⁶⁵¹

8a) Kehotus seurakuntalaisille, joka on sisällöltään eettinen.

9) Isä meidän –rukous.

10) Herran siunaus.

11) Virsi. Kolme viimeksi mainittua kohtaa jäävät pois, jos konfirmaatio liittyy välittömästi ehtoollisjumalanpalvelukseen.⁶⁵²

Vuoden 1963 kaavassa vahvistamisen ajatus on yhtäältä Jumalan sanassa, mikä voidaan havaita kohdasta **4)**, mutta toisaalta myös ehtoollisessa, mikä näkyy kohdasta **8)**. Ehtoollinen ei kuulu varsinaiseen konfirmaatiokaavaan, joten siltä osin vahvistaminen siirretään konfirmaatioimituksen ulkopuolelle. Vahvistuminen Jumalan sanassa ”yhä enemmän” viittaisi toistuvaan Jumalan sanan käyttöön. Sekin siis vie konfirmaation jälkeiseen aikaan, jollei sitä sitten voida yhdistää konfirmaatiosiunauksen siunaussanoihin ja sen jälkeisen raamatunlauseen lukemiseen. Konfirmaatiosiunauksessa voidaan kuitenkin havaita ajatus vahvistamisesta, sillä kaavan ohjeessa juuri ennen siunausta eli *benediktiota* nuoret ovat ”konfirmoitavia”, mutta välittömästi benediktion jälkeen ”konfirmoituja”.⁶⁵³

Benediktioon sisältyvä teologinen piilomerkitys viittaa siihen, että kaavan tekijät eivät olleet määritelleet siunauksen teologista sisältöä. Siksi siihen liittyvä vahvistamisen motiivi on vielä kaavassa selvästi implisiittinen, latentti ja sanoittamaton. Konfirmaatio toteutuu kuitenkin vuoden 1963 kaavassa varsinaisesti benediktiossa, vaikka vahvistamisen komponentti ei ole siinä vaan sanassa ja ehtoollisessa. Kasteen vahvistamisesta on joka tapauksessa siirrytty kastetun vahvistamiseen, kuten toimituksen rukoukset osoittavat. Kaavassa olevat rukoukset konfirmoitavien puolesta sisältävät ajatuksen siitä, että vahvistajana toimii Jumala ja hänen

⁶⁵¹ KTK 1963, 21–25.

⁶⁵² KTK 1963, 25–26. Kaavan numeroinnit ja vahvennukset ovat tekijän lisäyksiä.

⁶⁵³ ”Konfirmoitavat polvistuvat joko yhdessä tai ryhmittäin – – ” ja ”Konfirmoidut palaavat paikoilleen – –.” (KTK 1963). KTK 1963, 24.

Pyhä Henkensä.⁶⁵⁴ Varsinaisesti siinä Jumalan katsotaan vahvistavan Hengellään, sanallaan ja ehtoollisessa tai luterilaisittain tarkennettuna Hengellään sanassa ja ehtoollisessa. Nämä vahvistamisen motiivit voidaan helposti selittää sillä, että ne selvästikin oli lainattu vuoden 1963 toimitusten kirjaa edeltävästä käsikirjasta (1913).⁶⁵⁵

Käsikirjan 1984 konfirmaatioissa vahvistavat tunnustus ja siunaaminen

Vuoden 1980 käsikirjaehdotuksessa ei Lempiäisen mukaan ollut esitetty olennaisia rakenteellisia muutoksia. Muutos näkyy kutsussa ja kehotuksessa ehtoolliselle, jonka sanamuoto oli muokattu oikeutukseksi osallistua itsenäisesti ehtoolliselle. Lempiäinen arvioi, että tämä uudistus oli johtunut 1970-luvun lopulla toteutetusta ”lasten pääsystä ehtoollispöytään”. Konfirmaatiojärjestyksen loppuun oli lisätty rukous, mutta Isä meidän -rukous ja Herran siunaus jätetty pois, koska konfirmaatio oli määrä toimittaa seurakunnan yhteisen jumalanpalveluksen edellä.⁶⁵⁶

Kirkolliskokouksessa vuonna 1984 hyväksytty käsikirja seurasi ehdotusta, mutta päätösrukous jätettiin pois. Johdannossa trinitaarisen tervehdyns rinnalle muokattiin kaksi laajempaa vaihtoehtoa. Suurin muutos oli Lempiäisen mukaan siinä, että kirkolliskokous oli lisännyt toisen kaavan (B) alkuperäisen kaavan (A) rinnalle. Uuden B-kaavan otsikkona oli *Konfirmaatiojumalanpalvelus*. Se teki mahdolliseksi konfirmaation toimittamisen päiväjumalanpalveluksen keskellä, pääosin evankeliumin lukemisen jälkeen. Lempiäinen katsoo, että uusi periaate lyhensi konfirmaatiotoimituksen kestoa, mutta samalla hämärsi sen luonnetta itsenäisenä toimituksena. Hänen mukaansa kyse oli kuitenkin yleistävästä käytännöstä, joka nyt vain ”laillistettiin” käsikirjassa.⁶⁵⁷ Vuoden 1984 konfirmaatiokaava (Vaihtoehto A) koostuu seuraavista elementeistä.⁶⁵⁸

⁶⁵⁴ KTK 1963, 24–25. Siunaus on ollut konfirmaation päätöksenä Suomessa 1700-luvulta lähtien, ja keskeisenä kaavassa 1859 ehdotuksesta lähtien, mutta ilman impositiota. Ks. Lempiäinen 2004, 143. Siunaus käten päälle panemisenä oli todennäköisesti otettu kaavaan ulkomaisten esimerkkien kannustamana. Impositio oli käytössä suomenkielisessä Venäjän luterilaisille seurakunnille osoitetussa käsikirjassa (VKK) vuodelta 1835. Siinä siunaussanoiksi oli annettu kolme vaihtoehtoa: ns. Aaronin siunaus, 1. Tess.5:23 tai *KJ:n* (1539) toivotus eli *votum* suomennettuna. VKK 1835, 118–119. Lempiäisen (2004, 143) mukaan vuoden 1835 kaavan esikuvana oli ollut Saksan Hessenin konfirmaatioliturgia. Paunu (1943, 183) viittaa imposition mahdollisuuteen ja siunaussanoihin, jotka olivat hänen mukaansa eräästä saksalaisesta kaavasta vuodelta 1710: ”Jumalan, kaikkivaltiaan, Isän, Pojan ja Pyhän Hengen siunaus tulkoon teidän päällenne ja pysyköön luonanne nyt ja aina” (Ibid.) Vuoden 1963 käsikirjassa *votumina* on ns. *Apostolinen siunaus*. Vrt. KTK 1963, 24. Lempiäinen 2004, 144.

⁶⁵⁵ KTK 1963, 23, 24, 25. Vuoden 1913 kaavassa ei mainita sanassa vahvistumista kyselyn jälkeen, mutta se mainitaan raamatunkohtien lukemisen jälkeen. Vrt. KK 1913, 449–450.

⁶⁵⁶ Lempiäinen 2004, 131–132.

⁶⁵⁷ Lempiäinen 2004, 132, 149. Lempiäinen kutsuu vuonna 1984 hyväksyttyä käsikirjaa vuoden 1985 käsikirjaksi, koska se julkaistiin vasta jälkimmäisenä vuonna. Ks. Lempiäinen 2004, 136, 138, 139, 141, 143–145, 149. Vrt. Lempiäinen 2004, 134, 148–149. Käytän käsikirjasta nimitystä vuoden 1984 käsikirja ja lyhennettä KTK 1984. Seuraan tässä Hytösen esimerkkiä. Ks. Hytönen 2005, 164–165, 170.

⁶⁵⁸ KTK 1984, 30–37.

1) **Kulkue**, joka edelliseen käsikirjaan verrattuna oli nyt muuttunut pakolliseksi.⁶⁵⁹

2) **Virsi**.

3) **Trinitaarinen tervehdys (+) tai johdantolause**lma papin lukemana (Ps. 33:20), jota seuraa **Pieni kunnia** seurakunnan vastauksena tai Psalmin 103:1–5 pohjalle rakentuva **johdantovuorolaulu** joko laulettuna tai luettuna. Tässä **Antifoni ja Psalmin** 33:20 alkuääne ”Meidän sielumme odottaa Herraa” toistetaan vuorolaulun aikana. Edellisen laulavat/lausuvat liturgi ja seurakunta yhteen ääneen ja jälkimmäinen on seurakunnan vastaus.⁶⁶⁰

4) **Puhe konfirmoitaville**.

5) **Rukous**.

6) **Kristinopintaidon kysely** ja kehoitus: ”Vahvistukaa yhä edelleen Jumalan armon tuntemisessa.” Kysely oli mahdollista jättää pois ja toteutetaan julkisena kyselynä rippikoulun päätösvaiheessa.

7) **Uskontunnustus**, joka lausutaan yhteen ääneen sekä muistutus siitä, että nuoret on kas- tettu tähän uskoon ja että he ovat saaneet sen mukaisesti opetusta. Tätä seuraa kysymys: ”Tahdotteko Jumalan armon avulla osoittaa tämän uskon elämässänne? Vastaus: ”Tahdon”. Vaihtoehtoisesti nuorille kohdistetaan toivotus: ”Jumala antakoon teille armon, että voisitte osoittaa tämän uskon elämässänne.”

8) **Siunaus**, jossa konfirmoitavat polvistuvat ja konfirmaation toimittaja (avustajineen) panee kätensä erikseen kunkin ylle tai siunaa kaikki yhteisesti sanoessaan: ”Herran Jeesuksen Kristuksen armo ja Jumalan rakkaus ja Pyhän Hengen osallisuus olkoon sinun kanssasi/teidän kanssanne (+)” (*KTK 1984*).⁶⁶¹

Konfirmaatiosiunaus itse asiassa tulkitaan varsinaiseksi konfirmaatioksi, mikä ilmenee siitä, että ennen nuorten polvistumista ohjeessa käytetään nuorista nimitystä ”konfirmoitavat”, mutta siunauksen jälkeen heistä käytetään termiä ”konfirmoidut”. Siunaus ei tosin anna nuorille oikeutta osallistua itsenäisesti ehtoolliselle, vaan admission perusteena on tunnustautuminen. Seuraavaksi konfirmaation toimittaja näet toteaa nuorten tunnustaneen uskonsa ja ilmaisseen tahtonsa osoittaa se elämässään. Ikään kuin nuorten tunnustautumisen perusteella pappi toteaa, että nuoret saavat ”nyt itsenäisesti osallistua seurakunnan kanssa Herran pyhään ehtoolliseen”.⁶⁶² Lisäksi pappi toivottaa:⁶⁶³

Jumala antakoon teille rauhan ja vahvistakoon teitä elämään hänen ominaan. Hän varjelkoon teidät siihen päivään asti, jolloin Herramme Jeesus Kristus itse tulee. Hän, joka teitä kutsuu, on uskollinen. Aamen. (*KTK 1984*).⁶⁶⁴

⁶⁵⁹ KTK 1984, 30, 37. Vrt. KTK 1963, 21.

⁶⁶⁰ KTK 1984, 30–31.

⁶⁶¹ KTK 1984, 32–36. Kaavan numeroinnit ja vahvennukset ovat tekijän. Vrt. KTK 1984, 30–37.

⁶⁶² KTK 1984, 35–36.

⁶⁶³ KTK 1984, 36.

⁶⁶⁴ Ibid.

Vuosien 1913 ja 1963 käsikirjoihin verrattuna vuoden 1984 kaavassa konfirmoitavien siunaamisen jälkeiseen toivotukseen liittyvää vahvistamisen motiivia ei enää liitetä suoraan ehtoolliseen. Tosin sitä ei liitetä liioin konfirmaatioonkaan. Sitaatin toivotus, ”Jumala – – vahvistakoon teitä elämään hänen ominaan”, jättää siis tilaa erilaisille tulkinnoille siitä, mihin vahvistamisen motiivi konfirmaatiossa kytkeytyy.⁶⁶⁵ Kaava jatkuu seuraavalla tavalla:⁶⁶⁶

9) Virsi tai nuorten laulu.

10) Puhe. Konfirmoija osoittaa puheensa seurakunnalle tai kehotuksen konfirmoitujen nuorten omaisille ja kummeille. Puhe tai kehotus voi jäädä pois, jos vanhempien ja kummien tehtävään kiinnitetään huomiota saarnassa.⁶⁶⁷

Vuoden 1984 Konfirmaatiokaava B:n eli konfirmaatiojumalanpalveluksen ohjeessa edellytetään, että toimituksen aluksi on kulkue ja puhe konfirmoitaville pidetään rippikehotuksen yhteydessä, joka voi olla myös konfirmaatiokaava A:n johdantopuhe. Kollehtarukouksena voidaan käyttää A-kaavan rukousta. Evankeliumin lukemisen jälkeen konfirmoitavat asettuvat alttarin ääreen. Uskontunnustus, ”lupaus” ja siunaus toteutetaan A-kaavan mukaisesti. B-kaavan ohjeessa siis todella puhutaan lupauksesta. Vuoden 1963 kaavassa lupaus-sana tuon kohdan otsikkona oli Lempiäisen mukaan jätetty lopullisesta versiosta pois. Itse asiassa ”lupaus” on korrekti nimitys uskontunnustuksen ja sen liitteenä olevan kysymyksen jälkeiselle vastaukselle. B-kaavassa puhe seurakunnalle lienee jätetty pois, koska saarnassa oli kiinnitettävä huomiota vanhempien ja kummien tehtävään. Yhteiseen esirukoukseen liitetään konfirmoidut ja heidän vanhempansa.⁶⁶⁸ Vaikka tätä kohtaa ei ole A-kaavassa, tarkoitus lienee ollut, että yhteisessä esirukouksessa menetellään B-kaavan ohjeen mukaisesti myös A-kaavaa käytettäessä. Koska vuoden 1984 käsikirja edellyttää, että konfirmaatio toimitetaan jumalanpalveluksen edellä tai keskellä, konfirmaatiokaavoissa on jätetty mainitsematta Isä meidän -rukous, Herran siunaus ja päätösvirsi.⁶⁶⁹

Vahvistamisen ajatus esitetään vuoden käsikirjan (1984) konfirmaatiossa Jumalan sanan ja ehtoollisen kustannuksella. Kristinopinkyselyn yhteydessä pappi ei näet enää toivota vahvistumista ”Jumalan sanassa” vaan ”Jumalan armon tuntemisessa”.⁶⁷⁰ Kyselyä ei siis suoraan tulkita Jumalan sanaksi, mutta sillä on yhteys ”Jumalan armon tuntemiseen”, sillä kyselyn päätteeksi pappi kehottaa: ”Vahvistukaa yhä edelleen Jumalan armon tuntemisessä”.⁶⁷¹

⁶⁶⁵ KTK 1984, 36; Vrt. KK 1913, 449; KTK 1963, 25.

⁶⁶⁶ KTK 1984, 36–37.

⁶⁶⁷ Ibid. Kaavan numeroinnit ja vahvennukset ovat tekijän. Vrt. KTK 1984, 36.

⁶⁶⁸ KTK 1984, 37. Vrt. ERK 1913, 449; KTK 1963, 25; Lempiäinen 2004, 148–149. Lupauksesta ks. KTK 1984, 37. Vrt. KTK 1984, 35; Lempiäinen 2004, 131.

⁶⁶⁹ KTK 1984, 37; Lempiäinen 2004, 149.

⁶⁷⁰ KTK 1984, 35. Vrt. KTK 1963, 24: ”Konfirmoitavat polvistuvat –.” ” – – Konfirmoidut palaavat paikoilleen.” (Ibid.) Vrt. KTK 1963, 23, 25. ” – – vahvista heitä Pyhällä Hengelläsi” (TK 1963, 24). ” – – vahvista heitä voimallasi” (KTK 1963, 25). Lempiäinen 2004, 130.

⁶⁷¹ KTK 1984, 35.

Vahvistamisen motiivia ei kuitenkaan enää liitetä eksplisiittisesti ehtoolliseen, vaan ”vahvistaminen” erotetaan ”ehtoollisesta” sekä ajatuksellisesti että tekstuaalisesti.⁶⁷² Se näkyy seuraavassa kehotuksessa konfirmoiduille.⁶⁷³

– –Te saatte nyt itsenäisesti osallistua seurakunnan kanssa Herran pyhään ehtoolliseen. Jumala antakoon teille rauhan ja vahvistakoon teitä elämään hänen ominaan. – – . (KTK 1984.)⁶⁷⁴

Objektiivista vahvistamisen motiivia ei siis vuoden 1984 käsikirjan konfirmaatiossa liitetä Jumalan sanaan ja ehtoolliseen, kuten vuoden 1963 kaavassa.⁶⁷⁵ Vuonna 1963 julkaistun konfirmaatiokaavan tapaan vuoden 1984 kaavoista voidaan huomata, että ennen konfirmaatiosuunausta nuoria kutsutaan ”konfirmoitaviksi” ja siunauksen jälkeen ”konfirmoiduiksi”.

Kaavaan kirjoitettujen konfirmoitaville osoitettavien puheiden vaihtoehdoissa, *allokuutioissa*, todetaan konfirmaation merkitsevän vahvistamista.⁶⁷⁶ Järjestyksessä kolmannessa allokuutiossa linjataan, että ”Jeesus Kristus on vahvistava teitä”. Sitten kaavassa viitataan konfirmaation vahvistavaan luonteeseen sekä konfirmoitavien tunnustautumiseen ”yhdessä seurakunnan kanssa” ja siunaukseen, jonka nuoret saavat. Neljännessä allokuutiossa konfirmaatiosta puhutaan niin ikään vahvistamisena, ja siinä viitataan uskon tunnustamiseen. Molemmissa kollehtarukouksissa konfirmoitaville nuorille pyydetään voimaa uskon tunnustamiseen. Kaavan lopulla, kehotuspuheessa seurakuntalaisille, viitataan nuorten saamaan siunaukseen: ”Se seuraa heitä tuleviin vuosiin. Sen varassa heidän on hyvä jatkaa eteenpäin.” (KTK 1984.)⁶⁷⁷

Vahvistamisen motiivi kytketään vuoden 1984 kaavassa siis uskon tunnustamiseen ja siunaukseen. Katson, että tunnustaminen ja siunaus yhdessä vahvistavat nuorten uskoa konfirmaatiossa. Siinä tapauksessa uskontunnustuksen vahvistava luonne on heijastusta SELK:n aiemmista konfirmaatiokäsityksistä, joissa nuoret itse olivat ”uudistaneet” ja *de facto* vahvistaneet kasteen liiton tunnustuksellaan ja lupauksillaan.⁶⁷⁸

⁶⁷² KTK 1984, 35–36.

⁶⁷³ KTK 1984, 36.

⁶⁷⁴ KTK 1984, 36. Vrt. KTK 1963, 25.

⁶⁷⁵ Ibid.

⁶⁷⁶ KK 1963, 24; KTK 1984, 36.

⁶⁷⁷ KTK 1984, 32–34, 36–37. Vuoden 1963 konfirmaatiokaavan kahdessa allokuutiossa ei ole lainkaan vahvistamisen motiivia. Vrt. KTK 1963, 21–22. Nuoret konfirmoitavina ennen siunausta ja konfirmoituina sen jälkeen ks. KTK 1963, 24. Venäjän luterilaisten seurakuntien kirkkokäsikirjassa (VKK) vuodelta 1900 osoittaa, että konfirmaatiosuunaus ei tehnyt rippikoulunuorisosta ”konfirmeerattuja”, sillä heitä kutsutaan konfirmeeratuiksi jo siinä vaiheessa, kun heidän odotetaan polvistuvan konfirmaatiosuunauksen vastaanottamiseen. Koska lupaukset edeltävät siunausta, konfirmaation tapahtuminen kytkettiin todennäköisesti niihin. Konfirmoitavat muuttuivat konfirmoiduiksi siis lupauksen jälkeen, ennen siunausta. Vrt. VKK 1900, 318–319. Tätä tukee se, että konfirmaatio on VKK:n (1900, 311–312) mukaan ”konfirmatsiooni eli kasteenliitonuudistus”.

⁶⁷⁸ Paunu (1943, 156) toteaa eittämättä vuoden 1913 kaavaan viitaten: ”Meidän luterilaisessa kirkossamme, – – on opetuksen juhlallisena päätäntönä Herran ehtoolliselle laskeminen eli konfirmatio, jossa kastettu lapsi saa tilaisuuden itse tunnustaa sitä uskoa, johon hänet pienenä lapsena on kastettu, sekä itse vapaasti luvata täyttää niitä velvollisuuksia, johon kasteensa hänet velvoittaa.”

5.2 Vuoden 2003 konfirmaatiokaavojen valmisteluvaiheen teologiset linjaukset, ilmiasu ja vahvistamisen paikka

Kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettama käsikirjakomitea valmisteli vuodesta 1997 alkaen ehdotusta *Kirkollisten toimitusten kirjaksi (Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III)*. Komitea sai ehdotuksen valmiiksi vuonna 2001 ja esitti sitä kirkolliskokouksen hyväksyttäväksi. Komitea oli pitänyt erityisenä haasteena konfirmaatiojumalanpalveluksen toteuttamisesta annettavien ohjeiden selkeyttämistä ja mahdollisesti erillisen jumalanpalveluskaavan valmistamista konfirmaatiojumalanpalvelusta varten. *Kasuaalijaosto*, johon kuuluivat puheenjohtaja Tapio Leinonen sekä jäsenet Suvi-Päivi Koski, Niilo Rauhala ja Riitta Särkiö, ei valmistellut konfirmaatiota, vaan sen valmistelusta vastasi *Jumalanpalvelus- ja musiikkijaosto*, puheenjohtajansa Kai Vahtolan johdolla. Jäseninä jaostossa olivat Pentti Miettinen, Johanna Räsänen, Teija Tuukkanen, Hannu Vapaavuori ja Osmo Vatanen.⁶⁷⁹

Komitea tarkastelee perusteluissaan konfirmaatiota ”luterilaisen teologian pohjalta kahdesta näkökulmasta”: yhtäältä kasteen ja toisaalta luomisteologian perspektiivistä.⁶⁸⁰ Komitean jumalanpalvelus- ja musiikkijaosto määrittelee konfirmaation seuraavalla tavalla:

Kaste ei tarvitse luterilaisen käsityksen mukaan vahvistamista, mutta kastettu tarvitsee muistutusta kasteen armosta ja vahvistusta uskonelämän hoitamiseen eli kilvoitukseen. Konfirmaatio tapahtuu ajankohtana, jolloin kastettu nuori pyrkii jäsentämään uskoaan aikuistuvan ihmisen todellisuuteen. Konfirmaatio vahvistaa häntä tässä kasvussa. (Käsikirjakomitea.)⁶⁸¹

Konfirmaatio siis vahvistaa nuorta kahdella tavalla; yhtäältä uskonelämän hoitamisessa ja toisaalta aikuistuvan ihmisen uskon jäsentämisessä. Toisin sanoen konfirmaatio vahvistaa komitean mukaan uskoa siinä tilanteessa, jossa konfirmoitava nuori parhaillaan on ja siihen uskonelämään, johon häntä kutsutaan myös jatkossa. Komitea arvioi, että konfirmaatioon on ”kirkkomme perinteen mukaan” kuulunut seuraavat kolme ”perustekijää”: kuulustelu, uskontunnustus ja esirukous, joihin on liittynyt eri aikakausille ominaisia piirteitä. 1900-luvulla konfirmaation subjektiivinen puoli oli komitean mukaan heikentynyt ja toimitus oli yhä enemmän muuttunut siunaustoimitukseksi. Sen hallitsevaksi piirteeksi oli tullut esirukous. Vaikka kuulustelu ja uskontunnustus oli haluttu säilyttää, niin toimituksessa oli kuitenkin korostunut sen rukous- ja siunausluonne.⁶⁸²

Komitean mukaan ehtoollisyhteys ”muun seurakunnan kanssa” korostuu, jos konfirmaatio toimitetaan seurakunnan yhteisessä jumalanpalveluksessa. Konfirmaation kehittämisessä komitea oli ottanut huomioon muista luterilaisista kirkoista saadut virikkeet.⁶⁸³

⁶⁷⁹ KtkP 2001, ”Kirkolliskokoukselle”, sine numero (I–II), 1–2.

⁶⁸⁰ KtkP 2001, 18. Vrt. Pkpk 1/2002 74–75. Vrt. Pkpk 1/2002, 91–93.

⁶⁸¹ KtkP 2001, 18.

⁶⁸² Ibid.

⁶⁸³ Ibid.

Keskeisiksi kysymyksiksi keskustelussa konfirmaatiosta oli komitean mukaan noussut subjektiivisen ja objektiivisen painotuksen oikea suhde sekä irrottautuminen mielikuvasta, jossa konfirmaatiota oli pidetty täysi-ikäisyysriittinä ja [sen vastapoolina] ”jatkuvan uskonelämässä kasvamisen ajatuksen korostaminen”. Edellisinä vuosikymmeninä keskustelussa oli komitean mukaan painotettu seuraavia teemoja. Kasteen pelastava (soteriologinen) merkitys on ilmaistava konfirmaatiossa mahdollisimman selkeästi. Se merkitsee komitean mukaan sen painotamista, että ”kaste ei tarvitse sakramenttina vahvistusta, mutta kastettu tarvitsee”.⁶⁸⁴

Konfirmaatio on nähtävä osana kirkon kasteopetuksen kokonaisuutta, ei sen päätöksenä. Kastettua autetaan konfirmaatiossa jäsentämään uskoa aikuistuvan ihmisen todellisuuteen. Konfirmaation suhde ehtoolliseen vaatii komitean mukaan selventämistä. Komitea arvioi, että ensiehtoolliselle aikovia on luterilaisessa perinteessä erityisellä tavalla valmistettu ehtoollisella käyntiin. Se on liittynyt rippikouluun (”konfirmaatio-opetukseen”). Konfirmaatio taas on ”koettu yleiseksi ehtoollisoikeuden myöntämisjuhlaaksi”.⁶⁸⁵

Komitean mukaan ”teologiselta kannalta katsoen” kaste on admissioon peruste, ei konfirmaatio. Siksi lasten pääsy ehtoolliselle on ”myös meidän kirkossamme muuttanut konfirmaation asemaa suhteessa ehtoolliseen”. Kirkon on siksi ”johdatettava kokonaiskatekumeenatin puitteissa” lapset ja nuoret ”sanan ja sakramenttien oikeaan käyttöön sekä seurakunnan elämään”. Rippikoulun (”Konfirmaatio-opetuksen”) erityiseksi tehtäväksi komitea nostaa ”tässä kokonaisuudessa” nuorten valmistamisen joko ensiehtoolliselle tai ”jatkamaan jo alkanutta osallistumista” ehtoolliseen.⁶⁸⁶

Konfirmaation suhde ”kasteopetukseen” eli rippikouluopetukseen tulisi komitean mukaan näkyä ”tavalla tai toisella” konfirmaatiossa, vaikka perinnäisestä kuulustelusta oli [rippikoulussa ja konfirmaatiotoimituksessa] luovuttu.⁶⁸⁷ Konfirmaatio on tuonut myös tiettyjä kirkko-oikeudellisia oikeuksia. Komitea toteaa, että oikeuksien ”julistamisesta konfirmaatiossa on pyritty luopumaan ja samalla välttämään ajatusta täysivaltaisen seurakunnan jäsenyyden saamisesta”. ”Seurakunnan jäsenyyden merkitystä ja nuoren osallistumista seurakunnan elämään” on komitean mukaan painotettu rippikoulussa (”konfirmaatio-opetuksessa”). Komitea katsoo, että oikeuksien julistamisen sijasta konfirmaatiossa tulisi näkyä nuorten aktiivinen osallistuminen ”messun suunnitteluun ja toteutukseen”.⁶⁸⁸ Konfirmaation lupauksia on komitean mukaan ”pyritty karsimaan ja korostamaan [niiden sijasta] konfirmaation siunaus- ja esirukousluonnetta”.⁶⁸⁹

Konfirmaatiossa katsotaan sekä menneeseen että tulevaan. Siinä muistetaan kasteessa saatuja lahjoja, mutta samalla nuorta ihmistä rohkaistaan ja vahvistetaan toteuttamaan elämässään kristityn kutsumusta. (Käsikirjakomitea.)⁶⁹⁰

⁶⁸⁴ KtkP 2001, 18.

⁶⁸⁵ Ibid.

⁶⁸⁶ Ibid.

⁶⁸⁷ Ibid.

⁶⁸⁸ KtkP 2001, 18–19.

⁶⁸⁹ KtkP 2001, 19.

⁶⁹⁰ Ibid.

Vuoden 2001 ehdotuksessa konfirmaatiokaavan lähtökohtana oli komitean mukaan ”kaste ja kastetun vahvistaminen elämään kristittyinä”. Tämän vahvistamisen motiivin komitea kytkee selvästi siunaukseen ja seurakunnan esirukoukseen. Komitea pyrkii eittämättä korostamaan ”konfirmaation ja seurakuntayhteyden merkitystä”. Sitä havainnollistaa esimerkiksi konfirmaation liittäminen messuun tai viikkomessuun sekä konfirmaatio-ohjeen (ingressi) maininta siitä, että ”messu tulisi valmistella yhdessä rippikoululaisten kanssa”. Komitea korostaa uskontunnustuksen jälkeisessä kysymyksessä ”Jumalan armon ja avun ensisijaista merkitystä kristityn elämässä”. Kysymyksen vaihtoehtona on kehoitus.⁶⁹¹

Komitean omintakeisin esitys konfirmaatiokaavaan on uskontunnustuksen jälkeisen kysymyksen havainnollistajaksi tarkoitettu ”konfirmoitavien vyöttäminen”. Komitean mukaan se oli konfirmaatiossa ”uusi symboli”. Perusteluna oli pyrkimys ”välittää nuorelle kokemus siitä turvasta, mikä hänellä on Jumalassa ja Jumalan antamassa ”taisteluvälineissä” elämän keskellä”. Komitea esittää kummien mukana oloa nuorten siunaamisessa ja toteaa sen vahvistavan toimituksen yhteyttä kasteeseen ja korostavan ”kummien tehtävän merkitystä”.⁶⁹²

Käsikirjakomitean ehdotuksessa oli uutena elementtinä *Aikuisen konfirmaatio*. Komitea painottaa sitä, että *Aikuisen kaste* ja *Kirkon yhteyteen ottaminen* sisältävät myös konfirmaation elementit (tunnustus, siunaus, esirukous). Aikuisella, ”joka on aikaisemmin kastettu”, oli komitean mukaan mahdollisuus ”halutessaan” tulla konfirmoiduksi. Perusteluna on, että se ”vahvistaa häntä elämään kristittyinä”. Aikuisen konfirmaatiota komitea perustelee myös sillä, että ”kirkkojärjestyksessä konfirmaatio on kummiuden ja seurakunnallisen vaalikelpoisuuden edellytys”. Aikuista konfirmoitaessa komitea edellyttää, että konfirmaatiokaavaa ”käytetään soveltuvien osien”.⁶⁹³

Piispainkokous antoi komitean ehdotuksesta lausunnon kirkolliskokoukselle keväällä 2002. Konfirmaation sijoittamista jumalanpalveluksen yhteyteen piispainkokous pitää perusteltuna ”sekä jumalanpalvelusteologian että käytännön tilanteiden näkökulmasta”. Piispainkokous toteaa, että komitea liittää konfirmaation sisällöllisesti kasteeseen. Siinä kastettua vahvistetaan elämään kristittyinä. Siten komitea viittaa piispainkokouksen arvion mukaan kirkkojärjestyksen konfirmaation määritelmään (KJ 3:5). Katekeettisen näkökulman se näkee toteutuvan komitean esityksessä siinä, että konfirmaatioon voivat osallistua ne, jotka siihen rippikoulun perusteella oikeutetaan. Piispainkokous arvioi, että komitean ehdotuksessa konfirmaatio on saanut ”seurakunnallista painotusta”. Sen mukaisesti konfirmaatiossa tunnustaudutaan kirkon uskoon ja saadaan oikeus käydä itsenäisesti ehtoollisella. Lisäksi piispainkokous katsoo, että komitean ehdotuksessa konfirmaatio toimitetaan ”pääsääntöisesti seurakunnan yhteisessä messussa”. Uskontunnustuksen nuoret lausuvat ”yhdessä seurakunnan kanssa”. Siunaamisessa mukana voi olla myös kummeja ja muita avustajia [kuin pappeja]. Piispainkokous näkee myös komitean ehdotuksessa olevan virren 236 koko seurakunnan mahdollisuutena osallistua nuorten siunaamiseen.⁶⁹⁴

⁶⁹¹ KtkP 2001, 19.

⁶⁹² Ibid.

⁶⁹³ Ibid.; Vahtola 2001, 62–66.

⁶⁹⁴ Pkpk 1/2002, 91.

Piispainkokous tulkitsee rippikoululaisten osallistumisen konfirmaation valmisteluun ja toteuttamiseen olevan ”jumalanpalvelusuudistuksen hengen mukaista”. Lisäksi se toteaa, että ”rippikoulu on valmistautumista edessä olevaan pyhään toimitukseen. Näin se vastaa muiden toimitusten edellä käyviä toimituskeskusteluja ja muita ennakoivia toimenpiteitä”. Piispainkokous ohjaa myös tarkastelemaan konfirmaatiota entistä yhteisöllisempänä toimituksena.⁶⁹⁵

Joissakin seurakunnissa on tullut tavaksi ottaa myös vanhemmat ja kummit mukaan konfirmaatiomessun valmisteluun. Näin kasteopetus saa entistä kokonaisvaltaisemman yhteisöllisen sisällön. (Piispainkokous.)⁶⁹⁶

Piispainkokous tarkastelee lausunnossaan komitean esitystä myös kriittisesti. Johdantosa-
nojen se katsoo tulevan lausutuksi ”koko messuun kokoontuneelle seurakunnalle”, kun ne tulisi osoittaa ”erityisesti myös konfirmoitaville”, kuten vuoden 1984 konfirmaatiokaavan ”puhevaihtoehdot”. Johdantosa-
nojen päättymisen synnintunnustuskehotukseen olisi lausunnon mukaan kuulunut yleisen ripin yhteyteen. Kristinopinkyselyn poistaminen kaavasta edellyttäisi ”ohjeet siitä, miten se olisi mahdollista toteuttaa”. Piispojen mukaan saarna voisi esimerkiksi ”sisältää lyhyen keskustelun nuorten kanssa kristinopin keskeisistä kysymyksistä. Siitä voisi lausunnon mukaan ”muodostua koko seurakuntaa ajatellen mielenkiintoinen katekeettinen elementti”. Uuteen vyöttämisen symboliin piispainkokous suhtautuu lausunnossaan varsin varauksellisesti. Sitä ei näet ole ”riittävästi perusteltu”. Kaste-
kynttilän sytyttämiseen voisi piispainkokouksen mukaan liittyä ”vyöttämistä luonnollisempaa symboliikkaa”. Siunaamisen suorittaminen nimeltä mainiten käten päälle panemisella jokaiselle [konfirmoitavalle] erikseen oli piispainkokouksen mukaan perusteltua ”konfirmaation perinteen ja sisällön näkökulmasta”. Lausunnossa esitetään nuorten perheitten ja ystävien liittämistä esirukoukseen ”ehdotusta rikkaammin”.⁶⁹⁷ Konfirmaatiomessun luonteva liittyminen sisällöllisesti kasteeseen ja ehtoolliseen todetaan lausunnossa. Samalla piispainkokous huomauttaa, että ”Ehtoollisosan kiitosrukous olisi voitu laatia erikseen”, jotta siihen olisi voitu liittää viittaus konfirmaation sisältöön.⁶⁹⁸

Piispainkokous ei tässä yhteydessä määrittele konfirmaation sisältöä tarkemmin, mutta viittaa siihen, että ”konfirmaatiomessu liittyy sisällöltään kasteeseen ja ehtoolliseen”.⁶⁹⁹ Katson, että jos konfirmaation sisällöksi voidaan liittää ajatus vahvistamisesta, niin se ei ainakaan suoraan liity tässä kohtaa konfirmaatoriittiin. Sen asemesta vahvistamisen motiivi voi liittyä epäsuorasti konfirmaatiomessuun sekä kasteeseen ja ehtoolliseen.

Seuraavaksi komitean ehdotusta käsitteli kirkolliskokouksen käsikirjavalio-
kunta piispainkokouksen lausunnolla evästettynä. Valiokunta julkisti mietinnössään (2003) käsikirjakomitean yhden kaavaehdotuksen sijasta kaksi konfirmaatiomessun kaavaa, joista vaihtoehto B mukailee viikkomessun kaavaa. Muun muassa johdantosa-
noissa ja rukouksissa valiokunta pyrki

⁶⁹⁵ Pkpk 1/2002, 91.

⁶⁹⁶ Ibid.

⁶⁹⁷ Pkpk 1/2002, 92

⁶⁹⁸ Pkpk 1/2002, 92–93. Vyöttämisen korvaaminen esim. kaste-
kynttilällä oli esillä jo piispainkokouksen syys-
tunnossa 2001. Ks. Pkpk 2/2001, 40.

⁶⁹⁹ Pkpk 1/2002, 92.

ottamaan rippikoululaiset huomioon ”aiempaa enemmän”. Se muokkasi ja tiivistä johdantosanja, lisäsi psalmivaihtoehtoja ja ehdotti valmiita tekstikohtia raamatunlukukappaleiksi.⁷⁰⁰ Valiokunta muokkasi vähäisessä määrin myös rukouksia ja lisäsi viimeiseksi rukousvaihtoehtoksi uuden rukouksen. Valiokunta katsoo vahvistaneensa pneumatologista (Pyhää Henkeä koskevaa) osuutta rukousaineistoon. Se siirsi kehotussanat [lähinnä vanhemmille ja kummeille] ”pakolliseksi osaksi”. Valiokunnan mukaan ne on mahdollista jättää pois, mikäli ne sisältyvät saarnaan. Valiokunta poisti kaavasta ”vyöttämisen mahdollisuuden”.⁷⁰¹

Kirkolliskokous hyväksyi käsikirjan marraskuussa 2003. Tässä *Kirkollisten toimitusten kirjassa* konfirmaatiokaavoja on siis kaksi. Ensimmäisen otsikkona on *Konfirmaatiomessu A* ja toisen *Konfirmaatiomessu B*. Se merkitsi konfirmaatoriitin lakkautumista itsenäisenä toimituksena. Konfirmaatio liitettiin yksiselitteisesti osaksi ehtoollisjumalanpalvelusta eli messua; A-kaava pohjautuu messun kaavaan ja B-kaava viikkomessun kaavaan. Jälkimmäistä kaavaa sovelletaan siis pääosin tilanteissa, joissa ei vietetä sunnuntain pääjumalanpalvelusta, vaan jossa konfirmaatio toimitetaan siitä poikkeavina aikoina.⁷⁰²

Konfirmaatiomessu A alkaa ristikulkueella, johon luetaan erikseen ristinkantaja, kynttiläkantajat, konfirmoitavat, rippikoulun opettajat ja avustajat sekä eri palvelutehtävissä toimivat. Viimeisenä kulkueessa on liturgi. Kulkue saapuu kuoriin musiikin aikana, joka on virsi tai psalmi[laulu] tai kuorolaulu tai soitinmusiikkia. Seuraavana on vuorossa messu kaikkine siihen kuuluvine osineen. Konfirmaatio toimitetaan messun keskellä, saarnan ja mahdollisen sitä seuraavan virren tai muun musiikin jälkeen, jolloin ”nuoret siirtyvät alttarin ääreen”. Mahdollisuutta kristinopin kyselyyn ei enää ole, sillä toimitus alkaa **A. Uskontunnustuksella**, jota edeltää liturgin johdantosanat. Nuoret lausuvat Apostolisen uskontunnustuksen yhteen ääneen yhdessä seurakunnan kanssa. Sitä seuraa **B. Kysymys**, johon liitetään viittaus kasteeseen ja rippikouluun: ”Rakkaat nuoret. Teidät on kastettu tähän uskoon ja olette saaneet sen mukaista opetusta. Tahdotteko Jumalan armon avulla osoittaa tämän uskon elämässänne?” Vastaus: ”Tahdon”. Sen jälkeen konfirmaation toimittaja toteaa: ”Jumala vahvistakoon teitä lupauksessanne ja kiinnittäköön teidät Kristukseen.” Kysymyksen vaihtoehtona on **Kehotus**, joka itse asiassa on toivotus: ”Rakkaat nuoret. Teidät on kastettu tähän uskoon ja olette saaneet sen mukaista opetusta. Jumalan antakoon teille armon, että voisitte osoittaa tämän uskon elämässänne. Hän kiinnittäköön teidät Kristukseen.”⁷⁰³

C. Siunaamisen aluksi konfirmoitavat polvistuvat alttarin ääreen kuullessaan kehotuksen: ”Ottakaa vastaan siunaus.” Siunaamisen aikana voidaan laulaa virttä 236. Konfirmaation toimittaja eli liturgi ja avustajat (esimerkiksi kummit) panevat kätensä kukin vuorollaan konfirmoitavan ylle, jolloin liturgi voi lausua konfirmoitavan etunimen, ja toteaa: ”Herramme Jeesuksen Kristuksen armo, Jumalan rakkaus ja Pyhän Hengen osallisuus olkoon sinun kanssasi.” [2. Kor.13:13]. Siunauksen saatuaan nuori voi lausua aamenen ja tehdä ristinmerkin.⁷⁰⁴

⁷⁰⁰ Kvlkm 1.1/2003, 9.

⁷⁰¹ Ibid.

⁷⁰² KTK 2003, 79, 81–107; Lempiäinen 2004, 132.

⁷⁰³ KTK 2003, 81, 93–94. Kohdat A.–B. ovat tekijän valitsemissa merkintöissä. Käsikirjassa ne ovat konfirmaatiomessun osat 13.–14. Ks. KTK 2003, 93–95.

⁷⁰⁴ KTK 2003, 95.

Kaava antaa mahdollisuuden konfirmoiduille siirtyä alttarilta paikoilleen kirkon penkkiin joko siunauksen saatuaan tai sitä seuraavien **D. ja E. Kehotussanojen** tai **F. Virren** päätteeksi. Jälkimmäisessä on vaihtoehtona nuorten laulu tai konfirmaatiolaulu. **D. Kehotussanat konfirmoiduille** sekä **E. Kehotussanat vanhemmille ja kummeille** voidaan liittää myös saarnaan, jolloin ne jäävät konfirmaatio-osasta pois. Koska F. on sisennetty, se voi jäädä pois. Koh-tien **D.-F.** jälkeen on **G. Yhteinen esirukous**, joka voidaan valmistella myös yhdessä rippikoululaisten kanssa.⁷⁰⁵ Valmiiksi muokatussa rukouksessa konfirmoituja nuoria muistetaan seuraavasti:

Me rukoilemme näiden nuorten puolesta, jotka on tänään konfirmoitu. Auta heitä kasvamaan uskossa, juurtumaan sanaasi ja saamaan voimaa seurakuntayhteydestä. Tee heidät avoimiksi rakkaudellesi ja auta heitä jakamaan sitä toisille. Rohkaise heitä myös vaikeuksien keskellä turvautumaan sinuun. Tue heitä, kun he tekevät ratkaisuja elämässään. (KTK 2003.)⁷⁰⁶

Kyseisessä rukouksessa ei erikseen mainita konfirmoitujen vanhempia, kummeja ja ystäviä, mutta siinä on ikään kuin konfirmoidulle nuorelle varattu osuus, jossa hän rukoilee omasta puolestaan ja myös muiden konfirmoitujen puolesta. Pyyntö laajenee perheen, sukulaisten, kummien ja muiden ”rakkaiden” sekä yksinäisten muistamiseen ja ylipäättään ihmisten välisiin suhteisiin.⁷⁰⁷

Siunaa ja varjele kotejamme, äitejä ja isiä, siskoja ja veljiä, isovanhempia, kummeja ja muita rakkaita. Muista yksinäisiä ja luo ihmisten välille yhteyttä, ystävällisyyttä ja auttamisen tahtoa. (KTK 2003.)⁷⁰⁸

Konfirmaatiokaavoissa (2003) on niiden valmisteluvaiheesta lähtien ollut ajatuksena, että konfirmaatio vahvistaa kastettua elämään kristittynä. Se näkyy myös kaavojen A ja B valmiiksi muokatuista johdantosanoista, joissa todetaan seuraavaa: ”Pyydämme siunausta tulevaan ja rukoilemme, että Jumala vahvistaisi teitä uskossa ja rohkaisisi elämään kristittynä.” (KTK 2003.)⁷⁰⁹

Konfirmaatiomessut (2003) sisältävät konfirmaatio-osan eli *Konfirmaation*, jonka pääosat ovat *Uskontunnustus (Credo)* sekä siihen liittyvä *Kysymys tai kehotus*, *Siunaaminen*, *Kehotussanat* sekä *Yhteinen esirukous* ainakin niiltä osin kuin siinä muistetaan konfirmoituja. *Johdantosanat* ja *Päivän rukous* liittyvät myös kasteen ja konfirmaation teemoihin, kuten myös eräät muut konfirmaatiomessun kohdat.⁷¹⁰

⁷⁰⁵ KTK 2003, 95–97. Kohdat C.–G. ovat tekijän merkintöjä. Käsikirjassa ne ovat konfirmaatiomessun osat 15.–18. KTK 2003, 95–97. Konfirmaatiolaulujen vaihtoehtoista ks. KTK 2003, 377–381.

⁷⁰⁶ KTK 2003, 96–97.

⁷⁰⁷ KTK 2003, 97.

⁷⁰⁸ Ibid.

⁷⁰⁹ KTK 2003, 83, 109.

⁷¹⁰ KTK 2003, 83, 91–97, 109, 111–117. Muita kasteeseen tai konfirmaatioon liittyviä komponentteja on esim. synnintunnustusrukouksen ensimmäisessä vaihtoehdossa, ehtoollisprefaation päätösosassa sekä mahdollisesti virsissä. Ks. KTK 2003, 84, 99, 110.

Konfirmaatiomessuissa sanalla ja sen opettamisella, kasteen muistamisella ja ehtoollisella on epäilemättä selkeä paikkansa. Konfirmaatiota ympäröivä messu ei kuitenkaan rakenteeltaan tai edes sisällöltään poikkea ratkaisevasti tavallisesta seurakunnan yhteisestä messusta. Konfirmaatiomessun sisällä oleva konfirmaatio-osa on itse asiassa pääosin rukousta.⁷¹¹

Jo LML:n ensimmäisen konfirmaatiotutkimusprojektin aikana useat tutkijat olivat tulkinneet konfirmaatioimposition merkitykseltään rukoukseksi.⁷¹² Käsikirjakomitea toteaa siunaamisesta mietintönsä *Perusteluissa* (2001) näin: ”Komitean mielestä siunaaminen on Jumalan ylistämistä ja rukousta.” Piispainkokous tukeutuu lausunnossaan (2002) komitean käsitykseen ja viittaa itse asiassa komitean siteeraamaan siunaamisen kaavan kohtaan (17), jossa todetaan: ”Siunaaminen on Jumalan ylistämistä ja hänen siunauksensa pyytämistä ja toivottamista sille, mitä siunataan”.⁷¹³

Tässäkin tapauksessa siunaaminen tulkitaan lähinnä rukoukseksi siunattavan puolesta. Siunaamisella on siis oikeastaan sama funktio kuin konfirmaatiomessun *Yhteisellä esirukouksella*, jossa muistetaan konfirmoituja nuoria. Vuoden 1984 konfirmaatiokaavassa todetaan, että konfirmaatio merkitsee vahvistamista. Vuoden 2003 konfirmaatiokaavoissa sitä ei todeta yhtä suoraan, mutta epäilemättä kaavojen johdantosanoissa viitataan siihen: ”Pyydämme – –, että Jumala vahvistaisi teitä uskossa” (*KTK 2003*).⁷¹⁴ Vuoden 2003 konfirmaatiokaavoista ilmenee, että rukous vahvistaa uskoa, kuten Jumalan ”pyhä sana ja ehtoollinen”. Se todetaan *Kehotussanoissa konfirmoiduille*:

Jumala on antanut seurakunnalleen pyhän sanansa, ehtoollisen ja rukouksen uskon vahvistukseksi” (*KTK 2003*).⁷¹⁵

Vahvistamisen motiivi rukouksessa rinnastetaan siis sitaatissa sanaan ja ehtoolliseen. Vaikka Jumalan ei siinä suoraan todeta vahvistavan nuoria konfirmaation rukouksessa, asiayhteydestä voi saada sellaisen käsityksen.

KTK 2003:n Kehotussanoissa vanhemmille ja kummeille vanhempien, kummien ja muiden seurakuntalaisten rukousten ja kenties muunkin tuen toivotaan (tulevaisuudessa) niin ikään vahvistavan nuoria uskossa. Tämä näkyy seuraavasta sitaatista:⁷¹⁶

Nämä nuoret tarvitsevat ihmisiä, jotka rukoilevat heidän puolestaan ja auttavat heitä elämään kristittyinä. Olkaa te heidän tukenaan, niin että he vahvistuisivat uskossa ja kulkisivat ikuisen elämän tietä. (*KTK 2003*).⁷¹⁷

⁷¹¹ Perustelen tätä sillä, että messun *Credo* oli Lutherille ennen muuta adoraatiota. Uskoon tunnustautumisen hän oli liittänyt varsinaisesti ripin synnintunnustukseen ja ehtoollisella käyntiin. Uskon vahvistajina toimivat hänen ajattelussaan absoluutio, opetus ja ehtoollinen. Ks. BELK 1956, 712; Rietschel/Graff 1951, 440; Öberg 1970, 321, 336–337; Sundkvist 2001, 280; Kotila 2004, 208; Jolkkonen 2004a, 150, 232; Böttrich 2008, 17 nootti 28, 63.

⁷¹² Andrén 1962, 45; Frör 1962, 137; Hareide 1962, 71. Tulkinta imposition merkityksestä ja luonteesta myös jalkoi mielipiteitä kyseisessä LML:n tutkimusprojektissa. Esim. Heubach 1963, 93.

⁷¹³ KtkP 2001, 35–36; Pkpk 1/2002, 5.

⁷¹⁴ KTK 1984, 32–34; KTK 2003, 83, 109.

⁷¹⁵ KTK 2003, 95–96, 115.

⁷¹⁶ KTK 2003, 96, 115.

Rukouksella voi siis olla nuoria vahvistava merkitys, mutta ei niinkään teologisesti vaan pikemminkin pastoraalisesti. Subjektina ja vahvistajana on siinä tapauksessa seurakunta tai läheiset ihmiset. Esimerkiksi Norjan evankelisluterilaisen kirkon konfirmaatiosuunnitelmassa (2010) Jumalan vahvistava toiminta nähdään konfirmaatioprosessissa (kofirmansjonstiden), mutta kirkon vahvistava toiminta puolestaan liittyy siinä konfirmaatiojumalanpalveluksen rukoukseen konfirmoitavien puolesta.⁷¹⁸

Sekä käsikirjakomitea että piispainkokous viittaavat vihkimisen ja siunaamisen teologian yhteydessä *transsignifikaation* ajatukseen. Siinä vihkimis- ja siunaamistoimitukset välittävät kohteille uuden merkityksen. Transsignifikaation merkitys kyseisissä lähteissä on siinä, että se auttaa ymmärtämään vihittävien ja siunattavien esineiden ja tilojen uuden merkityksen toimituksen jälkeen: ”Vihittyä tilaa ei saa käyttää sen pyhyden vastaisella tavalla”. Kuitenkaan esineitä ja tiloja ei oikeastaan tarvitse siunata Jumalan läsnäolon merkeiksi, koska ne jo ovat sellaisia. Sen sijaan ihmisen usko tarvitsee ”jatkuvasti vahvistusta ja tukea”. Siksi esineiden ja tilojen siunaamisessa, kuten piispainkokous tulkitsee, on kyse ennen kaikkea siunaamisen pyytämisestä tilassa kokoontuville ihmisille ja siellä tapahtuvalle toiminnalle. Käsikirjakomitea ja piispainkokous eivät kuitenkaan liitä transsignifikaation ajatusta suoraan ihmisten siunaamiseen.⁷¹⁹

Eräänlainen transsignifikaatio toteutuu joka tapauksessa konfirmaatioimituksessa, sillä konfirmoitavasta nuoresta tulee konfirmaatiosiunauksen aikana konfirmoitu nuori.⁷²⁰ Nuoren status ainakin suhteessa kirkkoon muuttuu. Hän saa konfirmaatiosiunauksessa sellaisia kirkollisia oikeuksia, joita hänellä ei vielä ennen benediktiota ole.⁷²¹

On joka tapauksessa epäiltävä, voidaanko konfirmaatiosiunaukseen liittää transsignifikaation käsitettä uskon vahvistamisen merkityksessä, koska konfirmaatiosiunaus on luonteeltaan rukousta eikä lahjoittamista. Rukous voi tosin vahvistaa nuoria, mutta tuskin heidän uskoaan, koska rukouksen eli vahvistamisen subjektina on seurakunta eikä Jumala.

⁷¹⁷ KTK 2003, 96, 115.

⁷¹⁸ ”Hovedelementet i konfirmasjonsteologien i dag er Guds bekeftelse av den enkelte konfirmant i troen og livet. Ved å delta i konfirmasjonstiden kan den unge erfare, reflektere rundt og bli styrket i troen og i sin tilhørighet til kirken. I den avsluttende konfirmasjonsgudstjenesten blir det bedt for konfirmanten, og kirken bekrefter at den unge er døpt til liv i Kristus.“ (Norjan ev.lut. kirkko.) PFT 2010, 23–24.

⁷¹⁹ KtkP 2001, 32–33, 35–36; Pkpk 1/2002, 78. *Transsignifikaatioteoria* kehitettiin 1960-luvulla roomalais-katolisessa kontekstissa ehtoollisopista käytyyn keskusteluun. Alister McGrathin (2002, 139–141) mukaan sen näkyvin edustaja oli belgialainen dominikaaniveli Edward Schillebeeckx (1914–2009), joka julkaisi teorian vuonna 1968 ilmestyneessä ehtoollista käsittelevässä teoksessaan. Schillebeeckx oli transsignifikaatioteorian avulla pyrkinyt selittämään roomalaiskatolista tulkintaa ehtoollisaineiden muuttumisesta (*transsubstantiaatio*) modernin ihmisen ajattelua tyydyttävällä tavalla. McGrathin (2017, 479–481) mukaan transsignifikaatioteoriassa on monia piirteitä, jotka muistuttavat Zwinglin käsitystä ehtoollisesta (ks. myös Hastings 2017, 71).

⁷²⁰ Tämä näkyy esimerkiksi seuraavasta: ”Siunaamista varten konfirmoitavat polvistuvat alttarin ääreen. Konfirmoiija panee kätensä jokaisen konfirmoitavan päälle – –. Siunauksen saatuaan konfirmoitu voi lausua aamenen ja tehdä ristinmerkin.” (KTO 2005.) KTO 2005, 59–60.

⁷²¹ KL 1993, 6:13; 23:2; KJ 2018, 3:4, 7, 8, 21; 7:3. Tosin KJ:n (2018, 3:21) mukaan konfirmaation katsotaan toteutuvan nuoren tunnustautumisessa kirkon uskoon, ei niinkään siunauksessa.

Myös tulkinta konfirmaation toteutumisesta konfirmaatiosiunauksessa on arveluttavaa siitä syystä, että konfirmaatiosiunaukselle on joka tapauksessa annettu sen teologiseen sisältöön verrattuna juhlavampi merkitys kuin mitä sillä itse asiassa on.

Siunauksella on epäilemättä merkitystä nuorille ja heidän vanhemmilleen, mutta teologisesti toimitukselta puuttuu nimenomaan se merkitysisältö, joka sillä on väitetty ja uskottu olevan. Konfirmaatiosiunaus ei voi olla lupauksen sanaa, vaan se on tulkittava rukoukseksi.⁷²² Vaikka siis siunaukselle annettaisiin vahvistamisen motiivi, siltä puuttuu teologisessa merkityksessä vahvistamisen komponentti.

Seuraavassa luvussa tarkastellaan vahvistamisen ja konfirmaation yhteyttä SELK:n dokumenteissa, kuten kirkon lainsäädännössä ja rippikoulu-uudistuksissa. Tutkittava aikajakso on pääosin 1900-luvun puolivälin tienoilta 2000-luvun alkuun.

5.3 SELK:n dokumenttien välittämä kuva vahvistamisesta rippikoulussa ja konfirmaatiossa

Konfirmaatio ja vahvistaminen katekismuksissa ja kirkkolaeissa

SELK:n *Katekismuksessa 1948* oli maininta rippikoulusta ja konfirmaatiosta kohdassa *61. Kaste ja opetus*. Seuraavassa *Katekismuksessa 1999* on fragmentaarinen viittaus konfirmaatioon kohdassa *39 Ehtoollisen merkitys*:⁷²³

Konfirmoitu seurakunnan jäsen voi itsenäisesti käydä ehtoollisella, koska hän on saanut opetusta ehtoollisesta [rippikoulussa] ja tunnustautunut kirkon uskoon [konfirmaatiossa]. (*Katekismus*).⁷²⁴

Sitaatin mukaan konfirmaation pääsisältönä on siis uskontunnustus. Mainituissa kristinopeissa konfirmaatiosta ei ole mainintaa vahvistamisena. Vahvistamisen motiivia ei liioin ole niiden kastetta ja ehtoollista käsittelevissä luvuissa.⁷²⁵

⁷²² ”Ikuinen siunaus tulee ihmisen osaksi luodun todellisuuden välityksellä. Iankaikkisen ja hengellisen siunauksen välittymiseen tarvitaan kuitenkin Jumalan erityinen lupaus Kristuksen – ja Kristuksessa itse kolmiyhteisen Jumalan – läsnäolosta. Tällainen lupaus liittyy veteen, leipään ja viiniin. Niiden välityksellä lupaus koskee myös ihmistä – –. Muuhun luotuun ei liity erityistä lupaus hengellisestä ja iankaikkisesta siunauksesta.” (Raunio 2003, 3.)

⁷²³ *Katekismus 1948*, 81; *Katekismus 1999*, 94. Marko Aution ja Katariina Kiilusen toimittama ja rippikoululaisille tarkoitettu katekismus, *Rippikoulun ydinkohdat (Ryk) 2005*, on tässä suhteessa identtinen vuoden 1999 *Katekismuksen* kanssa. Vrt. *Ryk 2005*, 94–95. Tietoisena siitä, että katekismus kirjoitetaan yleensä pienellä alkukirjaimella, käytän kuitenkin katekismuksista tässä tutkimuksessa niistä yhteisesti muotoa *Katekismus*, koska kyse on yksilöidyistä teoksista.

⁷²⁴ *Katekismus 1999*, 94.

⁷²⁵ *Katekismus 1948*, 56§–65§

Kirkkolaki 1869:n mukaan kuudes luku oli otsikoitu *Kristillisestä kasvatuksesta ja opetuksesta*. Siinä ei mainita konfirmaatiota, vaan *julkinen ripille-laskemisen juhlallisuus*. Vuodesta 1908 lähtien konfirmaation nimi muuttui. Se oli nyt *julkinen kasteenliitonuudistustoimitus*. Toimitus oli tarkoitettu niille rippikoulunsa päättäneille, jotka oli katsottu ”valmistuneiksi uskonsa tunnustamaan ja Herran pyhällä ehtoollisella käymään – –.” Sen sisältönä on ”lasten” oman uskon tunnustaminen ja ripille laskeminen.⁷²⁶

Kirkon lakikirjassa vuodelta 1964 konfirmaatio on niin ikään kuudennessa pääluvussa, *Kristillinen kasvatus ja opetus*. Edelliseen kirkkolakiin verrattuna julkinen kasteenliitonuudistustoimitus oli vaihtunut julkiseksi konfirmaatioksi. Lapset eivät enää tunnustaneet omaa uskoa vaan kirkon uskontunnustuksen. Ripille laskeminen oli muuttunut konfirmoimiseksi.⁷²⁷

Kirkon lakikirjaan 1980 ja 1986 konfirmaatiota käsitteleviä momentteja ei ollut olennaisesti muutettu. Niihin lisättiin kuitenkin oikeus käydä Herran ehtoollisella ”itsenäisesti”. Muutos johtui siitä, että vuonna 1979 tuli voimaan lasten ehtoolliselle pääsyn mahdollisuus.⁷²⁸ Vuoden 1993 kirkkojärjetyksessä (*KJ 1993*) konfirmaatio ei sisälly järjestyksessä toiseen päälukuun *Kirkon pyhät toimitukset* vaan kolmanteen päälukuun *Kristillinen kasvatus ja opetus sekä konfirmaatio*.⁷²⁹

Vuoden 2018 kirkkojärjestyksessä ero kirkollisiin toimituksiin ei ole enää yhtä selkeä, sillä kaikki kirkolliset toimitukset kuuluvat siinä lukuun 3. *Seurakunta ja seurakuntayhtymä* sekä sen alalukuun *Seurakunnan toiminta*. Konfirmaatio ei kuitenkaan tässäkään ole jumalanpalveluksen tai kasuaalien joukossa vaan edelleen kasvatuksen ja rippikoulun kontekstissa.⁷³⁰

Konfirmaatiossa seurakunnan jäsen tunnustautuu kirkon yhteiseen uskoon ja saa oikeuden käydä itsenäisesti ehtoollisella. Konfirmaatioon voi osallistua rippikoulun perusteella siihen oikeutettu. Konfirmaation toimittaa pappi tai lehtori. (*Kirkkojärjestys*).⁷³¹

Konfirmaatio siis todetaan tässä rippikoulusta erilliseksi toimitukseksi, mikä voidaan havaita myös rippikoulun ja konfirmaatiopykäliden peräkkäisyydestä. *KJ 2018* ei siis viittaa konfirmaatiossa vahvistamiseen. Konfirmaatio tulkitaan siinä tunnustautumiseksi kirkon uskoon. Se antaa oikeuden käydä itsenäisesti ehtoollisella.

⁷²⁶ KL 1869, 6:48, 9; Lempiäinen 2004, 123.

⁷²⁷ KL 1964, 6:41.

⁷²⁸ KL 1980, 8:49; KL 1986, 8:49. Kirkolliskokous päätti vuonna 1973, että kastetut lapset voivat yhdessä vanhempiensa, vanhempansa tai muiden heidän kristillisestä kasvatuksestaan huolehtivien kanssa osallistua ehtoolliselle yhteisessä jumalanpalveluksessa. Ks. KKK 1977, 15. Keskustelu lasten ehtoollisesta kuitenkin jatkui. Tätä keskustelua Hiltunen esittelee väitöskirjassaan (1998). Kirkolliskokous lopulta avasi marraskuussa 1977 lapsille mahdollisuuden osallistua ehtoolliseen vanhempansa tai muun lapsen kristillisestä kasvatuksesta huolehtivan konfirmoidun kirkon jäsenen kanssa. (KL 1980, 8:49). Laki lasten ehtoollisesta astui voimaan lokakuussa 1979. Esim. Pkpk 1/2001, 36; Hiltunen 1998a, 302; Lempiäinen 2004, 131; Pruuki 2010, 50.

⁷²⁹ KJ 1993, 3:5. *Katekismus* 1999, 94. Vrt. KJ 1993, 2. luku. Vrt.

⁷³⁰ KJ 2018: *Jumalanpalvelukseen ja Ehtoolliseen* liittyvät kohdat (KJ 3:1–8), *Pyhä kaste* (KJ 3:9) *Avioliittoon vihkiminen ja avioliiton siunaaminen* (KJ 3:12) ja *Hautaansiunaaminen* (KJ 3:13). *Konfirmaatio* selitetään kohdassa (KJ 3:21) *Seurakunnan kasvatusvastuun ja Rippikouluun* liittyvien pykäliden jälkeen (KJ 3:18–20).

⁷³¹ KJ 2018, 3:21. Vrt. KJ 1993, 4:5.

Kirkon lakikirjoissa ja kirkkolainsäädännössä konfirmaatioon ei selvästikään sisälly konfirmaatiosiunausta ja rukousta konfirmoitavien puolesta.⁷³² Konfirmaatio tuo siis konfirmoiduille erityisiä oikeuksia, mutta lainsäätäjän ja konfirmaatiokaavan laatijan näkemykset siitä, mikä on konfirmaatio, eroavat selvästi toisistaan. Edellisen mukaan konfirmaatio toteutuu uskontunnustuksessa, jälkimmäisen mukaan konfirmaatiosiunauksessa. Käsikirjoissa konfirmaation painotus on siirtynyt vähitellen tunnustautumisesta siunaukseen ja esirukoukseen, mutta tätä muutosta ei voi havaita tapahtuneen kirkollisessa lainsäädännössä.

Konfirmaatio on kirkollisen lainsäädännön mukaan itsenäisen ehtoollisella käynnin (KJ 3:7; 3:21) ja kirkollisen vaalikelpoisuuden edellytys (KL 23:2). Kirkkojärjestyksessä mainitaan lisäksi konfirmaatio kummiuden (KJ 3:11) ja pappisvihkimyksen (KJ 7:3) edellytyksenä. Lisäksi konfirmaatio on yleisesti ottaen edellytys kirkon jäsenen oikeudelle saarnata jumalanpalveluksessa yksittäistapauksessa ja jakaa ehtoollista kirkkoherran luvalla (KJ 3:4; 3:8). Konfirmaatiota edellytetään pääsääntöisesti myös seurakunnan työhön hakeutuvilta. (KL 6:13). Rippikoulun käyminen oikeuttaa saamaan kirkollisen avioliittoon vihkimisen (KJ 3:12).⁷³³

Konfirmaatio kirkollisten toimitusten oppaissa 1989 ja 2005

SELK:n konfirmaatiokäsitystä valaisevat myös yhtäältä vuonna 1989 hyväksytty *Kirkollisten toimitusten opas (KTO)* (1990) sekä vuonna 2005 hyväksytty *KTO:n* uudistunut laitos (2009).⁷³⁴ Ensin mainitussa todetaan konfirmaation sisällöstä seuraavasti:

Saatuana opetusta rippikoulussa kastettu voidaan konfirmoida. Silloin hän tunnustautuu Kristuksen opetuslapsiksi yhtymällä apostoliseen uskontunnustukseen (kastetunnustukseen), hänet siunataan apostolisella siunauksella ja seurakunta rukoilee hänen puolestaan. Konfirmaatio korostaa kristittyjen yhteistä pappeutta. (*KTO 1989*).⁷³⁵

Sitaatissa paino on selvästi tunnustautumisessa. Konfirmaatio kristittyjen yhteisen pappeuden korostajana kummastuttaa, koska konfirmaatio oli Bucerille vihkimys yleiseen pappeuteen, kuten Hammann osoittaa.⁷³⁶ Lutherin mukaan yleisen pappeuden ajatus liittyy kasteeseen.⁷³⁷ *KTO 1989* ei viittaa konfirmaatioon vahvistamisena.

⁷³² Vrt. KJ 1993, 3:5; KJ 2018, 3:21.

⁷³³ KL 1993, 7:3. Vrt. KJ 1993, 2:17–18, 4:5, 5:2.

⁷³⁴ KTO 1989, 30–35; KTO 2005, 11–12, 52–62.

⁷³⁵ KTO 1989, 30.

⁷³⁶ Hammann 1989, 242–246.

⁷³⁷ Esim. WA 12, 178:26–29.

KTO 2005 korostaa edellisestä poiketen vahvistamisen motiivia konfirmaation sisältönä. Sen mukaan jokainen kristitty tarvitsee jatkuvasti ”opetusta, rukousta ja kristittyjen keskinäistä yhteyttä uskonsa vahvistamiseksi”. Konfirmaation eräänlaisena esikuvana mainitaan apostolien toiminta, jossa he ”siunasivat ja vahvistivat kristittyjä opetuksen, rukouksen ja kätenpällepanemisen kautta.”⁷³⁸ Vahvistamisen motiivi näkyy konfirmaation selityksessä monipuolisesti, kuten seuraavasta *KTO 2005:n* lainauksesta voidaan havaita:

Nuorta vahvistetaan siunaamisen ja kätenpällepanemisen kautta. Seurakunta vahvistaa nuorta rukoilemalla hänen puolestaan. Konfirmoitavia ja koko seurakuntaa vahvistetaan julistamalla heille evankeliumia ja jakamalla heille ehtoollisen sakramentti. Sekä rippikoulun että konfirmaation tehtävänä on vahvistaa ihmisen uskoa [kolmiyhteiseen Jumalaan] ja hänen yhteyttään seurakuntaan. (*KTO 2005.*)⁷³⁹

Lainauksesta on havaittavissa, että konfirmaatio vahvistaa nuorta pastoraalisesti, teologisesti ja ekklesiologisesti. Nuoren pastoraalinen vahvistaminen liittyy seurakunnan rukoukseen hänen puolestaan. Nuorta vahvistetaan teologisesti samaan tapaan kuin läsnäolevaa seurakuntaa: evankeliumin julistuksessa ja ehtoollisessa. Lopulta todetaan, että rippikoululla ja konfirmaatiolla on sama tavoite. Ne vahvistavat nuoren uskoa ja yhteyttä seurakuntaan.⁷⁴⁰ ”Konfirmaatio ei vahvista kastetta vaan kastettua ihmistä ja hänen uskoaan.”⁷⁴¹

Ratkaisevaa on kuitenkin se, mitä *KTO 2005:ssa* tarkoitetaan konfirmaatiolla. Sitaatista voidaan päätellä, että konfirmaatiolla viitataan konfirmaatiotoimitukseen ja konfirmaatiomesuun, jolloin ensin mainitussa seurakunta vahvistaa nuorta rukoilemalla hänen puolestaan. Konfirmaatio-osassa toteutuu siis pastoraalinen vahvistaminen. Konfirmaatiomessussa taas evankeliumi ja ehtoollinen vahvistavat nuoren uskoa teologisessa merkityksessä.⁷⁴²

Vahvistaminen rippikoulusuunnitelmissa 1980 ja 2001

Piispainkokous hyväksyi vuonna 1980 *Rippikoulusuunnitelman 1980 (RKS 1980)*. Se oli päätös vuonna 1968 alkaneelle rippikoulu-uudistukselle. Suunnitelmaa kokeiltiin vuosina 1971–1972 seurakunnissa. Vuonna 1973 *Rippikoulun kokonaissuunnitelma* hyväksyttiin viiden vuoden koekäyttöön ajaksi 1974–1979. Koekäyttö oli vapaaehtoista ja valinnaista. Se oli mahdollista ottaa käyttöön kokonaan tai käyttää osia siitä vanhan kanssa tai pitäytyä vanhaan vuoden 1973 suunnitelmaan.⁷⁴³

⁷³⁸ *KTO 2005*, 52.

⁷³⁹ *Ibid.*

⁷⁴⁰ *Ibid.*

⁷⁴¹ *Ibid.*

⁷⁴² *Vrt. Ibid.*

⁷⁴³ *RKS 1980*, 5; Seppälä 1998, 50, 52–53; Innanen 2009a, 18–19. *RKS 1973 ks. RKS 1980*, 10, 22–24. 44–45. Edellinen rippikoulusuunnitelma oli vuodelta 1965. *Esim. RKS 1980*, 39; Innanen 2009a, 18.

RKS 1980:n mukaan uskon syntyminen ei ole ihmisen vaan Jumalan teko. Pyhä Henki vaikuttaa sen armonvälineidensä eli sanan ja sakramenttien välityksellä, ”missä ja milloin tahtoo niissä, jotka kuulevat evankeliumin”. Vaikka uskon syntyminen ei ole ihmisen ”määrättävissä”, Pyhä Henki vaikuttaa uskon sen sanan avulla, ”jota opetuksessa käsitellään”. *RKS 1980* tiivistää rippikoulun keskeiseksi tehtäväksi ”auttaa nuorta uskomaan Jeesukseen omana Vapahtajanaan, niin että hän voi kokea uskon koko elämää kantavana voimana”. Se korostaa myös sitä, että ”seurakunta on – paikka”, jossa viime kädessä ”Jumala sanallaan ja sakramenteillaan auttaa ihmisiä uskomaan”. Rippikoulun olennainen tehtävä on ohjata ”nuoria oivaltamaan, että kristittynä eläminen ja kasvaminen edellyttävät jatkuvaa yhteyttä seurakuntaan”.⁷⁴⁴

Konfirmaation sisällöstä *RKS 1980* toteaa aluksi, mitä se ei ole. Se ei ole kasteen täydennys, ei sen objektiivinen eikä subjektiivinen vahvistus. Kastetta ei voi täydentää, mutta se on eletävä todeksi ”yhä uudestaan nykyhetkessä”. Kristillinen elämä on ”päivittäistä elämistä kasteen lahjasta”. Kastetun ihmisen auttaminen tähän on ”kirkon kaiken toiminnan ja opetuksen tehtävänä”. Se toteutuu ”sanan ja sakramenttien avulla”. Rippikoulu on ”osa – kirkon kasvatus- ja opetustehtävää”. Konfirmaatioksi *RKS 1980* nimeää nuorten kollektiivisen tunnustautumisen ”seurakunnan yhteiseen uskoon” sekä seurakunnan esirukouksen ja siunauksen.⁷⁴⁵

RKS 1980 ei itse asiassa kerro mitään konfirmaation sisällöstä, vaan siitä, että toimitus koostuu mainituista liturgisista elementeistä. Konfirmaatiota selvästi olennaisempaa on kastemuistutus, joka toteutuu rippikoulussa ja kirkon kaiken kasvatus- ja opetustoiminnan kokonaisuudessa. Eksplisiittinen vahvistamisen motiivi puuttuu siis myös rippikoulusta.

Rippikoulusuunnitelmassa 2001 (RKS 2001), Elämä – usko – rukous, pedagoginen lähestymistapa poikkeaa *RKS 1980:sta*, jossa se liittyi niin sanottuun behavioristiseen eli opettaja-keskeiseen oppimiskäsitykseen. *RKS 2001* perustaa pedagogisen suuntautumisensa niin sanottuun *konstruktivistiseen* oppimiskäsitykseen. Sen mukaan oppiminen rakentuu aiemmin opitun varaan. Rippikoululainen on sen mukaan oppimisensa aktiivinen subjekti. Oppiminen ei kuitenkaan ole vain yksilön tiedollista oppimista, vaan siinä korostuvat Innasen mukaan myös kokemukset, sosiaalinen toiminta, jopa rituaalisten tapojen merkitys. *RKS 2001* sisältää siis piirteitä kokemuksellisesta, sosio-konstruktivistisesta ja kontekstuaalisesta oppimiskäsityksestä eli niin sanotuista sosiokulttuurisista oppimiskäsityksistä. Esimerkiksi Pruukin tutkimus *RKS 2001:n* konstruktivistisen oppimiskäsityksen vaikutuksista seurakunnissa osoittaa, että käsitys rippikoululaisesta aktiivisena oppijana ei ole juuri muuttanut opetusmenetelmiä käytännössä.⁷⁴⁶

RKS 2001:n mukaan rippikoulu perustuu kasteeseen ja kasteopetukseen. Rippikoulun tarkoituksena on ”auttaa nuorta elämään ja ymmärtämään sitä uskon todellisuutta”, josta kaste

⁷⁴⁴ *RKS 1980*, 7–8; Pruuki 1995, 16–17. Ks. myös KKK 1977, 16.

⁷⁴⁵ *RKS 1980*, 8–9. Konfirmaatio tuntikohtaisissa tavoitteissa ja päätösjaksossa ks. *RKS 1980*, 35, 40–41.

⁷⁴⁶ *RKS 2001*, 5, 11–12, 15; Seppälä 1998, 53; Pesonen 2001, 18; Pruuki & Tirri 2004, 37–44, 48–53; Innanen 2009a, 23–26; 33–34; Innanen 2009b, 354–355; Pruuki 2009, 62–63, 76–77; Innanen & Niemelä & Porkka 2010, 142. Seppälä (1993, 281) pitää *RKS 1980:n* seuraamaa behavioristisen psykologian oppimiskäsitystä ongelmallisena.

on nuoren tehnyt osalliseksi. Rippikouluryhmä on seurakunta liturgisessa merkityksessä. Jumala vahvistaa nuoren kasteessa saamaa ”uskoa ja rakkautta” kun rippikouluryhmä ”kuulee Jumalan sanaa, elää sakramenteista, rukoilee ja viettää yhteistä jumalanpalvelusta”. Lisäksi konfirmaatio on *RKS 2001:n* mukaan ”vahvistamisen pyhä toimitus”.⁷⁴⁷

Rippikoulun yleistavoitteessa ilmaistaan *RKS 2001:n* mukaan kasteopetuksen ydin. Yleistavoitteena on, että ”nuori vahvistuu uskossa kolmiyhteiseen Jumalaan”. Tämä tavoite ohjaa kaikkea toimintaa rippikoulussa. Yleistavoite ohjaa kysymään, mitä uskosta seuraa elämässä. *RKS 2001:n* toisena tavoitteena on auttaa nuorta ”vahvistumaan rakkaudessa lähimmäiseensä”. Koolla olevana seurakuntana rippikoulun opettajat ja nuoret vahvistuvat ”seurakunnan yhteisestä uskosta”, kun he ”ovat yhdessä Jumalan edessä”.⁷⁴⁸ *RKS 2001:ssa* kasteopetus on selvästikin kirkon jatkuvaa ja ihmisen koko elämän kestävä ”konfirmoivaa” eli ”vahvistavaa” toimintaa. Siihen kuuluu siis myös rippikouluopetus.

Konfirmaation *RKS 2001* toteaa ”vahvistamisen pyhäksi toimitukseksi”, mutta käsittelee sen tavoitteita huomattavasti suppeammin kuin rippikoulun. Konfirmaatio ja ehtoollisjumalanpalvelus vaativat valmistautumista. Niiden ”sisällöllinen käsittely” suositellaan aloitettavaksi jo rippikoulun alkupuolella. Konfirmaation ja ehtoollisjumalanpalveluksen katsotaan olevan nuorelle ja tämän läheisille tärkeitä. Rippikoulu-aika, mutta erityisesti ”konfirmaatiomessu” edellyttävät rippikoulunopettajia yhteistyöhön nuorten vanhempien ja kummien kanssa. Heidän osallistumisestaan ”nuorten konfirmaatiojuhlaan” on *RKS 2001:n* mukaan ”tietoisesti vahvistettava”.⁷⁴⁹

RKS 2001:sta puuttuu konfirmaation teologinen sisältö, minkä voi havaita edellä todetusta. Konfirmaatio tosin vahvistaa, mutta avoimeksi kysymykseksi jää, mitä ja mihin se vahvistaa ja kuka on konfirmaation vahvistaja. Vahvistamisen pääpaino on selvästi rippikoulussa. Rippikoulu on itse asiassa *RKS 2001:n* varsinainen ”konfirmaatio”, vaikka se toisaalta tulkitaan konfirmaatioon valmistautumiseksi. Konfirmaatiotoimituksen sisältö jää *RKS 2001:ssa* joka tapauksessa epäselväksi. Konfirmaatiota tosin kutsutaan juhlaiksi, jonka tulkitaan olevan nuorten vanhemmille ja kummeille tärkeä ja johon heidän osallistumisestaan toivotaan vahvistettavan.

Vahvistaminen rippikoulutyön käsikirjoissa 1998, 2004 ja 2010

Rippikoulutyön käsikirjassa *Kartalla* (1998) vahvistamista ei vielä eksplisiittisesti liitetä rippikouluun tai konfirmaatioon. Tosin siinä viitataan seurakuntayhteyden vahvistamiseen yhtäältä tutustumisjakson aikana ja toisaalta rippikoulun jumalanpalveluselämässä, mutta rippikoululta ja konfirmaatiolta puuttuu uskon vahvistamisen motiivi.⁷⁵⁰

⁷⁴⁷ *RKS 2001*, 7–8, 18.

⁷⁴⁸ *RKS 2001*, 5, 18–19.

⁷⁴⁹ *RKS 2001*, 27.

⁷⁵⁰ Kallinen & Laakso 1998, 147–148; Rissanen & Torri-Tuominen 1998, 178–179. Vrt. Ojala 1998, 119–122, 127–129; Miettinen 1998, 189–190.

Repo, Jolkkonen ja Pruuki tulkitsevat rippikoulua ja konfirmaatiota rippikoulu-uudistuksen 2001 yhteydessä.⁷⁵¹ Repo luo katsauksen LML:n konfirmaatiotutkimusprojektin (1957–1963) tuloksiin. Hänen mukaansa ne painottavat konfirmaatiota ”ensisijaisesti” osana katekumenaattia, jossa opetus ja konfirmaatio kuuluvat yhteen.⁷⁵²

Se[n] perusta on kasteen sakramentissa, painopiste Raamatun ja Katekismuksen opetuksessa johdattamaan nuoret kirkon toimintaan, diakoniaan ja liturgiaan (Repo).⁷⁵³

Repo tähdentää, että ”opettaminen täydentää ja vahvistaa kasteen”. Hänen mukaansa Luther oli pitänyt opettamista todellisena konfirmaationa eli vahvistamisena.⁷⁵⁴ Repo soveltaa mainitun LML:n tutkimusprojektin tuloksia todetessaan, että rippikoulu on ”osa kirkon konfirmoivaa toimintaa” eli kasteopetusta. Se kattaa ihmisen koko elämänkaaren. Repo painottaa konfirmaatoriittiä toimituksena, jossa ”nuoret siunataan ja heidän puolestaan rukoillaan”. Vaikka Repo toteaa LML:n tutkimusprojektin päätelmän, jonka mukaan konfirmaatiossa ”varsinainen konfirmoija eli vahvistaja on kolmiyhteinen Jumala”, hän toisaalta tulkitsee LML:n tutkimusraporttia siten, että siinä konfirmaatiosiunauksen sisältönä on rukous. Vaikka rukouksen sisältö on epikleettinen, Repo ei liitä siihen vahvistamisen motiivia. Tämä näkyy seuraavasta sitaatista:⁷⁵⁵

Kätten päälle panemisen sisältö on rukous, jossa pyydetään Kolmiyhteistä Jumalaa olemaan kanssamme Pyhässä Hengessä, koska emme voi uskoa ja elää uskossa ilman Häntä. Kätten päälle paneminen ei tuo hengellistä täydellisyyttä tai yliluonnollisia voimia. (Repo.)⁷⁵⁶

Rippikoulun käsikirjassa (2004) Jolkkonen poikkeaa konfirmaation määritelmässään edellä todetusta. Hänen mukaansa konfirmaation tulkinnassa on esiintynyt monia painotuksia, mutta niiden yhteisenä nimittäjänä hän näkee sen, että ”konfirmaatio vahvistaa ihmistä ja hänen uskoaan, ei kastetta”. Tämä on Jolkkosen mukaan luterilainen käsitys. Konfirmaation tarkoituksena on hänen mukaansa ”tukea ja vahvistaa” ”kasteen synnyttämää uskoa”. Jolkkonen painottaa konfirmaatiota vahvistamisena, koska 1) *konfirmoitava tunnustaa* ”itse” ja ”omalla suullaan” sen kirkon uskon, johon hänet on kastettu, ja jonka nuoren vanhemmat ja kummit lausuivat hänen puolestaan kasteessa. 2) *Jumala vahvistaa* ihmistä ja hänen uskoaan kättenpäällepanemisen, siunauksen ja sananjulistuksen kautta, 3) *seurakunta vahvistaa* konfirmoituja [nuoria] rukoilemalla heidän puolestaan ja luovuttamalla heille tiettyjä oikeuksia – –.”⁷⁵⁷

⁷⁵¹ Repo 2001; Jolkkonen 2004b; Pruuki 2010.

⁷⁵² Repo 2001, 60.

⁷⁵³ Ibid.

⁷⁵⁴ Repo 2001, 58.

⁷⁵⁵ Repo 2001, 60–61.

⁷⁵⁶ Repo 2001, 61.

⁷⁵⁷ Jolkkonen 2004b, 28–29.

Nämä erilaisia konfirmaatiokäsityksiä ilmentävät kohdat voidaan Jolkkosen mukaan ”oikein ymmärrettynä” sovittaa luterilaiseen kasteteologiaan ”ilman älyllistä itsemurhaa”. Konfirmaatiossa ”Jumala todella vahvistaa nuorta sanallaan ja välittää tälle armonsa ja siunauksensa.” Ilman tätä uskoa mitään kirkollista toimitusta ei ylipäättäen pitäisi aloittaa. Impositio on Jolkkosen mukaan ”erityinen apostolinen tapa, jota kirkon tulee seurata.”⁷⁵⁸

Jolkkonen pyrkii itse asiassa yhdistämään erilaiset konfirmaatiokäsitykset kokonaisuudeksi. Näitä ovat katekeettinen, sakramentaalinen, pietismin ja valistuksen konfirmaatiokäsitykset. Vain näiden käsitysten ”ääritulkinnat” on hänen mukaansa syytä karsia pois.⁷⁵⁹

Jolkkonen liittyy impositioon ”siunauksen” eleen ja ”sananjulistuksen”, ja tulkitsee Jumalan vahvistavan ihmistä ja hänen uskoaan. Jolkkonen tulkitsee konfirmaatiosiunauksen epäilemättä armonvälineeksi ja julistukseksi, joka vahvistaa. Hän pitää selvästi kaikkia kirkollisia toimituksia yhteismitallisina. Niissä kaikissa siis Jumala vahvistaa ja välittää armonsa ja siunauksensa. Ilman tätä uskoa niiden toimittaminen menettää merkityksensä.⁷⁶⁰

Pruuki esittelee konfirmaation historiaa julkaisussaan *Rippikoulun pikkujättiläinen* (2010). Hän ei liity reformaation konfirmaatioiden esittelyssä niin sanottuihin klassisiin konfirmaatiotyyppeihin, vaan toteaa Lutherin ja Bucerin konfirmaatiokäsitykset sekä katekeettiset ja sakramentaaliset konfirmaatiot 1500-luvun Saksassa. Sen jälkeen hän selostaa pietismin ja valistuksen konfirmaatiokäsitysten painotuksia.⁷⁶¹

Koska Pruuki poikkeaa konfirmaatiohistorian esittelyssään perinteisestä konfirmaatiokäsitysten luokittelusta, on paikallaan esitellä hänen tulkintansa 1500-luvun konfirmaatioista seuraavassa pääpiirteissään.⁷⁶² Tutkija korostaa Lutherin käsityksenä, että kastetta ei tarvitse vahvistaa, mutta opetuksen tehtävänä on vahvistaa kastettavaa ”kasteen lahjan ymmärtämiseksi”. Opetuksen tavoitteena oli myös seurakunnan jäsenten ehtoolliselle valmistaminen. Admissio edellytti sen tutkimista, olivatko ehtoolliselle pyrkivät ymmärtäneet tarvittavassa määrin ”kristillisen uskon keskeisen sisällön”. Luther liittyi Pruukin mukaan tässä käytännössään keskiaikaiseen rippitraditioon, jossa rippikuulustelu oli ehtoolliselle osallistumisen ehto. Katekismusopetuksessa keskeisimpänä reformaattori oli pitänyt uskontunnustusta, Isä meidän -rukousta ja käskyjä.⁷⁶³

Pruuki toteaa, että tämän Lutherin katekeettisen konfirmaatiokäsityksen ohella ”vaikutti” myös Bucerin edustama sakramentaalinen konfirmaatiokäsitys. Bucerin tutkija nimeää luterilaisen konfirmaation isäksi. Reformaattorin konfirmaatiokäsityksessä ”keskeinen merkitys” opetuksen lisäksi oli sitä seuranneessa juhlassa, jota kutsuttiin konfirmaatioksi, jopa voiteluksi ”(*Firmung*)”. Bucerilla opetus oli Pruukin mukaan tähännyttä siihen, että ”nuoret tunnustivat henkilökohtaisesti kastelupauksensa”. Bucer oli pitänyt ”tärkeänä henkilökohtaista ja julkista tunnustusta, – –” Se oli ollut reformaattorin ajattelussa ”tae kasteen armon vaikutuksesta nuorten elämässä”. Bucerin konfirmaatiossa ”kätten päälle panemisen ja siunauksen” tulkittiin

⁷⁵⁸ Jolkkonen 2004b, 29.

⁷⁵⁹ Ibid.

⁷⁶⁰ Jolkkonen 2004b, 29.

⁷⁶¹ Pruuki 2010, 36–37.

⁷⁶² Ibid.

⁷⁶³ Pruuki 2010, 36.

”välittävän Pyhän Hengen”. Pruukin mukaan siinä oli kuitenkin kysymys ”vain vetoamisesta Pyhän Hengen lahjoihin”, koska Bucer ei ollut tulkinnut konfirmaatiota sakramentiksi. Pruukin mukaan konfirmaatioissa esiintyi katekeettisia ja seremoniallisia muotoja 1500-luvun Saksassa. Viimeksi mainitut levisivät ”lähinnä Länsi- ja Pohjois-Saksaan”.⁷⁶⁴

Pruuki liittää vahvistamisen Lutherin konfirmaatiokäsityksessä opetukseen, mutta ei viittaa konfirmaation vahvistavaan luonteeseen arvioidessaan Bucerin konfirmaatiota.⁷⁶⁵ Sen sijaan hän arvioi vahvistamista rippikoulussa ja konfirmaatiossa *RKS 2001:n* pohjalta, mikä näkyy seuraavassa sitaatissa:⁷⁶⁶

Usein vahvistaminen ymmärretään vastoin luterilaista käsitystä kasteen vahvistamiseksi, mutta siinä on kysymys kastetun vahvistamisesta. Rippikoulu on kokonaisuudessaan konfirmoivaa toimintaa, koska se muistuttaa kasteen armosta ja vahvistaa uskoa ja rakkautta Jumalan sanan, sakramenttien, rukouksen, jumalanpalveluksen ja opetuksen kautta. Konfirmaatio on kuitenkin myös rippikoulun päätteeksi järjestettävä pyhä toimitus, jossa nuori tunnustaa uskonsa, seurakunta rukoilee hänen puolestaan ja siunaa häntä. (Pruuki.)⁷⁶⁷

Pruukin mukaan rippikoulu on siis ”konfirmoivaa toimintaa”, joka vahvistaa ”uskoa ja rakkautta”. Hän itse asiassa viittaa tässä siihen, että rippikoulu on konfirmaatiota. Konfirmaatio on näet ”myös” rippikoulun päätteeksi järjestettävä toimitus.⁷⁶⁸

Pruuki ei kuitenkaan pidä rippikoulua varsinaisena konfirmaationa, sillä hän rinnastaa sen kirkollisten toimitusten toimituskeskusteluihin. Hän pitää tulkintaa rippikoulusta ”toimituskeskusteluna” mielekkäänä, koska sen aikana ”nuoret, isokset, opettajat ja vanhemmat valmistautuvat tähän juhlaan”. Opettajien tulee ”valmistaa” nuoria konfirmaatioon siten, että sitä korostetaan nuoren juhlaan, ”jolla on arvokas hengellinen ja yhteisöllinen sisältö”.⁷⁶⁹ Konfirmaation sisältö on siis *RKS 2001:ssä* ristiriitainen. Yhtäältä siinä annetaan ymmärtää, että rippikoulu on jo konfirmaatiota, mutta toisaalta se vasta valmistaa konfirmaatiota varten. *RKS 2001:ssä* on siten teknisessä mielessä kaksi konfirmaatiota. Tosin rippikoulua ei eksplisiittisesti artikuloida siinä konfirmaatioksi. Näissä kahdessa konfirmaatiopainotuksessa näkyy itse asiassa sekä Lutherin että Bucerin perintö. Pruukin tulkitsemassa *RKS 2001:ssä* vahvistaminen joka tapauksessa liitetään yksiselitteisesti rippikouluun, mutta ei konfirmaatiotoimitukseen.

⁷⁶⁴ Pruuki 2010, 37.

⁷⁶⁵ Pruuki 2010, 36. Vrt. Pruuki 2010, 37.

⁷⁶⁶ Pruuki 2010, 50.

⁷⁶⁷ Ibid.

⁷⁶⁸ Ibid.

⁷⁶⁹ Pruuki 2010, 51.

Vahvistaminen rippikoulusuunnitelmassa 2017

RKS 2017 perustaa selvästi *RKS 2001:aan*, jossa iskusanat elämä, usko ja rukous ovat tuon suunnitelman kantavana rakenteena. Kristillinen ihmiskäsitys, monipuolinen käsitys oppimisesta ja rippikoulun hengellinen ja liturginen osuus eli *spiritualiteetti* liittyvät *RKS 2017:ssa* näkökulmiin ”ihmisen elämästä, uskosta ja rukouksesta”. Ne nähdään kristityn elämään liittyväksi kokonaisuudeksi.⁷⁷⁰

Niiden pohjalta rippikoulua kehitetään siten, että rippikoulu tukee nuorten kokonaisvaltaista kasvua. *RKS 2017:ssa* se näkyy rippikoulun spiritualiteetin vahvistamisena.⁷⁷¹ Siinä korostuu nuorten ehtoollikasvatus. Nuoret oppivat hoitamaan hengellistä elämäänsä osallistumalla ehtoolliselle useaan kertaan rippikoulun aikana. Heidän osallistumistaan seurakunnan toimintaan kehitetään kokemusten pohjalta ja nuorilähtöisesti. Konfirmaatiosta pyritään saamaan ”yhä enemmän” nuorten, heidän perheidensä ja seurakunnan ”yhteinen” juhla. Monipuolinen yhteisöllisyyden vahvistaminen on *RKS 2017:n* kantavana periaatteena.⁷⁷²

Yhteisöllisyyden vahvistamisella *RKS 2017* tähtää rippikoulun toiminta-ajatukseen: ”Rippikoulu vahvistaa nuorten uskoa kolmiyhteiseen Jumalaan ja varustaa heitä elämään kristittyinä”. Tätä tukevat rippikoulun kuusi erillistä tavoitetta: 1) Nuoret ovat osallisia, tulevat kuulluiksi ja saavat vaikuttaa. 2) Nuoret kokevat yhteyttä, turvallisuutta, pyhyyttä ja iloa. 3) Nuoret oppivat hoitamaan hengellistä elämäänsä toimien, hiljentyen ja osallistuen. 4) Nuoret kantavat vastuuta itsestään, toisista ihmisistä ja luomakunnasta. 5) Nuoret löytävät merkityksiä kristinuskon keskeisten sisältöjen ja oman elämänsä välillä. 6) Nuoret tahtovat kuulua Kristuksen kirkkoon. Tavoitteiden toteuttamisessa *RKS 2017* luo mahdollisuudet paikallistason suunnittelulle ja toimintakulttuurille.⁷⁷³

Toiminta-ajatuksessa olevalla vahvistamisen käsitteellä *RKS 2017* liittyy ”luterilaiseen kas-teteologiaan”. Rippikoulun katsotaan siinä vahvistavan nuoria ja heidän suhdettaan Jumalaan. Rippikoulu varustaa heitä hengellisen elämän hoitamiseen, opillisten asioiden ymmärtämiseen ja käsittelyyn sekä ”Raamatun tuntemiseen ja lukemiseen”. Se kutsuu heitä elinikäiseen ”seurakuntalaisuuteen ja kristittyinä kasvamiseen”. Se varustaa eettiseen vastuuseen, lähimmäisen-rakkauden osoittamiseen sekä arjen kristillisyyden ja globaalien vastuun toteuttamiseen. *RKS 2017:ssa* todetaan:

Viime kädessä rippikoulussa Jumala itse vahvistaa ja varustaa nuoria. Hän kantaa koko rippikoulun prosessia. (*RKS 2017.*)⁷⁷⁴

⁷⁷⁰ RKS 2001, 9–10; RKS 2017, 8.

⁷⁷¹ PkpkOte 2/2017, 3–4; RKS 2017, 8. Rippikoulun tehtävä on RKS 2017:ssa lähes identtinen RKS 2001:n kanssa. Ks. RKS 2001, 8. Vrt. RKS 2017, 15. Piispainkokous hyväksyi RKS 2017:n 5.4.2017. Ks. PkpkOte 2/2017, 6.

⁷⁷² RKS 2017, 7–8, 19–20, 28.

⁷⁷³ RKS 2017, 19–21.

⁷⁷⁴ RKS 2017, 15.

RKS 2017 korostaa siis konfirmaatiota yhteisenä juhlanä: nuoret tunnustavat ”uskonsa” yhdessä seurakunnan kanssa, liittyvät menneiden sukupolvien tavoin ”seurakunnan yhteiseen uskoon”, rukoilevat yhdessä, ja koolla olevat ihmiset rukoilevat heidän puolestaan. Konfirmaatioon liitetään myös teologinen määritelmä:⁷⁷⁵

Konfirmaatiossa Jumala siunaa ja vahvistaa nuoria sekä yksilöinä että osana seurakuntaa, ainutkertaisessa tilaisuudessa (*RKS 2017*).⁷⁷⁶

Rippikoulun ja konfirmaation suhteesta *RKS 2017:ssä* todetaan, että ne eivät ole toisistaan irrallisia suureita, vaan konfirmaatio on rippikoulun ”luonnollinen jatkumo”. Rippikoulu nähdään *RKS 2017:ssä* ”pitkänä valmistautumisjaksona konfirmaatioon”. Siksi konfirmaatiota ”kannattaakin suunnitella yhdessä nuorten kanssa” rippikoulun aikana. *RKS 2017:n* mukaan nuorten ”on tärkeää” tietää rippikoulun ja konfirmaation suomat kirkolliset oikeudet.⁷⁷⁷

Rippikoulu ja konfirmaatio sisältävät myös tehtävän. Siihen kuuluvat ”lähetys ja diakonia” eli ”usko ja rakkaus”. Kristitty on saanut tehtäväksi toteuttaa yhdessä seurakunnan kanssa ”Jumalan kutsua omassa arkielämässään”.⁷⁷⁸

Vertailtaessa *Rippikoulusuunnitelmia 1980, 2001 ja 2017* vahvistamisen näkökulmasta voidaan havaita, että kehitys on kulkenut kahteen suuntaan. Yhtäältä rippikoulussa näkyy vahvistamisen ajatus entistä selkeämmin. Toisaalta konfirmaation vahvistavaa merkitystä korostetaan yhä enemmän, mutta tämä kehitys näkyy varsinaisesti vasta *RKS 2017:n* kohdalla.

Vahvistaminen rippikoulun oppimateriaaleissa 1975–2018

Rippikoulukirjojen konfirmaationäkemyksiä on tässä mahdollista esitellä vain rajatusti. Sen vuoksi niiden esittelystä ei voida tehdä yleistyksiä. Parhaimmillaan ne voivat tukea sitä, mitä *RKS 2001:n* ja *RKS 2017:n* tulkinnoista on edellä todettu. Yhtä hyvin ne voivat poiketa näiden rippikoulusuunnitelmien tulkinnoista. Tosin rippikoulukirjat ovat perinteisesti olleet piispa-painkokouksen hyväksymiä, joten niiden voidaan odottaa seuraavan varsin uskollisesti rippikoulusuunnitelmia.⁷⁷⁹

Seppälän mukaan ensimmäinen uudenlainen rippikoulukirja *Uskon aapiskirja* ilmestyi vuonna 1975.⁷⁸⁰ Tämän rippikoulunopettajalle tarkoitetun oppaan jälkeen ilmestyi samanniminen oppilaan kirja, jonka piispa-painkokous hyväksyi rippikoulun oppikirjaksi vuonna 1977. *RKS 1980:n* mukaisista oppikirjoista esittelen rippikoulukirjan *Meitä varten* (1991), jolla on

⁷⁷⁵ *RKS 2017*, 16.

⁷⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁷⁸ *RKS 2017*, 17.

⁷⁷⁹ Rippikouluopetus ei ole yksityisen työntekijän vaan kirkon antamaa opetusta. Tämä näkyy siinä, että rippikoulussa ”voidaan käyttää oppikirjoina kirkkolain mukaan vain piispa-painkokouksen hyväksymiä oppikirjoja. Lisäksi kristinopin opetuksen tulee olla kirkolliskokouksessa hyväksytyyn kristinopin mukaista. *RKS 1980*, 47–48. Nämä periaatteet ovat lähtökohtaisesti edelleen voimassa. Ks. *KL 1993 20:7*, 21:2; *Pkpk 2/2001*, 55; *KJ 2018*, 3:19.

⁷⁸⁰ *Uskon aapiskirja Opk 1975*, kansilehti; Seppälä 1992, 18; Seppälä 1998, 54–55.

Seppälän mukaan ollut suosiota erityisesti ruuhka-Suomessa.⁷⁸¹ *Elämän siiville: Rippikoululaisen kirjassa (Rpk)* (1993) sekä samannimisessä *Opettajan kirjassa (Opk)* (1993) painotetaan elämyksellisiä työskentelytapoja.⁷⁸²

RKS 2001:aan liittyvistä rippikoulun oppikirjoista tarkastelen *Tunnetko tien? – Opettajan kirjaa* 2002 ja *Rippikoulun oppikirjaa* 2002 (2004) sekä julkaisua *Quo vadis – Uskon käsi-kirja rippikoululaiselle* (2015). Ajantasaista tutkimustietoa näiden kirjojen levinneisyydestä ei ole, mutta *Tunnetko tien?* -kirjan aiempi painos (1988) oli Seppälän mukaan 1990-luvun alussa kolmanneksi suosituin rippikoulukirja, kun suosiota mitataan seurakuntien ilmoittamilla tilausmäärillä.⁷⁸³

Piispainkokous hyväksyi *Quo vadis*-kirjan vuonna 2005 ja 10 vuotta myöhemmin kirjasta oli otettu painokset 6.–12., mikä selittää osaltaan kirjan suosiota. *RKS 2017:n* mukaisista julkaisuista on ilmestynyt rippikoululaisille tarkoitettu julkaisu *Riparikirja* (2018), jonka piispainkokous on hyväksynyt rippikoulun oppikirjaksi huhtikuussa 2018. Samaan ryhmään kuuluvat *Ihme*-rippikoulukirja (*Rpk*) ja siihen liittyvä *Rippikoulun ohjaajan kirja (Ohk)* (2018), jotka piispainkokous hyväksyi rippikoulun oppikirjoiksi elokuussa 2018. Lisäksi esittelen kehitysvammaisten rippikoulukirjan, *Usein ihmettelen* (2012), jonka piispainkokous on hyväksynyt vuonna 2012 rippikoulukirjaksi käytettäväksi vaikeimmin kehitysvammaisten rippikoulussa. Tarkastelen myös erityisryhmille tarkoitettua kristinoppia, *Usko ja elämä: Kristinuskon pääkohdat selkokielellä* (2013) sekä *Erityisrippikoulun opettajan opasta* (2016).⁷⁸⁴

Käyttämäni kirjanäytteet edustavat lukumääräisesti tasapuolisesti kutakin rippikoulusuunnitelmaa siten, että niissä on ainakin yksi rippikoulun ohjaajille tarkoitettu opaskirja ja sen parina rippikoululaisille valmistettu oppikirja sekä yksi sarjaan kuulumaton rippikoululaisen kirja. Poikkeuksena on erityisrippikouluun kuuluva aineisto, jossa kristinoppi *Usko ja elämä* ei ole varsinaisesti rippikoulun oppikirja, joskin sitä voidaan käyttää myös erityisrippikoulun oppikirjana.⁷⁸⁵

Ilpo Vuorisen *Uskon aapiskirja* ilmestyi siis vuonna 1975. Julkaisu oli ensimmäinen uudentyyppinen rippikoulukirja. Se oli laadittu rippikoulunopettajien avuksi.⁷⁸⁶ Kirjassa noudatetaan tekijän mukaan rippikoulusuunnitelmaa 1973. Vuorinen oli määritellyt kirjan tehtävän rippikoulun päätavoitteen mukaisesti.⁷⁸⁷

⁷⁸¹ Seppälä 1992, 238.

⁷⁸² *Elämän siiville. Opettajan kirja (Opk)* 1993, 11–12, 14–15.

⁷⁸³ Seppälä 1992, 237.

⁷⁸⁴ *Quo vadis?* 2015, 2; *Ihme Rpk* 2018, 2; *Ihme Ohk* 2018, 2. *Usein ihmettelen* 2012, 64; *Usko ja elämä* - kristinopin ovat toimittaneet kehitysvammaistyön pastorit Pekka Arola, Maarit Nuopponen ja Tiina Peippo sekä diakonian asiantuntija Irene Nummela. *Usko ja Elämä* 2013, 2. Erityisryhmillä tarkoitan esim. kehitysvammaisia tai vanhuksia. Erilaisen oppijan määritelmästä ks. Heino & Kuusi 2005, 47–48; Heino & Kuusi 2006, 15.

⁷⁸⁵ ERopo 2016, 4.

⁷⁸⁶ Seppälä 1998, 54–55.

⁷⁸⁷ *Uskon aapiskirja Opk* 1975, 8–9; *Uskon aapiskirja Rpk* 1977, kansilehden sisäsivu, 126; Seppälä 1998, 54–55.

– – kirjan tehtävänä on auttaa nuorta uskomaan Jeesukseen sekä rohkaista häntä elämään niin, että kristillinen usko tulisi hänelle koko elämää kannattavaksi voimaksi (*Uskon aapiskirja Opk*).⁷⁸⁸

Uskon aapiskirjassa 1975 konfirmaatiota käsitellään luvussa C19 noin kolmen sivun verran. Aluksi Vuorinen esittelee luvun ingressissä konfirmaation ”taustaa”. Sen mukaan konfirmaatio muistuttaa nuoria ja heidän vanhempiaan kasteesta ja kutsuu heitä elämään kasteen lahjasta. Esirukouksen ja siunauksen avulla ”seurakunta evästää nuoria” itsenäisempään vastuuseen yhtäältä ”kristittynä ja seurakunnan jäsenenä” ja toisaalta ”kodin, työyhteisön ja yhteiskunnan jäsenenä”. Konfirmaatio tulkitaan kutsuksi ”yhtymään seurakunnan tunnustukseen”. Toimituksen katsotaan olevan ”seurakunnan jatkuvaa huolenpitoa” kastetuista ja ”kastekäskyn mukaista opetusta” saaneista [jäsenistään].⁷⁸⁹

Ingressiä seuraa ryhmätyöskentely, jossa tutustutaan konfirmaation kaavaan. Tutustumista varten on mahdollista antaa kullekin ryhmälle erityinen tehtävä. Tarkoituksena on niiden avulla selvittää esimerkiksi konfirmaatioon liittyvän ”kuulustelun” toteutustapa, konfirmaation sisältö ja ”tärkein osa” sekä vastauksen perustelu, miksi pappi panee kätensä konfirmoitavien ylle siunauksessa, missä muissa kirkollisissa toimituksissa elettä käytetään, miksi ”konfirmaatiopukuna” käytetään albaa, ketkä saavat ”kirkkolain mukaan” osallistua ehtoolliselle, kenellä on oikeus toimia kummina ja mitä seurakunnan ”hallintotehtäviin kuuluvia oikeuksia” konfirmaatio tuo mukanaan.⁷⁹⁰

Ryhmätyöskentelyn jälkeen opettaja kokoaa ”nuorten uskonelämän kannalta” keskeiset konfirmaation kohdat. Tässä yhteydessä Vuorinen selittää a) uskontunnustuksen, b) esirukouksen ja siunauksen sekä c) ehtoolliselle kutsun sisältöä. Uskontunnustus on sen mukaan ”seurakunnan uskoon liittymistä”. Vuorinen korostaa sitä, että ”uskontunnustus ei ole ainitkertainen tapahtuma nuoren elämässä”. Samaan tunnustukseen nuoria on kehoitettu jumalanpalveluksissa jo ennen rippikoulua ja sen aikana.⁷⁹¹

Kaikkia kastettuja kutsutaan yhä uudestaan sekä Jumalan tahdon rikkoneina että parannusta tekevinä ylistämään Jumalan hyviä tekoja uskontunnustuksen sanoin – – (*Uskon aapiskirja Opk*).⁷⁹²

Uskontunnustuksen tarkoituksena ei ole Vuorisen mukaan mitata uskoa vaan ilmaista sitä. Siinä ”ihminen hämmästellen luettelee Jumalan pelastustekoja”. Uskontunnustus on seurakunnan ja kirkon tunnustus, johon sen yksityinen jäsen saa turvautua ”arkana ja epäilevänäkin”.⁷⁹³

⁷⁸⁸ *Uskon aapiskirja Rpk* 1977, 126.

⁷⁸⁹ *Uskon aapiskirja Opk* 1975, 228.

⁷⁹⁰ *Uskon aapiskirja Opk* 1975, 229.

⁷⁹¹ Ibid.

⁷⁹² Ibid.

⁷⁹³ Ibid. ”Jos kuitenkin ajattelemme, että konfirmaation on oltava tilanne, jossa nuoret tunnustavat persoonallisen uskonsa, lähdemme vaatimuksista, jotka ovat vieraita sekä todelliselle tilanteelle että luterilaiselle uskollemme” (Vuorinen). *Uskon aapiskirja Opk* 1975, 231.

Vuorisen mukaan esirukousta on käsitelty rippikoulutunneilla aiemmin. Hän selittää esirukouksen sisältöä niin, että siinä seurakunta rukoilee jäsentensä puolesta eri tilanteissa ”yhä uudestaan”. Konfirmaatiossa on hänen mukaansa ”erityinen syy rukoilla” nuorten puolesta, joiden rippikoulu päättyy ja jotka osallistuvat [ensimmäistä kertaa] ehtoolliselle. Mikä tämä syy on, sitä Vuorinen ei tarkemmin avaa.⁷⁹⁴

Vuorinen painottaa, että nuorten voi olla ”usein vaikeampi ymmärtää” siunauksen kuin rukouksen merkitystä. Siksi nuoret voidaan ohjata pohtimaan, ”mitä mielikuvia” esimerkiksi tuttu Herran siunaus tai apostolinen siunaus heissä herättää. Vuorinen jättää osittain avoimeksi, mitä siunaus on, mikä näkyy seuraavasta sitaatista.⁷⁹⁵

Siunauksessa toivotetaan ja rukoillaan hyvän Jumalan huolenpitoa. Sen merkitys ei ehkä ole selitettävissä, mutta se saattaa olla koettavissa. (*Uskon aapiskirja Opk.*)⁷⁹⁶

Konfirmaation kolmatta osaa, kutsua ehtoolliselle, Vuorinen tulkitsee taustanaan kirkolliskokouksen tekemä periaatepäätös, jonka mukaan lapset voivat ”muutamien vuosien kuluttua” osallistua ehtoolliselle jo ennen rippikoulua ”vanhempien tai muiden nuorten kasvatuksesta vastaavien aikuisten kanssa”. Nuorten on siksi syytä saada tietää, että konfirmaatio ei enää jatkossa ole ehtoolliselle pääsyn ehto. Uudessa tilanteessa korostuu kasteen merkitys. Aikuisen kastekaava osoittaa Vuorisen mukaan, että ehtoollisen pääsyn perusteeksi riittää kaste, joskin myös jatkossa lapsille on opetettava ehtoollisen merkitys. Konfirmaatio on joka tapauksessa myös tulevaisuudessa ”henkilökohtainen kutsu tulla Herran pöytään” säännöllisesti.⁷⁹⁷

Vuorinen pohtii nuorten uskontunnustukseen, konfirmaation ja ehtoolliselle osallistumiseen liittyviä mahdollisia ristiriitaisia tunteita. Opettaja voisi hänen mukaansa käyttää siksi ”persoonallisen puheenvuoron”. Siinä hän voisi selittää kasteen lahjasta alkaen luterilaista vanhurskauttamisoppia, jonka mukaan meillä, ”Jumalan tahdon rikkoneinakin”, on kasteen perusteella oikeus palata hänen luokseen ja pyytää häneltä ”lapsen oikeutta ja siunausta”. Vuorisen mukaan konfirmaatio ei ole kasteen vaan kastetun vahvistamista.⁷⁹⁸

Rippikoululaisen kirjassa 1977 konfirmaatiosta kertova luku on otsikoitu: *Konfirmaatio on kastettujen juhla*. Konfirmaatio muistuttaa Vuorisen mukaan kasteesta. Nuori kastettiin ”sen perusteella”, että hänen vanhempansa ja kumminsä ”tunnustivat kristillistä uskoa”. Konfirmaatiossa nuoren ”odotetaan yhtyvän tuohon tunnustukseen” omalla suullaan. Konfirmaatiossa ”moni nuori” joutuu ottamaan ”ensimmäistä kertaa julkisesti kantaa omaan kasteeseensa”. Konfirmaatioon osallistuminen merkitsee Vuorisen mukaan sitä, että nuori hyväksyy kasteensa, jossa hänet on ”otettu Jumalan lapseksi ja seurakunnan jäseneksi”. Konfirmaatio muistuttaa kasteesta ja tukee nuoria ”kristittynä kasvamisessa”. Rippikoulun ja konfirmaation avulla seurakunta pitää huolta nuorista ja kutsuu heitä elämään seurakunnan yhteydessä.⁷⁹⁹

⁷⁹⁴ *Uskon aapiskirja Opk* 1975, 230.

⁷⁹⁵ Ibid.

⁷⁹⁶ Ibid.

⁷⁹⁷ Ibid.

⁷⁹⁸ *Uskon aapiskirja Opk* 1975, 231.

⁷⁹⁹ *Uskon aapiskirja Rpk* 1977, 62.

Esirukouksin ja siunaten seurakunta vahvistaa nuoria, jotka joutuvat ottamaan entistä itsenäisemmän vastuun kristittyinä elämisestä (*Uskon aapiskirja Rpk*).⁸⁰⁰

Vuorinen kokoaa vielä konfirmaation ydinajatuksen samalla aukeamalla. Sen mukaan ”konfirmaatio vahvistaa ja rohkaisee”.⁸⁰¹

Konfirmaatio on seurakunnan juhla. Sen tehtävänä on vahvistaa lapsena kastettuja sekä rohkaista nuoria elämään kristittyinä ja näin tunnustamaan uskoaan. (*Uskon aapiskirja Rpk*).⁸⁰²

Uskon aapiskirjan rippikoululaisen kirja painottaa siis seurakuntaa konfirmaation subjektina. Konfirmaatio on seurakunnan juhla, jossa se vahvistaa nuoria ja rohkaisee heitä.

Piispainkokous hyväksyi *Meitä varten: Rippikoulukirjan* vuonna 1988 rippikoulun oppikirjaksi. Sen ovat toimittaneet Kalevi Virtanen ja Marja-Liisa Nokelainen. Konfirmaatio on esillä jo kirjan toisessa luvussa, *Alussa oli vesi*, joka otsikon mukaisesti käsittelee kastetta.⁸⁰³ Konfirmaatio on rippikoulun päätös. Siinä nuori saa liittyä samaan uskontunnustukseen, joka kerran ”luettiin” hänen kastetilaisuudessaan. Tällä kerralla vanhemmat ja kummit eivät tee sitä nuoren puolesta, vaan nuori itse on ”pääosassa”. Joskus myöhemmin nuori lausuu uskontunnustuksen kummin ominaisuudessa jonkun pienen lapsen puolesta.⁸⁰⁴

Luvun tiivistelmässä todetaan konfirmaation latinankielinen alkuperä ja sen suomenkielinen merkitys: ”vahvistaa”. Konfirmaatiossa vahvistaminen kytketään esirukoukseen ja siunaukseen, kuten seuraavasta voidaan havaita.⁸⁰⁵

Konfirmaatio on sitä, että kastettua esirukouksen ja siunauksen avulla vahvistetaan ja rohkaistaan tunnustamaan uskoaan (*Meitä varten*).⁸⁰⁶

Tämän jälkeen luvun tiivistelmässä mainitaan rippikoulun ja konfirmaation tuomat kirkolliset oikeudet. Tekijät vielä palaavat kirjan loppuosassa ajatukseen konfirmaatiosta. Sen mukaan konfirmaation tarkoitus on ”vahvistaa ja rohkaista elämään kristittyinä.” Konfirmaatio määritellään siinä rippikoulun päätökseksi, mutta toisaalta konfirmaatiosta myös alkaa ”itsenäinen eläminen seurakunnan jäsenenä – —.”⁸⁰⁷

Meitä varten -kirja liittyy Vuorisen ajatukseen siinä, että seurakunta on konfirmaation subjekti, joka vahvistaa nuorta konfirmaatiossa ja rohkaisee tätä tunnustamaan henkilökohtaista uskoaan. Seurakuntaa ei tosin mainita kirjassa eksplisiittisesti, mutta tämä ajatus itse asiassa sisältyy sen määritelmään konfirmaatiosta vahvistajana.⁸⁰⁸

⁸⁰⁰ *Uskon aapiskirja Rpk* 1977, 62.

⁸⁰¹ *Uskon aapiskirja Rpk* 1977, 63.

⁸⁰² Ibid.

⁸⁰³ *Meitä varten* 1988, 13.

⁸⁰⁴ Ibid.

⁸⁰⁵ Ibid.

⁸⁰⁶ Ibid.

⁸⁰⁷ *Meitä varten* 1988, 13, 135.

⁸⁰⁸ *Uskon aapiskirja Rpk* 1977, 63; *Meitä varten* 1988, 13.

*Elämän siiville: Rippikoululaisen kirjan (Rpk) ja Opettajan kirjan (Opk) (1993) ovat toimittaneet Tytti Issakainen, Anne Meretmaa, Jorma Parviainen, Eero Salmi ja Pekka Simojoki. Piispainkokous hyväksyi ne rippikoulumateriaaliksi vuonna 1993.⁸⁰⁹ Konfirmaatio sisältyy niissä lukuun *Uskallan elää*. *Rpk:ssa* luku alkaa maininnalla, että rippikoulu päättyy konfirmaatioon. Yksikön ensimmäisessä persoonassa nuorelle kuvataan konfirmaation kulku. Nuori pukee päälleen alban, ”puhtauden vertauskuvan” ja kulkee kirkkoon ristiä seuraten. Kirkossa ovat nuoren läheiset, kummit ja sukulaiset. Hän tunnustaa uskonsa alttarin luona, ”kädet koskettavat” hänen hiuksiaan ”siunauksen merkiksi”.⁸¹⁰ Nuori saa nauttia ehtoollisen. Konfirmaatio on ”ainoa kerta” nuoren elämässä. Nuori tunnustaa uskon, johon hänet kerran kastettiin ja hyväksyy siten ”tietoisesti” kasteensa. Hän saa ”omistaa” itselleen ”ne aarteet”, joita usko hänelle antaa. Konfirmaatio muistuttaa nuorta siitä, että hän ei ole koskaan yksin, sillä Jumala on hänen kanssaan.⁸¹¹*

Rpk:ssa todetaan, että konfirmaatio on nuoruuden ja aikuiseksi kasvamisen juhla. Kun konfirmaatiossa nuorelta kysytään, tahtooko hän osoittaa tämän uskon elämässään, nuori voi olla epävarma siitä, mitä usko on. Nuorelta kuitenkin kysytään tahdon suuntaa, ja hän vastaa siihen itse. Näin hänet otetaan vakavasti. Häneltä kysytään tahtoa ”kuten aikuiselta ihmiseltä”. Elämän varrella, tunteiden vaihdellessa, ”tahto ja sen suunta ovat olemassa”.⁸¹²

Rpk:n tekijät toteavat, että siunauksella on kirkon historiassa pitkä perinne. Jo alkukirkossa apostolit olivat siunanneet ”kastetut” käten päälle panemisella. Konfirmaatiossa ”seurakunta siunaa” nuoren. Se merkitsee, että ”seurakunta toivoo” nuorelle ”kaikkea hyvää” elämän varrella. Seurakunta pyytää siinä [Jumalalta], että [tämän] ”iankaikkiset käsivarret kannattelisivat” nuorta ja että ”Jumalan rakkaus ja huolenpito vaikuttaisivat” nuoren elämässä. Konfirmaatiossa nuoren yhteys seurakuntaan ”vahvistuu”. Nuori ei ole vain ihmisten parissa, vaan seurakunta tahtoo tukea häntä [siunauksellaan]. Lisäksi seurakunnan esirukous ”seuraa” ja ”kantaa” nuorta. Seurakunnan tuen varassa nuori uskaltaa elää.⁸¹³

Elämän siiville Opk ei tuo mitään uutta konfirmaation vahvistamisen näkökulmaan. Konfirmaatitunnin virikkeenä on aluksi mielikuvamatka, jota seuraa parikeskustelu sen kokemuksista. Yhteiseen keskusteluun opettaja tuo kokoavan ajatuksen uskon tunnustamisesta, joka ”voi tapahtua eri tavoin”. Joillakin on sanoja, joilla he voivat ilmaista sen. Kukaan ei kuitenkaan ole ulkopuolinen, koska konfirmaatio on ”meidän juttu”. Nuoret lukevat kehyskertomuksen *Rpk:sta*. Opetuksen loppupuolella opettaja kertoo vielä konfirmaation liturgiset osat ja ”seurakunnan jäsenen oikeudet ja velvollisuudet”.⁸¹⁴

Elämän siiville -rippikoulumateriaali korostaa konfirmaatiota uskon tunnustamisena, mutta kytkee vahvistamisen konfirmaatiosiunaukseen, joka on luonteeltaan rukousta. Konfirmaatiosiunauksen ja vahvistamisen subjektina on seurakunta.⁸¹⁵

⁸⁰⁹ *Elämän siiville Rpk* 1993, kansilehti, 2; *Elämän siiville Opk* 1993, kansilehti, 2.

⁸¹⁰ *Elämän siiville Rpk* 1993, 197.

⁸¹¹ Ibid.

⁸¹² *Elämän siiville Rpk* 1993, 198.

⁸¹³ Ibid.

⁸¹⁴ *Elämän siiville Opk* 1993, 138–139.

⁸¹⁵ *Elämän siiville Rpk* 1993, 197–198.

RKS 1980:aan liittyvä rippikoulumateriaali korostaa siis konfirmaatiota vahvistamisena, josta rippikoulusuunnitelma ei itse puhu mitään.⁸¹⁶ Sen sijaan materiaali seuraa *RKS 1980:aa* varsin uskollisesti siinä, että konfirmaatio on tunnustautumista ja että konfirmaatiosuunaus on esirukousta, jossa seurakunta on siunauksen subjekti.

Piispainkokous hyväksyi *Tunnetko tien?: Rippikoulun oppikirjan (Rpk)* ja *Opettajan kirjan (Opk)* rippikoulukäyttöön vuonna 2002. Materiaalin ovat toimittaneet Timo ja Marjatta Junkkaala. Tekijät painottavat aineiston teologiseksi ja pedagogiseksi lähtökohdaksi *RKS 2001:n* kolmijakoa ”elämä – usko – rukous”. He toteavat tavoitteenaan olevan, että ”nuorten omat kysymykset” ja ”kristillinen uskonsisältö” olisivat ”jatkuvässä vuorovaikutuksessa”.⁸¹⁷

Konfirmaatioon viitataan *Rpk:n* alku- ja loppuosassa. Sen ensimmäisessä pääluvussa, *miksi rippikouluun?*, rippikoulun vahvistava rooli todetaan ensimmäisessä alaluvussa *Seurakunnan koulu*.⁸¹⁸

Rippikouluun tuleva nuori ei ole vain rippikoululainen vaan myös seurakuntalainen. Rippikoulun tarkoitus on vahvistaa yhteyttä seurakuntaan ja sen toimintaan. (*Tunnetko tien? Rpk.*)⁸¹⁹

Konfirmaatiota käsitellään *Rpk:n* alaluvussa *Konfirmaatiossa tunnustetaan usko*. Konfirmaatio nimetään ensiksi rippikoulun päätösjuhla. Sitä seuraa konfirmaation määritelmä.⁸²⁰

Rippikoulun käyneet tunnustavat [henkilökohtaisen] uskonsa Jumalaan, ja heitä vahvistetaan siunauksella ja esirukouksella elämään Jumalan yhteydessä (*Tunnetko tien? Rpk.*)⁸²¹

Pääluvussa 20 *tunnetko tien*, alaluvussa *Konfirmaatio – uskon vahvistumisen juhla*, konfirmaatioon viitataan lähes samoin sanoin kuin edellä mainitussa *Rpk:n* ensimmäisessä pääluvussa. Konfirmaation liturgiset osat esitellään *Rpk:ssa* erikoisessa järjestyksessä: ”esirukous, uskontunnustus ja siunaus”. Konfirmaatio määritellään siis tässäkin samoin kuin edellä todetussa sitaatissa. Vahvistamisen momentin lopussa näkyy vähäinen muutos sanamuodossa, mikä kuitenkin ei muuta itse asiaa. Tässä nuoria ”vahvistetaan siunauksella ja esirukouksella elämään uskossa Jumalaan”.⁸²²

Lopuksi esitellään konfirmaatiokaavassa oleva uskontunnustuksen jälkeinen kysymys tai kehoitus. Nämä vaihtoehdot *Rpk:n* tekijät ovat lainanneet konfirmaatiokaavasta, sanasta saanaan.⁸²³

⁸¹⁶ Vrt. *RKS 1980*, 8–9, 35, 40–41.

⁸¹⁷ *Tunnetko tien? Opk* 2002, 8.

⁸¹⁸ *Tunnetko tien? Rpk* 2002, 5.

⁸¹⁹ *Tunnetko tien? Rpk* 2002, 5.

⁸²⁰ *Tunnetko tien? Rpk* 2002, 7.

⁸²¹ Ibid.

⁸²² *Tunnetko tien? Rpk* 2002, 146.

⁸²³ Ibid. Ks. KTK 2003, 94–95.

Tunnetko tien? *Opk:n* ensimmäisessä pääluvussa (*miksi rippikouluun?*), opetuksen tavoitteena on, että ”nuori tutustuu käsitteisiin rippikoulu ja konfirmaatio” ja ”tietää, mikä on rippikoulun tarkoitus”. *Opk:n* pääluvussa 20 kerrataan konfirmaation merkitys. Luvun tavoitteissa konfirmaatio mainitaan kaksi kertaa: yhtäältä tavoitteeksi asetetaan se, että nuori ”ymmärtää, mistä konfirmaatiossa on kysymys” ja toisaalta, että hän ”rohkaistuu konfirmaatiossa tunnustamaan uskonsa”.⁸²⁴

Tunnetko tien? -rippikoulumateriaalissa konfirmaatiota painotetaan henkilökohtaisen uskon tunnustamisena, mutta vahvistaminen liitetään siunaukseen ja esirukoukseen. Uutta *Rpk:n* edelliseen laitokseen (1988) verrattuna on se, että vahvistaminen näkyy nyt myös rippikoulun tarkoituksessa.⁸²⁵

Quo vadis: Uskon käsikirja rippikoululaiselle (Qv) hyväksyttiin rippikoulun oppikirjaksi piispainkokouksessa vuonna 2005. Sen ovat toimittaneet Jarmo Kokkonen, Terhi Paananen ja Kati Pirttimaa. Kirjan ensimmäisessä luvussa, *Kristityksi ristitty*, konfirmaatiosta painotetaan aluksi uskontunnustusta. Kasteessa sen ”lausuvat vanhemmat ja kummit, ”rippikoulussa tutustutaan uskon[tunnustuksen] sisältöön”. Konfirmaatiossa nuori lausuu saman tunnustuksen, ”nyt itsenäisenä kristittynä”.⁸²⁶

Qv:n ensimmäisen luvun toisessa alaluvussa, *Rippikoulu on tutustumista*, ei ole viitteitä rippikoulusta vahvistamisena. Rippikoulun tavoitteena on uuden tiedon oppimisen ohella ”kasvaa kristittynä ihmisenä” ja ”tukea ihmisen kasvua uskossa, toivossa ja rakkaudessa”. Lisäksi rippikoulun tavoitteena on auttaa nuorta löytämään ”oma paikkansa seurakunnan jäsenenä”.⁸²⁷ Tämä vahvistamisen motiivin puuttumattomuus rippikoulun kuvauksessa hämmästyttää, sillä se poikkeaa *RKS 2001:n* linjauksesta.⁸²⁸

Luvun lopussa todetaan rippikoulun ja konfirmaation välittämät kirkolliset oikeudet. Sivun marginaalissa, otsikolla *Tärkeitä sanoja*, konfirmaatiomessu sanoitetaan messuksi, johon rippikoulu päättyy. Siinä siunataan ”rippikoululaiset” ja rukoillaan heidän puolestaan. *Qv:n* tulkinta konfirmaatiomessusta on omintakeinen, sillä yhtäältä rippikoulu päättyy siihen ja toisaalta konfirmoitavia kutsutaan siinä rippikoululaisiksi. Tässä näkyy uusi ajattelutapa, jossa konfirmaatiomessua ei tulkita enää rippikoulun jälkeiseksi juhlaaksi vaan osaksi rippikoulua. Huomiota herättää myös se, että luvussa ei ole mainintaa konfirmaatiosta vahvistamisena eikä konfirmaatiomessun määritelmässä viitata lainkaan uskontunnustukseen.⁸²⁹

⁸²⁴ *Tunnetko tien?* *Opk* 2002, 16–18.

⁸²⁵ *Tunnetko tien?* *Rpk* 2002, 5. Vrt. *Tunnetko tien?* 1988, kansilehti, 6–8. Tämän laitoksen oli toimittanut Timo Junkkaala. Ks. *Tunnetko tien?* 1988, kansi ja kansilehti.

⁸²⁶ *Quo vadis?* 2015, 1–2, 6.

⁸²⁷ *Quo vadis?* 2015, 7–8.

⁸²⁸ Vrt. *RKS 2001*, 8, 18–19.

⁸²⁹ *Quo vadis?* 2015, 8.

Qv:n luvussa 24 *Tärkeä virstanpylväs* konfirmaatiomessu sanoitetaan konfirmaation päätösjuhlaaksi, jonka tärkein henkilö on rippikoulunsa päättävä nuori. Konfirmaatiota kutsutaan siinä yksiselitteisesti vahvistamiseksi. Konfirmaatiosiunaus ja rukous nuorten puolesta vahvistavat heidän uskoaan. Konfirmaation keskeisiksi osiksi todetaan uskon tunnustaminen, siunaus ja kätten päälle paneminen sekä esirukous”. Siunauksen merkitys on *Qv:n* mukaan siinä, että se välittää ”Jumalan hyvyyden” nuoren elämään. Sen näkyvänä merkinä on imposition. Vasta siunauksen jälkeen luvussa selostetaan uskontunnustusta. Kuitenkin myös uskontunnustus vahvistaa *Qv:n* mukaan uskoa, ”kun kristitty ääneen tunnustaa olevansa Jeesuksen seuraaja”.⁸³⁰

Lisäksi ehtoollisen tulkitaan siinä vahvistavan uskoa. Ehtoollisen välittämää vahvistusta tarvitaan *Qv:n* mukaan ”rippikoulun jälkeisessä arjessa”, jossa uskoa eletään todeksi. Luvun lopussa määritellään alba, konfirmaatio ja kätten päälle paneminen kohdassa *Tärkeitä sanoja*. Konfirmaation alkuperäisen latinankielisen sanan tulkitaan siinä merkitsevän vahvistamista. Imposition kohdalla viitataan kirkon alkuaikoina käytettyyn tapaan, jossa se liittyi siunaukseen tai virkaan vihkimiseen.⁸³¹ *Qv:ssa* vahvistaminen tulkitaan uskon vahvistamiseksi. Se liitetään ennen muuta konfirmaatiosiunaukseen, uskontunnustukseen ja ehtoolliseen. Vaikka esirukouksenkin mainitaan vahvistavan uskoa, vahvistamisen painopiste on selvästi siunauksessa.⁸³² Siunauksen subjektina ei ole seurakunta vaan Jumala. Tätä tukee se, että siunauksen tulkitaan välittävän ”Jumalan hyvyyden” nuorille. Siunaus ei siis ole rukousta, kuten aiemmin esittelemässäni rippikoulumateriaalissa, vaan se tulkitaan *Qv:ssa* armonvälineen veroiseksi toimitukseksi.⁸³³ Uskontunnustuksen subjektina on rippikoulunuori. Näin nuoren tunnustautumisen katsotaan vahvistavan uskoa. Uskontunnustuksen lausuminen ääneen tulkitaan kirjassa henkilökohtaisen uskon ilmaisuksi, tunnustautumiseksi Jeesuksen seuraajaksi.⁸³⁴

RKS 2001:n rippikoulumateriaalista ei voi tehdä yleistyksiä, koska otos on varsin niukka. Jos tarkasteltavia näytteitä verrataan *RKS 2001:n* vahvistamisen painopisteisiin, voidaan niiden perusteella kuitenkin havaita, että vahvistamisen painopiste on konfirmaatiossa siirtynyt seurakunnan vahvistavasta roolista uskon vahvistamiseen, jossa subjektina on Jumala. Konfirmaatiosiunauksen teologinen luonne on muuttunut rukouksesta armonvälineeksi. Toinen vahvistamisen painopisteen muutos on havaittavissa siinä, että uskon vahvistaminen on siirtynyt rippikoulusta konfirmaatioon.

⁸³⁰ *Quo vadis?* 2015, 130, 132.

⁸³¹ Ibid.

⁸³² *Quo vadis?* 2015, 130.

⁸³³ ”Siunaus merkitsee Jumalan hyvyyden välittymistä sinun elämääsi, ja kättenpäällepaneminen on siitä näkyvä merkki” (*Quo vadis?* 2015, 130).

⁸³⁴ *Quo vadis?* 2015, 130, 132.

RKS 2017:aan liittyvä rippikoulumateriaali on hyväksytty rippikoulukäyttöön piispainkokouksissa vuonna 2018. Siihen liittyy *Riparikirja*. Sen ovat toimittaneet Sari Autio, Vilppu Huomo, Elina Törrönen ja Antti Vuori. Kirjan alkuluvussa konfirmaatio tulkitaan rippikoulun huipennukseksi. Sen jälkeen todetaan konfirmaation ja rippikoulun antamat kirkolliset oikeudet. Luvussa *Käännekohtia elämässä* konfirmaatio luetaan kirkollisten toimitusten joukkoon. Niissä jaetaan iloja ja suruja ”yhdessä toisten kanssa” ja ”pyydetään Jumalalta siunausta”. *Riparikirja* tulkitsee konfirmaation siis elämän käännekohtiin kuuluvaksi kirkolliseksi toimintukseksi, jonka sisältönä on siunaus. Vahvistamisen motiivia ei liitetä rippikouluun eikä konfirmaatioon.⁸³⁵

Ihme: Rpk:n on toimittanut Heli Pruuki ja *Ohk:n* ovat toimittaneet Heli Pruuki, Lassi Pruuki ja Jari Pulkkinen. *Rpk* koostuu tarinoista, joista *Ohk:n* mukaan viiden tarinan tulkitaan liittyvän konfirmaatioon. Näitä ovat luvut *Konfisharkat*, *Entä nyt*, *Konfirmaatio*, *Juuret ja siivet* sekä *Hyvä elämä*.⁸³⁶

Epäilemättä materiaalin narratiivisesta lähtökohdasta johtuen luvuissa on varsin niukasti tiedollista ainesta konfirmaation merkityksestä ja teologisesta sisällöstä. Se tiivistetään kahden lauseeseen:⁸³⁷

Konfirmaatio tarkoittaa vahvistamista. Siinä vahvistetaan kastettua rukouksella ja siunauksella. (*Ihme Rpk.*)⁸³⁸

Ohk:ssa, luvussa *Konfirmaatio*, puolen vuoden mittainen rippikoulu nähdään valmistautumiseksi ”suureen konfirmaatiojuhlaan”. Luku käsittelee laajasti ja monipuolisesti käytännön valmistautumista konfirmaatiomessuun, mutta viittaa vain niukasti konfirmaation merkitykseen. Kyse on juhlasta, joka pyritään tulkitsemaan kiinteäksi osaksi rippikoulun kokonaisuutta ja johon ”on hyvä” valmistautua rippikoulunuorten kanssa jo ”rippikoulun alkuvaiheista lähtien”.⁸³⁹

Nuorten kanssa pyritään *Ohk:n* mukaan esimerkiksi keskustelemaan jo rippikoulun alussa konfirmaation uskontunnustukseen liittyvän kysymyksen merkityksestä. *Ohk:ssa* ei viitata mitenkään vahvistamiseen konfirmaatioissa.⁸⁴⁰ *Ihme*-rippikoulumateriaalin vahvuutena on sen pedagoginen syvällisyys ja didaktinen monipuolisuus, mutta samalla sen teologinen sisältö jää varsin pinnalliseksi.

Rippikoulukirja *Usein ihmettelen* on hyväksytty piispainkokouksessa vuonna 2012 käytettäväksi vaikeimmin kehitysvammaisten rippikoulussa. Sen ovat toimittaneet Pälvi Ahoipelto, Margit Nyman, Leena Tuomola ja Björn Öhman.⁸⁴¹ Kirjan alkuluvussa, *Tervetuloa rippikouluun!*, rippikoulu tulkitaan yhdessä elämiseksi ja toimimiseksi. Se vahvistaa rippikoululaisen identiteettiä seurakunnan jäsenenä. Aidossa ihmisten välisessä kohtaamisessa on ”läsnä myös

⁸³⁵ *Riparikirja* 2018, kansi, kansilehden takasivu, 5, 131.

⁸³⁶ *Ihme Ohk* 2018, kansilehti, 187; *Ihme Rpk* 2018, kansilehti, 3, 102–107.

⁸³⁷ *Ihme Ohk* 2018, 5; *Ihme Rpk* 2018, 104.

⁸³⁸ *Ihme Rpk* 2018, 104.

⁸³⁹ *Ihme Ohk* 2018, 188–190.

⁸⁴⁰ *Ibid.*

⁸⁴¹ *Usein ihmettelen* 2012, 1, 64.

Jumala”. ”Syvä vuorovaikutus rohkaisee uskoon – –”. Luvussa *Yhteys* konfirmaatiota kuvataan koko seurakunnan juhlanä. Konfirmaatio merkitsee sitä, että siihen osallistuvat kuuluvat samaan joukkoon ja tuntevat yhteenkuuluvuutta (”olemme yhtä”).⁸⁴²

Usein ihmettelen -kirjan luvussa *Juhla* keskeiseksi asiaksi nousee yhdessä eletty konfirmaatiojuhla. Siinä mainitaan kirkko, ehtoollinen ja yhteinen juhla, jonka nuorten vanhemmat olivat valmistaneet nuorille konfirmaatiomessun jälkeen. Se oli ollut pastoraalisessa mielessä merkityksellistä nuoren vanhemmalle, joka koki, että kirkko pitää hänen nuortaan saman arvoisena nuorena kuin muitakin. Rippikoulu, kaste ja siunaus tuntuivat tärkeiltä, koska ne kuuluivat myös hänen nuorelleen. Konfirmaatio nimetään juhlaksi ja aikuistumisen riitiksi. Rippikoulun merkitys nuorelle oli jäänyt tämän vanhemmalle lopulta salaisuudeksi. Kuitenkin vahvistamisen ajatus liitetään tässä kirjassa lähinnä rippikouluun. Yhdessä eläminen ja toimiminen vahvistavat rippikoululaisen identiteettiä ”seurakunnan jäsenenä”. Konfirmaatiota vahvistamisena ei ole sanoitettu.⁸⁴³ Näin tämä rippikoululaisen kirja mukailee selvästi *RKS 2001:n* linjauksia. *Usein ihmettelen* -kirja voidaan tulkita enemmän kehitysvammaisten rippikoululaisten vanhemmille tarkoitetuksi vertaistueksi kuin varsinaiseksi rippikoulun oppimateriaaliksi. Pastoraalisen luonteensa vuoksi sillä voi kuitenkin olla merkitystä myös rippikoululaisille.

Erityisryhmille tarkoitettu selkokieline kristinoppi *Usko ja elämä* on *Katekismuksen 1999* mukaelmä kaikkine siihen kuuluvine osineen.⁸⁴⁴ Rippikoulusta tai konfirmaatiosta siinä ei ole suoranaista mainintaa. Sen sijaan vahvistamiseen viitataan pariin otteeseen. Se liitetään kolmannen uskonkohdan selitykseen ja sen lopulla olevaan kohtaan *syntien anteeksiantamisen* sekä lukuun *Ehtoollinen*. Näissä todetaan vahvistamisesta seuraavasti:⁸⁴⁵

Kun Jumala antaa meille anteeksi, hän vahvistaa uskoamme ja auttaa meitä rakastamaan lähimmäisiämme (*Usko ja elämä*).⁸⁴⁶

Ehtoollisella saamme synnit anteeksi. Samalla uskomme vahvistuu ja saamme apua kristittynä elämiseen. (*Usko ja elämä*).⁸⁴⁷

Usko ja elämä -kirjaseen lopussa selitetään Herran siunauksen sisältöä. Siinä ei kuitenkaan viitata vahvistamiseen. Teoksen mukaan ”siunaus on kaikkea hyvää, mitä vain Jumala voi antaa”.⁸⁴⁸

⁸⁴² *Usein ihmettelen* 2012, 5, 28.

⁸⁴³ *Usein ihmettelen* 2012, 55–57.

⁸⁴⁴ *Usko ja elämä* 2013, 5.

⁸⁴⁵ *Usko ja elämä* 2013, 36, 58.

⁸⁴⁶ *Usko ja elämä* 2013, 36.

⁸⁴⁷ *Usko ja elämä* 2013, 58.

⁸⁴⁸ *Usko ja elämä* 2013, 66.

Erityisrippikoulun opettajan oppaan (ERopo) painopiste on lievästi ja keskiasteisesti kehitysvammaisten rippikoulussa. *ERopo* liittyy *RKS 2001:een*, mutta ottaa huomioon myös *RKS 2017:n* sisältämiä uudistuksia. *RKS 2001:n* yleistavoite, nuoren vahvistuminen uskossa kolmiyhteiseen Jumalaan, ei *ERopo:n* mukaan ensisijaisesti tarkoita tiedollisen ja ulkoa opitun aineksen lisääntymistä. Usko Jumalaan on hyvin kokonaisvaltainen asia. Sen vahvistuminen voi tapahtua varsin syvällisellä tavalla myös vaikeasti kehitysvammaisen nuoren kohdalla.⁸⁴⁹

Rippikoulun tavoitteena on siis vahvistaa kokemusta siitä, että nuori voi elämässään luottaa ja turvautua kolmiyhteiseen Jumalaan. Tällöin rippikoulun sisällöllinen onnistuminen ei ole riippuvainen nuoren erilaisista taidoista tai ominaisuuksista eikä tiedollisesti mitattavista oppimistuloksista. (*ERopo*).⁸⁵⁰

ERopo painottaa rippikoulua myös seurakuntayhteyden vahvistamisena. Siinä seurakunnan jäseneksi kastettuja nuoria autetaan elämään uskossa yhdessä seurakunnan kanssa. Konfirmaatiossa keskeistä on ehtoollisen vietto ja nuorten siunaaminen. Konfirmaatiota ei *ERopo:ssa* suoraan sanoiteta vahvistamiseksi. Seuraavan ajatuksen vahvistamisesta voidaan kuitenkin tulkita liittyvän sekä koko rippikoulu-aikaan että konfirmaatioon.⁸⁵¹

Tavoitteena on, että rippikoululainen on kasvanut ja vahvistunut siinä uskossa kolmiyhteiseen Jumalaan, johon hänet on kastettu (*ERopo*).⁸⁵²

Rippikoulun käytäntöjen uudistamis- ja päivittämisprosessin, rippikouluprojekti 2000 – 2006:n kuluessa julkaistiin Riitta Kuusen ja Jouko Porkan toimittama tutkimusraportti *Yhtä paljon kaikille ei ole yhtä paljon kaikille. Erilainen oppija rippikoulussa*. (2006). Siinä kartoitetaan erilaisia tapoja ja mahdollisuuksia erilaisten oppijoiden huomioimiseen rippikoulussa. Raportissa vahvistaminen liitetään hyväksymisen kokemukseen ja oppimiseen. Jälkimmäinen koskettaa ihmistä kokonaisvaltaisesti; tiedollista minää ja tunteita. Oppiminen muuttaa ”tiedollista rakennetta” ja koskettaa tunnetasolla ihmisen sielua. Tällainen oppiminen on raportin mukaan myös jumalasuhdetta vahvistava ja syventävä kokemus.⁸⁵³

Yleisesti ottaen *RKS 1980:een* ja *RKS 2001:een* liittyvä oppimateriaali seuraa joitakin poikkeuksia lukuun ottamatta varsin uskollisesti mainittujen rippikoulusuunnitelmien painotuksia.⁸⁵⁴ *RKS 2017:n* rippikoulumateriaali sen sijaan poikkeaa jossakin määrin rippikoulusuunnitelman painotuksista, sillä vahvistamisen ajatus puuttuu lähes täysin rippikoulusta ja on varsin vähäistä konfirmaatiossa tarkasteltavana olevassa rippikoulumateriaalissa. Se viittaisi siihen, että vuoden 2018 oppimateriaalin linjaukset rippikoulun ja konfirmaation merkityksestä ja sisällöstä ovat voineet irtautua *RKS 2017:sta*. Rippikouluaineiston niukkuudesta johtuen

⁸⁴⁹ *ERopo* 2016, 4–5, 7, 13.

⁸⁵⁰ *ERopo* 2016, 13.

⁸⁵¹ *ERopo* 2016, 16, 49–50.

⁸⁵² *ERopo* 2016, 50.

⁸⁵³ Ks. Kuusi & Porkka 2006, 7–19; 121; SELK 2004–2007, 140–142.

⁸⁵⁴ *RKS 2001:n* linjauksista poikkeaa jossakin määrin Jolkkonen 2004b ja *Quo vadis?* Molemmissa konfirmaatio tulkitaan rippikoulua selkeämmin vahvistamiseksi. Ks. Jolkkonen 2004b, 26–29; *Quo vadis?* 2015, 6–8, 130–132.

riippikoulumateriaalin perusteellisempi tutkimus vahvistamisen näkökulmasta on tarpeen. Myös erityisriippikoulujen tutkimusta tästä aiheesta tarvitaan jatkossa.

Seuraavassa luvussa tarkastelen tutkijoiden ja seurakuntatyöntekijöiden käsityksiä konfirmaatiosta ja vahvistamisesta. Tutkimusajanjakso on sama kuin edellä. Se alkaa 1900-luvun jälkipuoliskolta ja päättyy tämän vuosituhannen alkuun. Ensin esittelen kansainvälisen tutkimuksen ja sen jälkeen kotimaisen. Ensin mainittuun kuuluvat LML:n tutkimusprojektit ja niissä esiintyneet konfirmaation tulkinnat. Jälkimmäisessä analysoidaan suomalaisten seurakuntatyöntekijöiden konfirmaatiokäsityksiä. Lopuksi pohjustan niiden pohjalta uuden paradigman riippikoulusta ja konfirmaatiosta Suomessa.

5.4 Tutkijoiden käsitykset konfirmaatiosta liturgisena toimituksena ja prosessina

LML:n konfirmaatiotutkimusprojektin (1957–1963) tutkijat pyrkivät oikaisemaan sen virheelliseksi tulkitsemansa käsityksen, jonka mukaan konfirmaatio olisi kasteopetuksen päätös. Heidän mukaansa kasteopetukselle eli kirkolliselle opetukselle, katekumenaatille, ei voida asettaa mitään tiettyä päättymisen hetkeä. Konfirmaatiotoimitus on siten tulkittava vain katekumenaatin taitekohdaksi, jossa nuori siirtyy lapsille tarkoitettusta kasteopetusvaiheesta nuorisolle suunnattuun kasteopetusvaiheeseen ja myöhemmin ainakin periaatteessa aikuisille suunnattuun kasteopetusprosessiin.⁸⁵⁵

Konfirmaatio siis liittyy kirkon opetustoimintaan ja on nähtävä osaksi sitä. Lisäksi LML:n projektissa itse konfirmaatiokäsité oli määritelty aiempaa laajemmin. Konfirmaatio ei ollut enää vain liturginen toimitus, riitti, vaan se viittasi nyt myös riittä edeltävään, ja periaatteessa myös sen jälkeiseen kasteopetukseen ja merkitsi laajimmillaan kirkon koko opetustoimintaa.⁸⁵⁶

⁸⁵⁵ Heubach 1963, 48–50; RSC 1986, 14–15, 26–29; Hauschildt 1958, 6; Frör 1959b, 75–76, 78; Frör 1962a, 10; Frör 1962b, 128; Repp 1964, 177; Seppälä 1998, 68–69. Vrt. Schröer 1998, 449.

⁸⁵⁶ Heubach 1963, 48–50. Jo Heinrich Rendtorff (1928, 36) oli painottanut, että katekismusopetus ei ollut vain valmistautumista konfirmaatiota varten, vaan se oli varsinainen konfirmaatio. Ks. Rendtorff 1982, 88. Jälkimmäisellä viittauksella osoitan vuonna 1982 ilmestyneeseen Rendtorffin ko. julkaisun lyhennelmään. Ks. Bäumlér & Luther 1982, 5. Hauschildtin (1958, 6) mukaan koko katekumenaatti on konfirmaatiota. Hän korostaa, että konfirmaatio ei ole akti vaan prosessi. Ks. Heubach 1963, 48:5 ja 48 nootit 102–103; Frör 1959b, 78 nootti 12. Frör ei täysin hyväksynyt Hauschildtin näkemystä siitä, että katekismusopetus on konfirmaatiota, mutta Frörin (1959b, 76) mukaan näiden kahden komponentin välistä yhteyttä oli syytä tutkia tarkemmin. Frör (1959b, 75) kehitti Hauschildtin näkemystä niin, että konfirmaatio voidaan ymmärtää kokonaisuutena (*gesamte Geschehen*), joka koostuu opetuksesta, kyselystä (*Prüfung*) ja konfirmaatiojumalanpalveluksesta (*Einsegnungsgottesdienst*). Frör painottaa, että konfirmaatio on ymmärrettävä kasvatustyön kehyksissä olevana toimintana ja tarkemmin lasten [kirkollisen] peruskasvatustyön toiminnaksi. ”Konfirmaatio on kirkollisen opetuksen kehyksissä olevaa toimintaa”. (Frör 1959b, 75–76, 78; Frör 1962a, 10; Frör 1962b, 128.) Ks. myös Heubach 1963, 48–50 ja 50 nootti 108. LML:n tutkimusprojektin tutkimusraportissa (1963) lopulta molempien tutkijoiden kanta legitimoitiin, sillä Frörin näkemyksen ohella siinä todetaan Hauschildtin tueksi, että koko katekumenaatti on konfirmaatiota. Ks. Heubach 1963, 48. LML:n tutkimusprojektin jälkeen (1964) Arthur C. Repp (1964, 177) tulkitsee konfirmaatiota edeltävän opetuksen konfirmaatioksi: ”The real confirmation takes place in the confirming of faith by the Word, for through the Word God continues to confirm the faith begun in Baptism and nurtured by the home and the church – – But basically the period of [confirmation] instruction is the confirming period. Therefore the word

LML:n tutkimusraportissa (1963) näkyy jälkiä kahdesta toisistaan hieman poikkeavasta konfirmaatiokäsityksestä. Yhtäältä konfirmaatiotoimitus määritellään osaksi kirkollista kokonaisopetusta (Frör) ja toisaalta koko kirkollinen opetus tulkitaan konfirmaatioksi (Hauschildt). Molemmissa käsityksissä konfirmaation tulkinta on aiempaa kokonaisvaltaisempi.⁸⁵⁷ Konfirmaation ”virallinen” määritelmä on tutkimusraportissa kuitenkin ensin mainitun mukainen.⁸⁵⁸ Se on toimitus, joka koostuu [katekismus]opetuksesta, [kristinopin]kyselystä, julkisesta [uskon]tunnustuksesta sekä seurakunnan esirukouksesta.⁸⁵⁹

Kyseisen LML:n tutkimusprojektin jälkeen useat luterilaiset kirkot ovat siirtäneet konfirmaatiokäsityksensä painopisteen riitistä sitä edeltävään kasvatusprosessiin. (USA, Norja, DDR, Ruotsi). Esimerkiksi Norjassa liturgista riittä edeltävää opetusprosessia on vuodesta 1979 lähtien kutsuttu konfirmaatioajaksi. Koko rippikoulu-aika käsitetään siis konfirmaatioksi. (Seppälä). DDR:ssä toimivissa evankelisissa kirkoissa oli puolestaan painotettu opetusta kirkon ”konfirmoivana toimintana” vastakohtana konfirmaation käsittämiseen kertakaikkisena tapahtumana.⁸⁶⁰ Ruotsissa konfirmaatiokäsite kattaa koko konfirmaatioprosessin rippikoulusta konfirmaatiojumalanpalvelukseen asti. Se ilmenee esimerkiksi Ruotsin evankelisluterilaisen kirkon kirkkojärjestyksestä: ”Ordet konfirmation syftar på både undervisningen och den avslutande gudstjänsten” (KO 2018).⁸⁶¹

confirm should be used not for anything the catechumens do but what God does.” (Repp.) Ks. RSC 1986, 14–15, 26–27; Lempiäinen 2004, 113. SELK:n rippikoulu-uudistuksessa vuonna 2001 rippikoulu nähdään osana kirkon jatkuvaa ja ihmisen koko eliniän kestävä konfirmoivaa toimintaa. Ks. esim. SELK 2000–2003, 164.

⁸⁵⁷ Heubach 1963, 48–49; Hauschildt 1958, 6. Vrt. Frör 1959b, 75–76. Ks. edellinen nootti.

⁸⁵⁸ Heubach 1963, 48–50.

⁸⁵⁹ Ibid.

⁸⁶⁰ Seppälä 1987, 21–24; Seppälä 1988, 215; USA ks. RSC 1986, 14; Wadensjö 1980, 85–87; Eckerdal 1981, 298–299, 301–302; Osmer 1996, 94, 97–98; Seppälä 1998, 75; Seppälä 1998, 75; Hoeg & Krupka 2010, 168–169. Norjan käytännöstä ks. PFT 2010, 23–25. Prosessiajattelusta DDR:n evankelisen kirkon konfirmaatiokäsityksessä: ”Konfirmation kann nicht – wie bisher – ein isolierter Block innerhalb der kirchlichen Arbeit mit getauften und ungetauften Kindern und Jugendlichen bleiben. Vielmehr muß die Arbeit mit Jugendlichen im Konfirmandenalter und Konfirmation organischer Bestandteil eines umfassenden Bemühens der ganzen Gemeinde um ihre getauften und ungetauften Kinder und Jugendlichen werden, das in der kirchlichen Arbeit mit Erwachsenen aufgenommen und fortgeführt wird. So verstanden, wäre die Arbeit mit Jugendlichen im Konfirmandenalter und die Konfirmation ein alters- und situations spezifisch geprägter Abschnitt innerhalb eines Prozesses, der als “Konfirmierendes Handeln der Gemeinde” bezeichnet werden kann.” (Schwerin.) Bäumlér & Luther 1982, 327. Bäumlér & Luther 1982, 8, 329. Ks. Seppälä 1987, 22.

⁸⁶¹ Kyrkoordning 2018 (KO 2018), 5:22 kap. inledn. – – ”Konfirmationen omfattar både konfirmationstiden och konfirmationsgudstjänsten” (Riktlinjer 2008, 11).; ”Konfirmationen innefattar såväl konfirmationstiden med undervisning och deltagande i församlingens gudstjänstliv som konfirmationsgudstjänst” (Kyrkohandbok för Svenska kyrkan 2017). KHBSK 2017, 206. ”Konfirmationen skall innefatta dopundervisning, deltagande i församlingens gudstjänstliv samt en konfirmationsgudstjänst med redovisning, trosbekännelse, bön med handpåläggning och sändning” (KO 2018, 5:22 kap. 1). Ruotsalainen Henrik Ivarsson (1962, 38 ja nootti 1) tulkitsee opetuksen konfirmaatioksi jo vuonna 1962 ilmestyneessä julkaisussaan: ”Men därmed är även sagt, att denna undervisning verkligen är ett moment i konfirmationen och icke endast en beredelse till den. Av den anledningen är det missvisande att benämna undervisningen konfirmationsberedelse. Hela undervisningstiden är ett bekräftande av och ett befästande i dopets nåd – i högre grad och mera substantiellt än någon konfirmationsakt. Det har också visats i en företagen undersökning, att just undervisningen (katekisationen) under reformationstiden ofta betecknats med ordet konfirmation.” (Ivarsson.) Ibid.

Eräissä muissa luterilaisissa kirkkoissa on tapahtunut samansuuntainen, mutta ei yhtä selkeä painopisteen muutos. Esimerkiksi Saksan evankeliset maakirkot (EKD) määrittelevät konfirmaation riitiksi, joskaan sitä edeltävää prosessia ne eivät enää yksiselitteisesti tulkitse konfirmaatioon valmistautumiseksi, sillä aiemmin käytetyn termin ”Konfirmandenunterricht” (konfirmoitaville annettava opetus) sijasta käytetään käsitettä ”Konfirmandenarbeit” (konfirmoitavien [parissa tai hyväksi tehtävä] työ) (Seppälä).⁸⁶²

Uudemman polven saksalaiset käytännöllisen teologian tutkijat, kuten Schröer sekä Starck & Scholtz ovat määritelleet (1998) konfirmaation yksipuolisesti liturgiikan ja antropologian perusteista käsin nuorten elämänselviensä liittyväksi kasuaaliksi ja näkevät työn konfirmoitavien parissa eli rippikoulutyön konfirmaatioon kiinteästi liittyvänä prosessina, joka valmistaa konfirmaation juhlaa varten. Lisäksi he ovat suhtautuneet varauksellisesti ajatukseen konfirmaatiosta prosessina.⁸⁶³

SELK:n konfirmaatiokäsitys on jokseenkin selkeytymätön, sillä vaikka rippikoulutyö on *RKS 2001:n* ja *2017:n* myötä nähty osana kirkon konfirmoivaa toimintaa ja kansainvälisessä keskustelussa siitä käytetään termiä konfirmaatioaika (confirmation time, confirmation period), rippikouluprosessi tulkitaan meillä kuitenkin yhä vielä valmistautumiseksi konfirmaatoriittiin (confirmation preparation).⁸⁶⁴

Suomessa siis poiketaan tässä suhteessa esimerkiksi Norjan ja Ruotsin kirkkojen käsityksistä. SELK:n käsitys muistuttaa enemmän Tanskan evankelisluterilaisen kirkon konfirmaatiokäsitystä, jossa konfirmaatio selkeimmin tulkitaan liturgiseksi riitiksi ja sitä edeltävä opetus konfirmaatioon valmistautumiseksi.⁸⁶⁵

⁸⁶² Seppälä 1998, 75; Ilg & Schweitzer & Simojoki 2010, 52.

⁸⁶³ Schröer 1998, 446–450; Starck & Scholz 1998, 294–298. ”Dem trägt auch die Einführung des nicht unproblematischen Begriffs *Konfirmierendes Handeln* in seiner Art Rechnung” (Schröer 1998, 446). Sekä Raimund Hoenen (1998, 438, 440) että Roland Degen (1998, 495) kirjoittavat DDR:n evankelisen kirkon konfirmaatiokäsityksestä. Ibid. Degen (Ibid.) toteaa: ”– erstmals im deutschen Protestantismus – führten dazu, Konfirmation und Konfirmandenarbeit in einem entkirchlichen Kontext als ”Konfirmierendes Handeln der christlichen Gemeinde” (1973/1975) neu zu profilieren und durch Empfehlungen an die Gemeinden und Rahmenlehrpläne zu konkretisieren.”

⁸⁶⁴ Repo 2001, 61; Innanen & Niemelä & Porkka 2010, 143, 160; UudP (RKS 2017). Vrt. Innanen & Niemelä & Porkka 2010, 149, 159. Sihvo (1992, 172, 175) toteaa: ”Rippikoulun käsitteleminen yhdessä konfirmaation kanssa on oikeutettua sillä perusteella, että se vastaa jollakin tavoin muiden toimitusten edellä käyviä toimituskeskusteluja ja muita ennakkoivia toimenpiteitä. Rippikoulussa kuten toimituskeskustelussakin asianomaiset ihmiset valmistautuvat edessä olevaan pyhään toimitukseen –. Rippikoulu ja konfirmaatio yhdistetään usein erottamattomasti toisiinsa, vaikka ne ovat kaksi eri asiaa.” RKS 2017:ssa todetaan: ”Koko rippikoulu voidaankin nähdä ikään kuin pitkänä valmistautumisjaksona konfirmaatioon” (RKS 2017, 13).

⁸⁶⁵ Ks. Christensen 2010, 118–120.

RKS 2001 ja RKS 2017 esittelevät rippikoulun ja konfirmaation toimintaperiaatteen ja yleistavoitteen sisällöt identtisinä: sekä rippikoulun että konfirmaatiotoimituksen tulkitaan niissä vahvistavan nuorta ja tämän uskoa kolmiyhteiseen Jumalaan.⁸⁶⁶ SELK:lla on siis itse asiassa kaksi erilaista tulkintaa konfirmaatiosta ja kaksi konfirmaatiota: rippikoulu ja konfirmaatio.⁸⁶⁷ Tosin vain jälkimmäistä kutsutaan konfirmaatioksi sanan varsinaisessa merkityksessä. Näitä kahta konfirmaatiokäsitystä ei ole toistaiseksi onnistuttu yhdistämään kokonaisuudeksi. Siksi konfirmaatio tulkitaan mainituissa rippikoulusuunnitelmissa ennen muuta kasuaalitoimitukseksi, johon rippikoululaiset valmistautuvat rippikoulussa.⁸⁶⁸ Kontekstissa, jossa konfirmaatiolla viitataan yksinomaan liturgiseen toimitukseen, konfirmaatio toimitetaan messun kehyksissä.⁸⁶⁹

Käsitetäänkö siis vahvistamisen teologisten motiivien liittyvän yksinomaan konfirmaatiotoimitukseen vai myös sitä ympäröivään messuun? Vuoden 2003 kaavoissa kasteen muistaminen, sananjulistus ja ehtoollisella käynti ovat (konfirmaatio)messun osia.⁸⁷⁰

Varsinaisen konfirmaatiotoimituksen liturgisia pääelementtejä ovat puolestaan uskontunnustus, konfirmaatiosiunaus ja yhteinen esirukous.⁸⁷¹ Liturgis-teologisessa merkityksessä konfirmaatiotoimitus koostuu siis kolmenlaisesta rukouksesta.⁸⁷²

Voidaanko vahvistamisen teologiset motiivit liittää elementteihin, jotka ovat liturgiselta ilmiasultaan rukousta? Kasteen muistaminen, sananjulistus ja ehtoollinen ovat luterilaisen käsityksen mukaan armonvälineitä (media salutis). Ne sisältävät siten teologisessa merkityksessä vahvistamisen motiivin. Ongelmana on, että ne liittyvät konfirmaatiotoimituksen sijasta sitä ympäröivän messun elementteihin, mutta eivät

⁸⁶⁶ RKS 2001, 4,7, 10, 17–18; RKS 2017, 2–3, 5, 9, 12. Vanhastaan esimerkiksi kasteen muistaminen on ollut konfirmaation motiivi. Ks. Heubach 1963, 56–57, 71–74. Nyt tuo motiivi liitetään rippikouluun. ”Rippikoulu voikin olla osaltaan kasteen muistamista: palaamista siihen lupaukseen ja lahjaan, jonka nuori on kasteessa saanut tai voi saada. –. Rippikouluryhmä on koolla oleva seurakunta, joka lukee Raamattua, viettää jumalanpalvelusta, käy ehtoollisella, rukoilee ja oppii yhdessä. Näin nuoret ovat rippikoulussa jatkuvasti kasvokkain Jumalan ja Jumalan todellisuuden kanssa. He voivat [rippikoulussa] vahvistua kasteessa saamassaan uskossa tai heissä voi Pyhän Hengen vaikutuksesta syntyä usko Jumalaan.” (RKS 2017, 12–13.) ”Sekä rippikoulun että konfirmaation tehtävänä on vahvistaa ihmisen uskoa ja hänen yhteyttään seurakuntaan” (KTO 2005, 52).

⁸⁶⁷ ”Luterilaisen käsityksen mukaan opetus on varsinainen vahvistaja eli konfirmaatio” (Repo 2001, 9). Johnson (2007, 457) toteaa konfirmaation kaksoismerkityksestä seuraavasti: ”In fact, one could argue that by retaining a rite for adolescents called ”confirmation” following a period of catechesis, Lutherans and Episcopalians actually practice a *double* confirmation, once according to the classic sacramental initiation model, where the Spirit gift is tied to the water bath, and once to according to a catechetical, educational model, having its roots in the Reformation traditions. Of course, the wonderful irony in this is that those traditions, which have historically denied the sacramentality of confirmation, now end up with two ”confirmations” in practice, both related in some way to the Holy Spirit. And in both liturgical traditions even the medieval Scholastic focus on confirmation as a rite of ”strengthening” continues to make its appearance.” (Johnson.)

⁸⁶⁸ RKS 2001, 21, 27; Ks. RKS 2017, 12–13.

⁸⁶⁹ KTK 2003, 81, 107.

⁸⁷⁰ KTK 2003, 81, 83–84, 91, 93, 98–103; Vrt. Wilhelms 1957, 10, 110; Karvonen 1998, 92, 130, 253 nootti 202; JPO 2009, 3–4. ”Messu on sovituksen primaari väline. Kaste on tie tähän kokoukseen. Tai toisinpäin sanoen: kokous on toistuva osa kasteen ordoa.” (Lathrop.) Karvonen 1998, 130.

⁸⁷¹ Konfirmaatiomessun kolmantena osana on ”Konfirmaatio”. KTK 2003, 93–97, 113–117. Ks. KTO 2005, 54.

⁸⁷² Heubach 1963, 61:4–62.

varsinaisen konfirmaatiotoimituksen rakenteeseen. Onko konfirmaatiomessun kehyksissä oleva konfirmaatiotoimitus siis itse asiassa lainkaan konfirmaatiota sanan varsinaisessa merkityksessä? Vastaus riippuu luonnollisesti siitä, mikä tai kuka tulkitaan konfirmaation subjektiksi ja mikä on konfirmaation tarkastelukulma. Esimerkiksi liturgisesta näkökulmasta katsottuna rukous voi vahvistaa konfirmoitavia nuoria, mutta silloin vahvistajana on epäilemättä seurakunta. Teologisessa merkityksessä konfirmaation rukoukokonaisuuden subjektina ei voi olla Jumala, sillä rukouksen subjektina on aina ihminen ja tässä erityisessä tapauksessa koolla oleva seurakunta.⁸⁷³

Tämä päätelmä on eittämättä ristiriidassa LML:n ensimmäisen konfirmaatiotutkimusprojektin tutkimusraportin (1963) kanssa, joka raportti nimenomaan edellyttää, että kolmiyhteinen Jumala toimii konfirmaatiossa nuorten varsinaisena vahvistajana. Tosin kyseinen raportti edellyttää myös, että konfirmaatio kytketään sanaan ja sakramentteihin (kaste ja ehtoollinen) ja että nämä armonvälineet ovat konfirmaation keskuksena.⁸⁷⁴

Kyseisen tutkimusprojektin aikana konfirmaatiotoimitukseen käsitettiin vielä kuuluvan katekismusopetus ja opitun arviointi, joita osia ei nykyisessä konfirmaatiotoimituksessa enää ole. Nämä puuttuvat elementit voitaisiin tulkita laajassa merkityksessä armonvälineiksi, sillä katekismusopetus ymmärretään luterilaisessa perinteessä Jumalan sanaksi ja rinnastetaan siihen.⁸⁷⁵

SEKL:n konfirmaation (2003) rukoukokonaisuus ei kuitenkaan liity suoraan armonvälineisiin, vaikka konfirmaatoriittiä ympäröikin konfirmaatiomessu, johon tarvittavat armonvälineet kuuluvat. Konfirmaatiosta puuttuu siis kokonaan vahvistamisen teologiset motiivit. Konfirmaatoriitti voi siis merkitä konfirmoitavien pastoraalista vahvistamista, mutta sen subjektina ja konfirmoitavien varsinaisena vahvistajana ei ole Jumala, vaan seurakunta.

⁸⁷³ "Wir können die Konfirmation nur verstehen als ein Handeln, das mittelbar oder unmittelbar der confirmation dienstbar ist, die durch Wort und Sakrament geschieht –. Von den notae ecclesiae her gesehen ist jedenfalls einer der wesentlichen Faktoren des Konfirmationsgeschehens die Ausübung des ministerium docendi evangelii im Sinne von CA V." (Frör 1959b, 76.) "Alles, was hier geschieht, steht im Dienst der confirmatio, die der dreieinige Gott durch die media salutis an seiner Gemeinde übt. Der dreieinige Gott ist die primäre handelnde Subjekt in dem, was von Menschen in seinem Dienst getan wird. Die ganze Ordnung der Konfirmation muß verstanden werden können als der gehorsame und sachgemäße Vollzug dieser confirmatio Gottes, sei es als unmittelbares Gebrauchen der media salutis, sei es als unterweisende und erziehende Anleitung und Einübung dazu." (Frör 1962b, 122.); Ks. myös Heubach 1963, 46. Jolkkonen (2004b, 29) toteaa: "Ensiksi konfirmaatiossa Jumala todella vahvistaa nuorta sanallaan ja välittää tälle armonsa ja siunauksensa. Mitään kirkollista toimitusta ei kannata aloittaakaan ilman tätä uskoa." Vrt. Repo (2002, 50): "Konfirmaatio on siunaus- ja esirukoustoimitus, jossa nuoret ovat konfirmaation objekteja. Varsinainen konfirmoija eli vahvistaja on Kolmiyhteinen Jumala." Ibid. "[Konfirmaatiossa] Nuorta vahvistetaan siunaamisen ja kätenpäällepanemisen kautta. Seurakunta vahvistaa [konfirmaatiossa] nuorta rukoilemalla hänen puolestaan." (KTO 2005, 52.) Ks. myös KTO 2005, 54, 59.

⁸⁷⁴ Heubach 1963, 46–47. "Genom media salutis handlar den treenige Guden med människorna till deras frälsning och samlar och uppehåller genom sin församling i denna värld. Den treenige Guden är den egentlige konfirmatorn." (Heubach 1963, 46.) "Der Gebrauch der Gnadenmittel ist für die Ordnung der Konfirmation konstitutiv" (Frör 1962b, 123).

⁸⁷⁵ "Mit dem Gebrauch von Wort und Sakrament, zu dem auch der Unterricht gehört, ist das erziehende Handeln der Kirche verbunden" (Frör 1962b, 123). Ks. myös Kansanaho 1956, 34–35; Poutiainen 1998, 24–25. Vrt. Pruuki 2010. 47–48.

LML:n tutkimusraportissa (1963) Jumala määritellään konfirmaation subjektiksi. Hän toimii konfirmaatiossa [armonvälineiden lisäksi] myös ihmisten välityksellä. Varsinaisena konfirmoijana Jumala toimii kirkonviran, seurakunnan ja konfirmoitavien nuorten välityksellä. Se ilmenee kirkon viranhaltijoiden opetuksessa, kasvatuksessa, sielunhoidossa ja ehtoollisen jakamisessa, seurakuntalaisten osallistumisessa kristinopin kyselyyn, esirukoukseen, konfirmoitavien siunaamiseen ja ehtoolliseen sekä konfirmoitavien osallistumisessa opetukseen, seurakunnan toimintaan (församlingslivet), uskon tunnustamiseen, kristinopinkyselyyn ja ehtoolliseen. Mitään näistä ryhmistä ei tutkimusraportin mukaan voida sivuuttaa tai sulkea pois, koska konfirmaation historia osoittaa, että yhden ryhmän korostaminen voi johtaa yksipuolisiin painotuksiin. Esimerkkeinä näistä raportti mainitsee pietismin ja valistuksen konfirmaatiokäsitykset.⁸⁷⁶

LML:n tutkijat vaikuttavat lukevan armonvälineisiin sanan ja sakramenttien lisäksi myös konfirmaatioprosessissa ja -toimituksessa olevat ihmiset, mutta siitä ei ole kysymys. Jumala on heidän mukaansa konfirmaation subjekti ja varsinainen konfirmoija. Ihmiset kuitenkin osallistuvat ja vastaavat siihen konfirmoivaan toimintaan, jota Jumala toteuttaa sanan ja sakramenttien välityksellä. Tässä merkityksessä Jumala toimii myös ihmisten välityksellä tai tarkemmin ilmaistuna, ihmisten hyväksi armonvälineiden avulla. Kysymyksiä herättää vain se, että LML:n tutkijat olivat edellyttäneet Jumalan vahvistavan konfirmoitavia nuoria myös seurakunnan esirukouksessa ja siunaamisessa, siis elementeillä, jotka eivät ole armonvälineitä.⁸⁷⁷

Onko siis käsitys konfirmaatiosiunauksesta armonvälineenä legitiimiä luterilaista tulkintaa? Varmaa joka tapauksessa on, että LML:n konfirmaatiotutkimusprojekti (1957–1963) ei kyennyt määrittelemään konfirmaatiota niin, että kaikki luterilaiset kirkot olisivat hyväksyneet projektin tulokset. Itse asiassa LML organisoii myöhemmin kaksi muutakin tutkimusprojektia, joille oli yhteistä näkemys siitä, että yleisluterilaista konfirmaatiokäsitystä on mahdotonta saavuttaa.⁸⁷⁸

⁸⁷⁶ Heubach 1963, 52. Ks. myös Frör 1962b, 122.

⁸⁷⁷ Andréén 1962, 44–45; Frör 1962b, 137–139; Sturm 1962, 167; Heubach 1963, 93. Ks. sitaatti Fröriltä vuodelta 1958: Hauschildt 1959, 73.

⁸⁷⁸ Heubach 1963, 17–18; RSC 1986, 1, 18–19, 29, 32; CMS 1995, 62; Frör 1962a, 12. LML organisoii tutkimusprojektit vuosina 1957–1963, 1979–1986 ja 1990–1995. Ensimmäisen projektin tutkimusraportin (1963) esittelyssä, LML:n kasvatustaiston puheenjohtaja norjalainen Bjarne Hareide toteaa: ” – – det er konfirmasjons-teologien som faktisk er det svake punkt i de lutherske kirker i dag. De undersøkelser som ble gjort i forbindelse med seminaret i Loccum angående konfirmasjonens målsetning i de lutherske kirker i dag, viste åtskillige variasjoner. De lutherske kirker er seg altså ikke klart atskillige variasjoner. De lutherske kirker er seg altså ikke klart bevisst hva de vil med konfirmasjonen. De lutherske kirker har ikke funnet frem til en enhetlig målsetning. Ikke minst denne situasjon har opptatt kommisjonens studier inneværende periode. Og dette spørsmål må ikke gi de lutherske kirker fred, før de finner en løsning som svarer til evangelisk-lutherske prinsipper.” (Hareide 1963a, 10.) Toisen tutkimusprojektin yhteenvedon (1986) johdantosaanoissa LML:n tutkimusosaston väliaikainen johtaja Eugene L. Brand toteaa: “Lutherans continue to have a high regard for Confirmation. At the same time, they have differing understandings of what it is and when it should be administered – – Though it clearly connects with Baptism, the process of basic Christian education and, still in many places, Holy Communion, agreement on the precise nature of these connections constitutes the problem.” (Brand 1986, Introduction.) LML:n kol-

Esittelen seuraavassa lähemmin kolme LML:n tutkimusprojektia, joissa tutkimuskohteena on ollut konfirmaatio. Ne organisoitiin vuosina 1957–1963, 1979–1986 sekä 1990–1995.

5.5 Luterilaisen maailmanliiton tutkimusprojektit ja konfirmaation teologia

LML:n ensimmäinen konfirmaatiotutkimusprojekti (1957–1963) käynnistyi vuonna 1957 Minneapolisissa, USA:ssa ja päättyi vuonna 1963 Helsingissä. Siihen liittyi monipuolinen menetelmävalikoima, kuten konferenssit, tutkimusapurahat ja eri maanosien välinen kehitysohjelma. Projektin koordinaattorina toimi LML:n kasvatusasiain jaosto (Commission on Education).⁸⁷⁹ Se organisoii konfirmaatiotutkimuksen ja siihen liittyvät seminaarit, joista kaksi merkittävintä pidettiin lokakuussa 1958 Hofgeismarissa ja huhtikuussa 1961 Loccumissa, Saksassa. Ensimmäisessä seminaarissa oli osallistujia molemmissa Saksoista, toisen seminaarin 40 osallistujaa olivat Saksasta, Pohjoismaista, Yhdysvalloista sekä eräistä Aasian ja Afrikan kirkoista.⁸⁸⁰

Loccumissa luennoivat suomalaiset professorit, Erkki Kansanaho ja Helge Nyman. Professori Kurt Frör toimitti seminaareista koosteet, *Confirmatio: Forschungen zur Gesichte und Praxis der Konfirmation* (1959) ja *Zur Gesichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirchen* (1962). LML:n kasvatusasiain jaoston tutkimusraportti (*Report 1957–1963*) ilmestyi vuonna 1963. Sen oli toimittanut Joachim Heubach, joka julkaisi raportissa suurimman osan Wilhelm Sturmin koostamista keskusteluista Loccum seminaarissa pidetyssä täysistunnossa sekä kokemuksista ryhmätyöskentelyissä. Raportin lopussa on Karl Hauschildtin laatima luettelo tutkimuskirjallisuudesta vuodesta 1693 alkaen vuoteen 1959 asti.⁸⁸¹

Projektin lähtökohtana oli se, että luterilaisilta kirkoilta oli puuttunut yhtenäinen konfirmaatiokäsitys. Sen määrittäminen asetettiin projektin tavoitteeksi. Erilaisten konfirmaatiokäsitysten jännitteisyyttä pyrittiin purkamaan systemaattisteologisella ja konfirmaatiokäytäntöihin puretuvalla tutkimuksella, mutta erityisesti historian tutkimuksen arvioitiin luovan mahdollisuuksia eri tulkintatraditioiden uudelleen arvioimiseen. Projekti lopulta epäonnistui tärkeimmässä tavoitteessaan. Sen arvioitiin johtuvan yhtäältä historian tutkimuksen puutteista ja toisaalta systemaattisen teologian liian suppeasta osuudesta projektissa. (Frör). LML:n kasvatusjaoston puheenjohtaja, Bjarne Hareide selittää

mannen tutkimusprojektin tutkimusraportissa todetaan: ” – – but still some basic concerns appeared in all the site interviews: - the need to clarify the theological basis and purpose of confirmation.”

(Central/Eastern, Western and Northern Europe). CMS 1995, 29.

⁸⁷⁹ Hareide 1963a, 5–15; Hareide 1963b, 16.

⁸⁸⁰ Frör 1959a, V–VI; Frör 1962a, 7–8; Hareide 1963a, 6–7, 9–10; Hareide 1963b, 16; Repp 1964, 146. Ks. Heinilä 2007, 24–26. Fröriltä on pujahtanut lapsus Hofgeismarin ajoituksesta. Frörin (1959a, V) mukaan se oli lokakuussa 1957, mutta oikeampi vuosiluku on 1958. Ks. Hareide 1963a, 6, 9. Virhe on kertaunut. Vrt. Repp 1964, 146 nootti 17; Hiltunen 1998a, 61. Olen artikkeleissani käyttänyt tutkimusprojektista nimitystä tutkimusohjelma, mutta käytän tässä tutkimuksessa siitä nimitystä tutkimusprojekti, koska arvioin sen olevan yksiselitteisempi ja eksaktimpi ilmaisu. Vrt. Heinilä 2007, 24; Heinilä 2013, 53–56, 62, 66–67, 73.

⁸⁸¹ Heubach 1963, 70–93; Frör 1959a, V–VI; Frör 1962a, 7–8; Hareide 1963b, 16; Hauschildt 1963, 94–108. Vrt. Sturm 1962, 143–167. Vrt. Hiltunen 1998a, 62; Ks. Heinilä 2007, 26.

tavoitteeseen liittyvää epäonnistumista sillä, että juuri konfirmaatioteologia oli ollut silloisten luterilaisten kirkkojen ”heikoin lenkki” (svake punkt). Projektin jälkeenkin luterilaisilta kirkoilta puuttui hänen mukaansa yhä yhtenäinen käsitys konfirmaation sisällöstä ja tavoitteista.⁸⁸²

LML:n toinen konfirmaatiotutkimusprojekti organisoitiin vuosina 1979–1986. Projektin aluksi LML:n tutkimusosasto Genevessä, Sveitsissä, selvitti vuonna 1979 tekemänsä kyselyn avulla muun muassa jäsenkirkkojensa käytäntöjä ja käsityksiä konfirmaatio-opetuksesta opetusmateriaaleista ja -suunnitelmista, konfirmaatiotoimituksesta sekä konfirmaation ja ensiehtoollisen suhteesta. Kysely lähetettiin LML:n 98:lle jäsenkirkolle ja sen palautti 29 kirkkoa eri puolilta maailmaa. Seuraavassa vaiheessa kyselyn täydennykseksi järjestettiin ”kuulemisia” (consultations) erityisesti niille kirkkoille, jotka olivat jääneet vähemmälle huomiolle LML:n ensimmäisessä konfirmaatiotutkimusprojektissa.⁸⁸³

Konsultaatioita järjestettiin syyskuussa 1983 Madrasissa, Intiassa, lokakuussa samana vuonna Arushassa, Tansaniassa, kesäkuussa 1984 Hong Kongin luterilaisessa seminaarissa Hong Kongissa, heinäkuussa 1984 Taichungissa, Taiwanilla, lokakuussa 1985 Johannesburgissa, Etelä-Afrikassa ja maaliskuussa 1986 Meissenissa, DDR:ssä. Kolmannessa vaiheessa asiantuntijaryhmä arvioi kyselyn ja konsultaation tulokset. Ryhmän jäsenet olivat neljältä mantereelta. Heistä viisi henkilöä oli jäsenkirkkojen lähettämiä asiantuntijoita ja kolme kuului LML:n henkilökuntaan. Asiantuntijaryhmä kokoontui syyskuussa 1986 Genevessä. Virkkusen mukaan ryhmä oivalsi pian, että luterilaisten kirkkojen ei ollut mahdollista määritellä konfirmaatiota niin, että kaikki luterilaiset kirkot olisivat voineet hyväksyä sitä yhteiseksi käsitykseksi. Ryhmä saavutti kuitenkin yksimielisyyden seuraavista näkökohdista.⁸⁸⁴

1. **Konfirmaatiota kristillisenä toimituksena on selvennettävä** siten, että se heijastaa perusteltua (sound) teologista käsitystä ja että sen sisältö voidaan liittää mielekkäällä tavalla sen erityismerkitykseen.
2. **Konfirmaatio on liitettävä kulttuuriseen kontekstiin** kunkin yksittäisen kirkon erityisessä tilanteessa; yhtenäistä luterilaista konfirmaatiokäsitystä ei ole olemassa.
3. **Konfirmaatiokäsitykset ovat läheisesti yhteydessä teologisiin käsityksiin kirkosta.**
4. **Konfirmaatiota on tulkittava suhteessa kasteeseen**, joka on ainoa sakramentaalinen kirkkoon ottamisen toimitus. Konfirmaatio ei välitä [konfirmitaville] sellaista asemaa [suhteessa kirkkoon], mikä eroaisi kaikkien kastettujen jäsenyydestä [kirkossa].⁸⁸⁵

⁸⁸² RSC 1986, 1; Frör 1962a, 9–11; Hareide 1963a, 9–10; Esittelen laajemmin ko. projektin taustoja ja teologisia painotuksia artikkelissani vuodelta 2007. Ks. Heinilä 2007, 24–26.

⁸⁸³ RSC 1986, 3–12. Seppälän (1987, 28) mukaan kysely epäonnistui, koska siihen vastasi vain alle 30% LML:n jäsenkirkkojen määräästä.

⁸⁸⁴ RSC 1986, 8–9, 18–19, 29.

⁸⁸⁵ RSC 1986, 29. Fonttien vahvennus ja artiklojen suomennos ovat tekijän.

5. **Konfirmaatio rohkaisee ja kutsuu kirkon nuoria jäseniä osallistumaan ehtoolliselle**, mutta ei ole edellytys sille.
6. **Konfirmaatio merkitsee muistuttamista** kirkon jäsenille heidän **kasteestaan** ja heidän vahvistamistaan rukouksella, Jumalan uskollisuuden julistamisella ja siunaamisella, ja se johtaa kirkon uskon julkiseen tunnustamiseen.
7. **Monet näkökohdat ja käytännöt** (implementations), jotka perinteisesti on yhdistetty konfirmaatioon, **on siirretty muihin yhteyksiin**. Meidän on kysyttävä, mikä on itse konfirmaation varsinainen sisältö, ja millaisissa yhteyksissä on sopivaa esimerkiksi myöntää erilaisia kirkollisia oikeuksia.
8. **Konfirmaatio merkitsee kasvatustilaa** auttaakseen lapsia ja nuoria kypsempään käsitykseen sanasta ja sakramenteista sekä uskon ja elämän vuorovaikutteisuudesta, auttaa heitä oppimaan vastuullista elämää kirkossa ja yhteiskunnassa ja jäsentymään (identify within) seurakuntaan ja ekumeeniseen yhteisöön.
9. **Lutherin Vähä katekismus**, sovellettuna nykyajan ajattelu- ja elämäntapoihin, **tarjoaa** yhä konfirmaatioprosessille **perustavan suunnan**. Käyttäessään sitä kirkkojen tulisi pohtia, miten se voisi auttaa tämän päivän ihmistä ymmärtämään elämäänsä kristillisen uskon näkökulmasta. (LML:n asiantuntijaryhmä).
10. Ollakseen vaikutusvoimainen **konfirmaatio tarvitsee perheen ja seurakunnan tukea ja osallisuutta**. Koulutetut maallikot voivat olla parhaaksi avuksi konfirmaatioprosessissa opettajina, aikuisen roolimalleina, mentoreina, nuorten puolestapuhujina ja ystävinä.
11. **Konfirmaatioriiteillä on merkitystä** (values) niiden liittyessä yksilöiden elämässä hengelliseen kasvuun, elämän taitekohtiin (transitions) ja ikävaiheen kehitykseen. Mahdollisuuksia uuteen omistautumiseen ja julkiseen uskon tunnustautumiseen pitäisi luoda paikka tietyissä yhteyksissä.
12. **Konfirmaatio-opetusta tulisi seurata ”konfirmaatio-opetuksen kertaus”** niille aikuisille, jotka eivät ole mukana seurakunnan toiminnassa. Monissa kirkoissamme esiintyvä kamppailu erityisen nuorisolle osoitetun riitin merkityksestä on hedelmätöntä, jollei kiinnitetä huomiota laajempaan kysymykseen vanhemman polven uskosta vieraantumisesta. (LML:n asiantuntijaryhmä).⁸⁸⁶

Kirkoille osoitetuissa johtopäätöksissä LML:n arviointiryhmä painottaa, että yleisluterilaista konfirmaatiokäsitystä on mahdotonta luoda, mutta sen tavoittelemisen ei ole välttämätöntä, koska konfirmaatio ei kuulu kirkon oppiin, vaan se on osa kirkon traditiota. Siksi konfirmaatio saattaa palvella kirkkoja parhaiten, jos se ”kontekstualisoidaan” eli sovitetaan paikallisiin oloihin.⁸⁸⁷

⁸⁸⁶ RSC 1986, 29–30. Fonttien vahennus ja artiklojen suomennos ovat tekijän. Käytännöllisistä syistä liitän alaviitteen vain viimeisen artiklan jälkeen.

⁸⁸⁷ RSC 1986, 18–19.

Edelleen ryhmä toteaa, että vaikka yleisluterilaista konfirmaatiokäsitystä ei ole olemassa, yksittäisille kirkkoille yhteisestä konfirmaatiokäsityksestä sopiminen on paitsi mahdollista myös suotavaa, jopa välttämätöntä. Se ei arviointiryhmän mukaan kuitenkaan voi olla vain erilaisten näkemysten esittelyä, vaan niiden pohjalta olisi tarpeen hahmotella teologisesti perusteltu ja paikallisesti relevantti konfirmaatiokäsitys.⁸⁸⁸

Edellä mainittu argumentointi herättää kysymyksiä. Mitä takeita ensinnäkin on siitä, että yksittäinen luterilainen kirkko voi saavuttaa yksimielisyyden konfirmaatiokäsityksestä, jos ja kun yleisluterilaisen käsityksen luominen on osoittautunut mahdottomaksi kirkkojen välillä? Toiseksi, jos kerran konfirmaatio ei kuulu kirkon oppiin, kuten projektin arviointiryhmä korostaa, vaan traditioon, niin miksi konfirmaatiokäsitykselle olisi löydettävä luotettava teologinen perustelu?⁸⁸⁹ Eikö kulttuurisidonnaisen ja yksittäisen kirkon konfirmaatiotradition sekä ei-teologisista motiiveista sopiminen riitä konsensuksen ja yhteisen konfirmaatiokäsityksen perustaksi?

Konfirmaation teologisesta perustasta sopiminen voi olla tarpeen siksi, että vaikka konfirmaatio ei kuulu kirkon oppiin, se liittyy opillisiin asioihin välillisesti. Konfirmaation tulkinta on epäilemättä riippuvainen siitä, miten kaste ja kirkko käsitetään ja siitä, mikä on konfirmaation suhde kristilliseen kasvatukseen sekä ehtoolliseen.⁸⁹⁰

LML:n kolmannessa konfirmaatiotutkimushankkeessa (1990–1995) tutkimuskohteena oli itse asiassa rippikoulutyö (confirmation ministry). Projektin raportin, *Confirmation Ministry Study. Global Report*, olivat toimittaneet (1995) Erling Pettersen (Norja), Ken Smith (USA) sekä Manfredo Carlos Wachs (Brasilia). Tutkimuksen johtajana toimi Sandra Holloway, joka oli LML:n Lähetys- ja kehitysosaston kristillisen kasvatustyön vastuuhenkilö. Projektin pääpaino oli Aasian, Afrikan ja Latinalaisen Amerikan luterilaisten kirkkojen rippikoulutyössä, mutta hankkeeseen osallistui myös eräitä kirkkoja Pohjois-Amerikasta ja Euroopasta. Projektin osallistujat olivat 32:sta maasta, 74:stä LML:n jäsenkirkosta ja heitä oli arviolta 1200 henkilöä.⁸⁹¹

⁸⁸⁸ RSC 1986, 29, 32.

⁸⁸⁹ RSC 1986, 19.

⁸⁹⁰ Jo LML:n ensimmäisen tutkimusprojektin aikana Frör (1962a, 9–10) totesi: ”Das Loccumer Gespräch hat in seinem historischen wie in seinem systematischen Teil vielmehr erneut gezeigt, daß das Grundverständnis der Konfirmation nicht aus einem einzelnen zentralen theologischen Prinzip abgeleitet werden kann. Es ist sachgemäßer, danach zu fragen, wie sie die überlieferte Ordnung der Konfirmation zu den Grundfunktionen der Kirche – Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung, Katechumenat, Gottesdienst, Gemeindeordnung – verhält und welchen bescheidenen Dienst sie innerhalb dieses Gefüges zu leisten vermag.” (Frör). Brandin (1986, Introduction) mukaan toisen tutkimusprojektin jälkeen oli selvítettävä ennen muuta se, mikä on konfirmaation suhde kristilliseen kasvatukseen ja ehtoolliseen. Seppälä (1987, 28) toteaa, että LML:n raportti (1986) jäi sisällölliseltä analyysiltään ”ylimalkaiseksi ja vaatimattomaksi.”

⁸⁹¹ Rasolondraibe 1995, 7–9; CMS 1995, 18–20.

Tutkimusraportissa (1995) korostuu teologian ja pedagogiikan tasa-arvoisuus arvioitaessa ihmisten kokemusmaailmaa ja tapoja toimia yhteisönä. Pedagogiikka ei siis enää ole teologian apuväline tai vain opetusmetodi, vaan se on samanvertainen ”kumppani” teologian kanssa. Käytännöllisenä johtopäätöksenä tästä on se, että rippikoululainen ei ole enää opetuksen kohde, vaan aktiivinen oppija, subjekti. Tämä vaikuttaa siihen tapaan, jolla rippikouluja järjestetään. Teologian ja kulttuurin suhteen uudelleen ajattelu muovaa rippikouluopetusta. Tärkeintä on tunnistaa siihen osallistuvien kulttuurinen konteksti. Koska luterilaisilla [kirkoilla] ei ole samaa [kulttuurista] kontekstia, niillä ei ole yhteistä käsitystä rippikoulutyön perusteista ja tavoitteista. Rippikoulutyön elinvoimaisuus ei ole sen yleismaailmallisuudessa tai kyvyssä sopeutua erilaisiin uskonelämän haasteisiin erilaisissa konteksteissa. Parhaat rippikoulusuunnitelmat räätälöidään niiden vallitsevan tilanteen mukaisiksi, ja ne heijastavat nuorten ja heidän perheidensä elämäntilannetta. Parhaimmillaan rippikoulu on silloin, kun se nähdään ”tärkeänä askeleena (a vital step) elinikäisellä uskon matkalla”. Perustavaa on rippikoulutyön näkeminen osana seurakunnan elämää, nuoriso- ja aikuiskasvatusta, jumalanpalveluselämää, välittävien ihmisten yhteyttä ja osana laajempaa seurakuntaelämän uudistusta.⁸⁹²

LML:n kolmannen tutkimusprojektin tutkimusraportissa konfirmaatio-käsite on varsin häilyvä, sillä se liitetään siinä toisinaan rippikouluun (confirmation ministry) ja toisinaan konfirmaatoriittiin (confirmation), mutta paikoin konfirmaatio selvästi merkitsee rippikoulutyötä (confirmation is a ministry). Tutkimusraportin esipuhe on tästä kuvaava esimerkki. Péri Rasolondraibe nimeää siinä LML:n aiemmatkin tutkimusprojektit ”rippikoulutyön” tutkimusprojekteiksi, joissa tutkimuskohteena oli hänen mukaansa ollut ”kansainvälinen rippikoulutyö” (confirmation ministry).⁸⁹³ Tutkimusraportista ilmenee, että projektin tutkijat olivat sekoittaneet konfirmaatoriitin (confirmation) ja rippikoulutyön (confirmation ministry) käsitteet kohtalokkaasti toisiinsa. Tämä näkyy esimerkiksi seuraavasta sitaatista:⁸⁹⁴

– –confirmation can easily become a third sacrament or something which overshadows baptism or Holy communion. It is important to recall that confirmation ministry, though a significant and useful ministry, is not a sacrament. (CMS 1995).⁸⁹⁵

Sitaatissa painotetaan, että rippikoulutyö (confirmation ministry) ei ole sakramentti. Muualla tutkimusraportissa todetaan lisäksi samaan tapaan, että rippikoulutyöllä ei ole sakramentaalista statusta.⁸⁹⁶ Näitä argumentteja on syytä tarkastella lähemmin, koska niissä ei tunnusteta konfirmaatoriitin ja rippikoulutyön eroa.

⁸⁹² CMS 1995, 12–14, 46–49; Rasolondraibe 1995, 7–8.

⁸⁹³ CMS 1995, 45; Rasolondraibe 1995, 7–9.

⁸⁹⁴ CMS 1995, 48.

⁸⁹⁵ CMS 1995, 48.

⁸⁹⁶ CMS 1995, 45. ”It is important to recall confirmation ministry, as a significant and useful human convention or tradition, does not have sacramental status.” (LML:n kolmannen tutkimusprojektin tutkijat). Ibid.

Vaikka luterilaisen käsityksen mukaan konfirmaatoriitti ei ole sakramentti eikä sillä liioin voi olla sakramentaalista statusta, rippikoulutyöllä (confirmation ministry) voi olla riitistä poikkeava luonne, etenkin jos rippikoulutyöllä viitataan sen tärkeimpään komponenttiin, kristinopin opetukseen. Luther näet samastaa katekismuksen harjoittamisen ja Jumalan sanan harjoittamisen, kuten Matti Poutiainen osoittaa.⁸⁹⁷

Edellä sanotusta seuraa, että rippikouluopetuksella voidaan tulkita olevan sakramentaalinen status.⁸⁹⁸ Tämä päätelmä puolestaan viittaa siihen, että konfirmaatiokäsitteen teologinen pohdinta oli LML:n kolmannessa tutkimusprojektissa jäänyt puutteelliseksi. Projektin aikana erityisesti Euroopan luterilaiset kirkot ilmaisivatkin tarpeen selkeyttää konfirmaation teologista perustaa ja tarkoitusta.⁸⁹⁹

Tutkimusraportin päätössanoissa todetaan kuitenkin, että tutkimusprojektissa havaittu erilaisten näkemysten ”rikkaus” oli johtanut kaikki osallistujat pikemminkin kunnioittamaan ja iloitsemaan (celebrate) konfirmaatiokäytäntöjen moneudesta kuin tavoittelemaan yhtenäistä [konfirmaatio]käsitystä. Raportin mukaan enää ei ole tarvetta yleismaailmalliselle näkemykselle tai käytännölle. Uudistuksiin johtavia löytöjä ja strategioita ei ole tarkoitettu ohjeellisiksi jäsenkirkkojen käytännölle. Ne vain heijastavat pyrkimystä vuoropuheluun nykymetodeista, joiden avulla uskoa esitellään nuorille kristityille. Tutkimusprojektin varsinaisena tarkoituksena oli pikemminkin ollut edistää keskustelua ja näkemysten kirjoa kuin jakaa ohjeellista [konfirmaatio-]käsitystä.⁹⁰⁰

Tutkimusraportin päätössanoissa siis todetaan vallitseva tosiasia ja itse asiassa se, minkä jo edelliset tutkimusprojektit olivat havainneet: luterilaisilla kirkkoilla ei ole yhtenäistä näkemystä konfirmaatiosta. Tähän vallitsevaan moneuteen ei tahdottu muutosta. Mitään mainintaa siitä, että luterilaisten kirkkojen olisi tarpeen jatkaa konfirmaatioteologista pohdintaa, ei raportin päätössanoissa ole. Sen tärkein viesti on siinä, että kullakin kirkolla voi ja saa olla oma persoonallinen käytäntönsä ja käsityksensä.⁹⁰¹

Raportissa muualla esiintyvä ja edellä esitelty konfirmaatiokäsitteiden epäselvyys ja suoranainen sekavuus näkyy myös tutkimusraportin päätössanoissa. Yhtäältä konfirmaatiolla näet tarkoitetaan siinä konfirmaatiokäytäntöjä ja toisaalta konfirmaatio- eli rippikoulutyötä, näitä termejä erottelematta.⁹⁰²

⁸⁹⁷ Poutiainen 1998, 24–25. Ks. myös Kansanaho 1956, 35. Huovinen (2002, 266) painottaa, että Jumalan sanan ja sakramenttien vaikutus on Lutherin teologiassa identtinen. Vrt. CMS 1995, 45, 48.

⁸⁹⁸ Vrt. Pruuki 2010, 48: ”Sana ”rippikoulu” viittaa selvästi opetukseen, mutta uskoa sydämen luottamuksena ei voi saada aikaan opetuksen avulla, vaan usko on Jumalan työtä” (Pruuki).

⁸⁹⁹ CMS 1995, 28–29.

⁹⁰⁰ CMS 1995, 62.

⁹⁰¹ Ibid.

⁹⁰² Ks. CMS 1995, 62.

Se osoittaa, että luterilaiset kirkot olivat LML:n kolmannessa tutkimusprojektissa tulkinneet konfirmaation ennen muuta rippikouluksi ja opetusprosessiksi. Euroopan luterilaisten kirkkojen esittelemä toive konfirmaation teologisten seikkojen selventämiseksi viittaa joka tapauksessa siihen, että tarve konfirmaatioteologiselle pohdinnalle oli edelleen olemassa.

Painotukseltaan pedagoginen lähestymiskulma ei siis projektissa selvästikään yksin riittänyt konfirmaatiokäsittelen ja konfirmaation sisällön ja tarkoituksen määrittelemiseen. Siihen olisi tarvittu teologinen tai tarkemmin systemaattisteologinen lähestymistapa. Konfirmaation historia osoittaa, että konfirmaatiota ei ole aina pidetty tarpeellisena tarkastella systemaattisteologisista kriteerein. Esimerkkeinä tästä ovat pietismin ja valistuksen konfirmaatiokäsitykset, jotka epäilemättä ovat olleet monin tavoin ristiriidassa luterilaisen kaste- ja kirkkokäsityksen kanssa.⁹⁰³ Traditioita, niiden teologisia perusteluja sekä niiden eiteologisia aspekteja on siis rohjettava tarkastella kriittisesti.

5.6 LML:n tutkimusprojektin tutkijoiden tulkinnat ehtoollisadmissiosta ja konfirmaatioimpositiosta

Konfirmaatio ja ehtoolliselle pääsyn ehdot

LML:n ensimmäisen konfirmaation tutkimushankkeen yksi johtavista asiantuntijoista, Kurt Frör (1905–1980), huomauttaa, että juurtuneita väärinkäsityksiä ja konfirmaatiojärjestyksiä on mahdollista tarkastella kriittisesti. Konfirmaation kehityshistoria tosin hänen mukaansa osoittaa, että kriittinen tarkastelukaan ei ole aina johtanut tarvittaviin muutoksiin. Kriittinen tutkimus voi joka tapauksessa olla avain konfirmaation ongelman ratkaisemiseen. Kriittisistä arvioista tosin on päästävä eteenpäin. On etsittävä keskeistä teologista konfirmaatiokäsitystä, painopisteiden avulla varsinaista kokonaiskäsitystä, jossa kukin yksityiskohta on merkityksellinen ja vakuuttava. Frörin mukaan konfirmaatiolla on teologinen (pneumatische), pedagoginen ja kirkko-oikeudellinen ulottuvuus. Konfirmaation teologinen reflektointi antaa hänen mukaansa mahdollisuuksia erilaisiin vaihtoehtoihin. Toimitusta voidaan tarkastella neljän vaihtoehtoisen painopisteen näkökulmasta.⁹⁰⁴

1) Kasteopetus. Eräs konfirmaation painopiste voi olla kasteopetuksessa, jossa opetus, sananpalvelun virka, jumalanpalvelusten julistus ja opetus samoin kuin nuorten uskontunnustus ovat keskiössä. Uskontunnustus on vastaus kuultuun sanaan. Myös seurakunnan esirukous ja siunaus voidaan nähdä sanan ja viran yhteydessä.⁹⁰⁵

⁹⁰³ Esim. Frör 1959b, 102–106; Kansanaho 1962, 87–88.

⁹⁰⁴ Frör 1959b, 110–111; Frör 1959c, 197–199; Frör 1982, 143. Fonttien vahvennukset tekijän.

⁹⁰⁵ Frör 1959c, 198; Frör 1982, 144.

2) Admissio. Toisena vaihtoehtona on tarkastella konfirmaatiota ehtoolliselle kelpoistamisena eli *admissiona*. Konfirmaatio on siis lähtökohtaisesti ensiehtoolliselle valmistava toimitus. Opetus on silloin ensisijaisesti tiedon jakamista, jota ilman ketään kristittyä ei lasketa ehtoolliselle. Nuorten on tunnustettava uskonsa ensiehtoollisen ehtona ja siunaus on pastoraalista valmistamista ehtoolliselle. Admissio ja varustaminen hallitsevat tätä käsitystä.⁹⁰⁶

3) Ehtoolliselle osallistuminen. Kolmannessa vaihtoehdossa Frör toteaa, että konfirmaation ja ehtoolliskelpoisuuden yhtälö voidaan korvata konfirmaation ja ehtoollisen yhtälöllä. Painopiste ei ole admissiossa, siis ensi kertaa ehtoolliselle osallistumisessa, vaan ylipäätään ehtoolliselle osallistumisessa. Ensiehtoollinen ei ole konfirmaation osa ja päätös, mutta ehtoolliselle osallistuminen voi olla konfirmaation varsinainen ydin ja jopa huipentuma. Opetuksen, katekismuskyselyn, uskontunnustuksen ja siunauksen tulkinta on olennaisesti sama kuin edellä. Admission sijasta tavoite on siis ehtoolliselle valmistamisessa.⁹⁰⁷

4) Benediktio. Seuraavassa vaihtoehdossa konfirmaation painopiste on läsnäolevan jumalanpalvelusyhteisön toimittamassa esirukouksessa ja benediktiossa. Konfirmaatio on siis esirukoustoimitus, jota ei tarkastella ehtoollisesta, vaan lasten seurakuntajäsenyydestä ja seurakunnan rukouksesta käsin. ”Elävä” seurakunnan jäsenyys ei ole Frörin mukaan mahdollista ilman sanan kuulemista, sakramenttien oikeaa käyttöä, kuten kasteen muistamista ja ehtoolliselle osallistumista. Siihen kuuluu myös nuorten ohjaaminen pastoraalisen seurakuntakasvatuksen piiriin. Näin kukin konfirmaation komponentti voi viitata toimituksen ytimeen, jossa esirukousluonteinen siunaus ”vihkii” nuoret seurakunnan elämään, johon he kasteensa perusteella jo täysin kuuluvat.⁹⁰⁸ Tässä vaihtoehdossa benediktio ja siihen liittyvä impositio on konfirmaation huipentuma. Frörin mukaan kukin mainitusta neljästä vaihtoehtoisesta painopisteestä kertoo konfirmaatiosta luotettavasti eikä mitään niistä voida suoraan torjua. Kukin niistä muodostaa kokonaisuuden, joka koostuu sanasta, sakramenteista ja seurakunnasta. Tässä kokonaisuudessa ne edellyttävät toisiaan ja johtavat toisensa niihin.⁹⁰⁹

Frör tähdentää varsinaisen ongelman olevan kuitenkin traditionaalisessa käsityksessä admissiosta konfirmaatiossa ja siihen liittyvässä lainomaisessa käsityksessä. Tutkija painottaa konfirmaation lakihenkisen luonteen purkamisen tärkeyttä, koska se on hänen mukaansa kirkon olemukselle vierasta (edellytys – suoritus – oikeus). Frörin mukaan tällainen konfirmaatiokäsitys, johon liittyy edellytyksiä ja oikeuksia, oli kokonaisuutena reformaatioissa ja ortodoksiassa vielä vieras. Korkeintaan siitä on tunnustettavissa joitakin aihioita jo tuolloin, mutta varsinaisesti se ilmeni vasta 1800- ja 1900-luvuilla. Se nojaa hänen mukaansa yhdistyskirkolliseen kirkkokäsitykseen, joka on tunnusomaista esireformatorisille lahkoille, mutta vierasta luterilaiselle kirkolle.⁹¹⁰

⁹⁰⁶ Frör 1959c, 198; Frör 1982, 144–145.

⁹⁰⁷ Frör 1959c, 198; Frör 1982, 145.

⁹⁰⁸ Frör 1959c, 198–199; Frör 1982, 145.

⁹⁰⁹ Frör 1959c, 198–199; Frör 1982, 145–146.

⁹¹⁰ Frör 1959c, 199; Frör 1982, 146.

Jos luterilaisen kirkon admissiotoimitus ymmärretään sen alkuperäisessä merkityksessä ja samalla se, että ”kirkollisten oikeuksien” jakaminen ei kuulu konfirmaatioon, vaan nuorten myöhempään ikäkauteen, jossa ne otetaan käyttöön, niin on välttämätöntä vapauttaa konfirmaatio käsitejärjestelmästä: edellytys – oikeus. Frörin mukaan kirkon kasvatustyöhön liittyvä eli *pedagoginen* toimitus ei ole kokonaisuutena perusrakenteeltaan lakia, vaan edellytyksetöntä lahjaa, apua ja suojaa. Pedagogisen toimituksen perusluonne on Frörin mukaan analoginen Lutherin uskonopin tulkinnalle ”yksin armosta”. Frör toteaa, että siksi lain käyttö ei kuulu mitenkään kirkon kasvatukseen. Aito kasvatustapa maailmassa ja kirkossa ei ole koskaan periaatteellisesti ehdollista, vaan edellytyksetöntä lahjaa, ja kuva syntisen vanhurskauttamisesta tässä elämässä (im natürlichen Leben).⁹¹¹

Frörin analyysi konfirmaation painopisteistä havainnollistaa erinomaisesti siihen liittyvien tulkintojen monia lähtökohtia ja teologisia painotuksia. Edellytys – oikeus -pohdinnassaan hän ei kuitenkaan tavoita reformaation admissioon liittyneitä olosuhteita. Frör näet sekoittaa ehtoolliskelpoisuuden ja ehtoollisen sisällön. Ensin mainittuun Lutherilla ja muillakin reformaattoreilla oli liittynyt tiettyjä ehtoja, jälkimmäinen oli ollut edellytyksetöntä lahjaa. Tämä voidaan päätellä esimerkiksi luterilaisista tunnustuskirjoista.⁹¹²

Reformaattorit olivat suosineet aluksi ehtoolliselle valmistavan ripin vapautta, mutta olosuhteiden pakosta kristinopintutkinto kehittyi lopulta ehtoolliselle osallistumisen ehdoksi.⁹¹³ Bucer, jolle konfirmaatio oli keskeinen osa kirkkokuria, oli käsittänyt konfirmaation admissioon ehdoksi. Hänen konfirmaatiokäytännöstään puuttuu riippi, mutta sen sijaan katekismusopetus konfirmaation edellä oli ollut pakollinen.⁹¹⁴

Frörin käsitys siitä, että ehtoolliskelpoisuus oli ollut ehdollista vasta 1800- ja 1900-luvuilla, ei siis voi pitää paikkaansa. Siksi myös tutkijan näkemys siitä, että mainittuina vuosisatoina luterilainen admissiokäsitys olisi heijastellut esireformatorisille lahkoille ominaista yhdistyskirkollista kirkkokäsitystä, menettää oikeutetun perustelunsa. Vaatimusta kirkollisten oikeuksien poistamisesta konfirmaatiosta voidaan puolestaan opponoida teologisin perustein.⁹¹⁵

⁹¹¹ Frör 1959c, 199–201; Frör 1982, 146–148.

⁹¹² ”Darümb sie auch von Alters her auf griegisch heißet Katechismus, das ist ein Kinderlehre, so ein iglicher Christ zur Not wissen soll, also daß, wer solichs nicht weiß, nicht künnde unter die Christen gezählet und zu keinem Sakrament zugelassen werden.” (Luther). Iso Katekismus 1529, BELK 1956, 553:35–554:4. ”Non enim solet porrigi corpus Domini nisi antea exploratis et absolutis” (Melancton). CA 1530, XXV, BELK 1956, 97:1; ” so soll man die Beicht oder absolutio beileib nicht lassen abkommen in der Kirchen, sonderlich umb der bloden Gewissen willen, auch umb des jungen, rohen Volks willen, damit es verhoret und unterrichtet werde in der christlichen Lehre” (Luther). Schmalkaldische Artikel 1537 VIII, BELK 1956, 453:4–7.

⁹¹³ WA 26, 220:7–19; WA 30/3, 567:915; Lempiäinen 1963, 57–58; Werkström 1963, 11–13; Öberg 1970, 419–421, 428–431; Kettunen 1998, 35–36; Seppälä 1998, 29–30; Jolkkonen 2004a, 229–232, 344; Kotila 2004, 179; Lempiäinen 2004, 254; Heinilä 2007, 29–32; Böttrich 2008, 62–63; Pajunen & Wikström 2016, 254–255.

⁹¹⁴ Burnett 1994a, 84.

⁹¹⁵ Huovinen (1991, 481, 486–487) arvostelee pyrkimyksiä irrottaa kirkollinen äänioikeus konfirmaatiosta. Hän näkee sen sotivan luterilaista kasteoppia vastaan. Ks. myös Jolkkonen 2004b, 30–31.

Frörin puolustukseksi on kuitenkin todettava, että vaikka hän edellyttää kirkko-oikeudellisten motiivien poistamista konfirmaatiosta, hän itse asiassa oli pyrkinyt vain seurakunnallisten oikeuksien jakamisen tai ”julistamisen” siirtämiseen konfirmaatiosta myöhempään ajankohtaan.⁹¹⁶ Frörin vaatimus admissioon liittyvien edellytysten purkamisesta perustuu sitä vastoin selvästi virheelliseen tulkintaan reformaation historiasta ja opillisesta perustasta. Tästä voidaan päätellä, että historialliset seikat tukevat luterilaisen admissioon perustuvan kasteen sijasta kasteopetuksen varaan. Sekin voidaan todeta, että perustelut kasteesta admissioon ainoana ehtona eivät saa tukea ainakaan reformaattoreiden ajattelusta tai käytännöistä. Perustuuko siis yleisluterilainen periaate kasteesta ainoana admissioon ehtona Frörin virheelliseen historiantulkintaan?

Kysymys konfirmaatioimpositiosta ja vahvistamisesta siinä

LML:n ensimmäisessä tutkimusprojektissa (1957–1963) tutkijat André ja Frör olivat arvioineet konfirmaatioimposition sisältöä ja pyrkineet antamaan sille relevantin tulkinnan. Andrénin mukaan Luther oli käyttänyt impositiota useissa eri yhteyksissä. Kaste- ja vihkikaavoissa reformaattori oli liittänyt impositioon rukouksen yhteyteen. Papiksi vihkimisessä impositiolla oli ollut siunauksen ja vahvistamisen merkitys (segnen, bestätigen und bezeugen). Lutherilla oli Andrénin mukaan ollut jopa kokemus siitä, että ordinaatiossa impositio oli välittänyt Pyhän Hengen havaittavalla tavalla. Absoluutiossa impositio oli merkinnyt Lutherille vaikuttavaa sanaa sille, jolle synninpäästö julistetaan.⁹¹⁷ André tähdentää, että impositio oli konfirmaatiossa liittynyt reformaattorin ajattelussa erottamattomasti rukoukseen. Rukous oli tosin voinut esiintyä ilman impositiota, mutta impositiolla ei ollut mitään merkitystä (Funktion) ilman rukousta.⁹¹⁸

Impositio ei siis Andrénin mukaan ole Lutherille ele, joka itsessään vaikuttaa tai lahjoittaa jotain merkityksellistä (Qualität), jota ilman sitä olisi mahdotonta saada. Mainittuja kirkollisia toimituksia näyttää motivoivan sana, joka liittyy siunaamiseen, esirukoukseen tai vahvistamiseen.⁹¹⁹ Tämä sana on lupauksen sanaa niille, joille se osoitetaan. Kasteessa, avioliittoon vihkimisessä, absoluutiossa ja ordinaatiossa se ei ole ihmissanaa, vaan vaikutusvoimaista Jumalan sanaa. Tässä merkityksessä myös maininnat konfirmaatioimpositiosta tulisi hänen mukaansa nähdä. Sitä vastoin impositiota on Andrénin mukaan hankalaa tulkita jonakin erityisesti vain konfirmaatioon kuuluvana eleenä.⁹²⁰

⁹¹⁶ Frör 1959c, 200; Frör 1982, 147.

⁹¹⁷ André 1962, 44–45; Frör 1962b, 138–139.

⁹¹⁸ André 1962, 44–45. Ordinaatorukouksen sakramentaalisuudesta Lutherilla ks. WA 52:25–32; Pohjola 2014, 63–65.

⁹¹⁹ André 1962, 44.

⁹²⁰ André 1962, 44–45.

Frör oli tulkinnut konfirmaatioimposition aluksi esirukoukseksi. Myöhemmin hänen tulkintaansa ilmaantui uusi vivahde: impositio merkitsi hänelle siunauksen välittämistä, benediktiota. Toimituksessa varsinainen ”konfirmaattori” eli vahvistaja on kolmiyhteinen Jumala, joka siunaa konfirmoitavat ”sanalla ja palvelijansa kädellä”. Benediktioon liittyy hänen mukaansa samanaikaisesti sana ja rukous. Konfirmaatiota toimittavan viranhaltijan ja koolla olevan seurakunnan näkökulmasta se on esirukousta ”uskon varmuudessa ja lupauksen toivossa”. Konfirmoitavien kannalta siunaus on kuitenkin enemmän kuin siunauksen toivottamista: se on ”Jumalan sanan varma lupaus ja lahja”. Konfirmaatiosiunauksen sisältö on Frörin mukaan analoginen sakramenttien ja absoluution lahjan kanssa. Se ilmenee Lutherin lausumassa, jonka mukaan siunaus ei ole vain toivottamista, vaan se on myös lahja. Tämä lahja on otettava vastaan uskolla (im Glauben). Frör tosin kiistää sen, että konfirmaatioimpositio olisi Pyhän Hengen välittämistä, Pyhällä Hengellä varustamista tai Kristuksen työn lahjoittamista. Siihen ei voida hänen mukaansa liittää minkäänlaista yliluonnollisten voimien välittämistä. Konfirmaatiosiunauksen lahja on kuitenkin sama kuin sanalla ja sakramenteilla, mutta impositiolla on sama vaikutus kuin esirukouksella.⁹²¹

Andrénin ja Frörin argumentointia on syytä tarkastella lähemmin. Andrén tulkitsee Lutherin konfirmaatiokäsitystä niin, että impositio liittyy siinä ennen muuta rukoukseen. Koska impositiolla ei kuitenkaan hänen mukaansa ole konfirmaatiossa erityisasemaa muihin kirkollisiin toimituksiin verrattuna, konfirmaation impositioon tulisi liittää muiden kirkollisten toimitusten tavoin Jumalan vaikutusvoimainen lupauksen sana. Andrén ei itse asiassa väitä, että impositio merkitysisältö olisi ollut Lutherille identtinen sekä konfirmaatiossa että absoluutiassa. Andrén jopa toteaa niiden eron Lutherin ajattelussa. Siitä huolimatta hän oli pyrkinyt liittämään konfirmaatioimpositioonkin lupauksen sanan.⁹²²

Sen minkä Andrén näkee mahdolliseksi, Frör jäsentää lähtökohtaiseksi oletukseksi, *premissiksi*. Frörin mukaan konfirmaatioimpositio merkitsee siis benediktiota, joka on sisällöltään yhtä aikaa sanaa ja rukousta: Jumala vahvistaa siinä konfirmoitavia ”sanalla ja palvelijansa kädellä”. Varsinaisena ongelmana Andrénin ja Frörin tulkinnassa on pidettävä sitä, että he pyrkivät tekemään konfirmaatorukouksesta armonvälineen. Vaikka Frör perustelee siunauksen tulkintaansa juuri Lutherilla, hän tukeutuu reformaattorin argumenttiin, joka ei liity konfirmaatioon, vaan ordinaatioon. Sen myötä konfirmaatiosiunaukseen tuli uudenlainen, Lutherin teologiselle ajattelulle vieras piirre: konfirmaatorukous muutettiin lahjoittavaksi lupaukseksi, ”sakramentiksi”.⁹²³

⁹²¹ WA 43, 524:36–38; Heubach 1963, 46; Frör 1959b, 107–108; Frör 1962b, 138–139; Heinilä 2013, 63–64. Andrénin (1962, 39) mukaan sanan ja sakramenttien lahja on syntien anteeksiantamus. Ibid. Syntien anteeksiantamus tuskin kuitenkaan oli Lutherille merkinnyt konfirmaatiosiunauksen lahjaa, koska mm. Andrén ja Frör olivat kiistäneet Maurerin argumentin, jonka mukaan Luther oli tulkinnut konfirmaatiosiunauksen absoluutioksi. Ks. Maurer 1959, 24–25. Vrt. Heubach 1963, 36–37; Sturm 1959, 184; Andrén 1962, 44–45.

⁹²² Andrén 1962, 44–45. “Das bedeutet, daß die Handauflegung [in Verbindung mit der Konfirmation] nach Luther kein “Gestus” ist, der an sich wirkt oder eine Qualität zu schenken vermag, die sich unmöglich ohne Handauflegung erlangen ließe. Was die Handauflegung in den oben erwähnten Handlungen [wie in der Taufe, Absolution, Trauung, Ordination] motiviert, ist etwas anderes.” (Andrén 1962, 45.)

⁹²³ Vrt. Frör 1962, 136–139.

Andrénin ja Frörin tulkinnat konfirmaatiosiunauksesta päätyivät joka tapauksessa LML:n ensimmäisen konfirmaatitutkimusprojektin loppuraporttiin (1963). Projektin tutkijoille jäi selvästi hajanaisia käsityksiä imposition merkityksestä konfirmaatiossa. Jotkut heistä olivat sillä kannalla, että konfirmaatiobenediktio, esirukous ja impositio ovat armonvälineitä.⁹²⁴

Ekskursio: Siunaus jumalanpalveluksessa

LML:n tutkijoiden tulkinta konfirmaatiosiunauksesta jättää avoimeksi kysymyksen sen sisällöstä. Onko siunaus sanaa vai rukousta? Seuraavassa poiketaan tämän tutkimuksen aiheesta, jotta tätä kysymystä voidaan pohtia. Esittelen Michael Meyer-Blanckin käsityksen siunauksen sisällöstä, koska siinä on havaittavissa samankaltaisia piirteitä kuin Andrénin ja Frörin argumentaatioissa.

Niin kutsuttu *Aaronin siunaus* (Num. 6:24–26) on Meyer-Blanckin mukaan protestanttisten jumalanpalvelusten erityispiirre ja tunnusmerkki. Tutkija painottaa, että se on ilmestynyt jumalanpalveluksen osaksi vasta reformaatiossa.⁹²⁵ Adventina 1527 pitämässään saarnassa Luther selittää Aaronin siunausta.⁹²⁶ Hän tulkitsee sen trinitarisesti. Siunauksen subjektina on siis kolmiyhteinen Jumala, joka siunaa ihmisiä Luojana, Lunastajana ja Pyhittäjänä.⁹²⁷ Meyer-Blanckin mukaan tässä kolmiosaisessa siunauksessa Jumala pitää huolta (luomisen näkökulma), Jumala on armollinen (lunastuksen näkökulma) ja Jumala johtaa rauhaan (pyhityksen näkökulma).⁹²⁸

Siunaus on Meyer-Blanckin mukaan saksalaisena terminä ”Segen” ollut liturgisessa käytössä jo 800-luvulla. Sen alkuperä on tutkijan mukaan latinalaisessa sanassa ”signare (crucis)”, joka on suomeksi ”merkitä (ristillä)” tai ”tehdä (ristin)merkki”. Ristinmerkki tehtiin jo varhaiskirkon aikana otsaan. Se tulkittiin [Kristuksen] kärsimyksen merkiksi ja avuksi Paholaista vastaan.⁹²⁹ Meyer-Blanck painottaa, että myös Luther tunsikin ristinmerkin aamu- ja iltarukouksen yhteydessä. Tosin Luther ei Meyer-Blanckin mukaan tulkinnut siinä ristinmerkkiä siunaukseksi, vaan rukoukseksi, sillä reformaattori oli käsittänyt ristinmerkin sen alkuperäisessä merkityksessä (signatio).⁹³⁰

⁹²⁴ Heubach 1963, 36, 45–46; Andrén 1962, 44–45; Frör 1962b, 138; Sturm 1962, 166–167; Vrt. CMS 1995, 36–37; Heinilä 2013, 63, 66. ”Schließlich stimmte die Gruppe [D] darin überein, daß Segnung, Fürbitte und Handauflegung die herrliche Wahrheit betonen, daß die Fülle der göttlichen Gnade sowohl zu dem einzelnen wie zu der Gesamtheit der Konfirmanden kommt” (Sturm 1962, 167); Ks. myös Heubach 1963, 93. Konfirmaatio armonvälineenä sotii Hareiden (1971, 233) mukaan Lutherin raamattukäsitystä vastaan. Vrt. Kretschmar 1962, 33–35. Reformaattoreista vain Bucer saattoi Hareiden (1971, 232) mukaan tulkita konfirmaation armonvälineeksi. Ks. Hareide. Marburgin professori Andreas Hyperiuksella (k. 1564) oli selväpiirteinen käsitys siitä, että konfirmaatorukous ja impositio välittävät Pyhän Hengen lahjat. Hänen ajatuksensa vaikuttivat mm. Hessenin kirkokjärjestyksessä (1566). (Kansanaho 1956, 56–57).

⁹²⁵ Meyer-Blanck 2011, 515–516. Aaronin siunaus tunnetaan jumalanpalvelukseksi yhteydestä paremmin Heran siunauksena. Num. 6:24–26 tarkoittaa Neljännen Mooseksen kirjan lukua 6 ja jakeita 24–26.

⁹²⁶ WA 30/III, 574–582; Meyer-Blanck 2011, 516 nootti 96.

⁹²⁷ WA 30/III, 581–582; Meyer-Blanck 2011, 516.

⁹²⁸ Meyer-Blanck 2011, 516. Vrt. WA 30/III, 575–579.

⁹²⁹ Meyer-Blanck 2011, 517.

⁹³⁰ Ibid.

Meyer-Blanck korostaa, että Raamatussa siunaus (ברך, barak, εὐλογία, eulogia) merkitsee Jumalan ”armon vakuuttamista” (”Gut-Sagung”) ihmiselle ja luomisen lahjoille, mutta myös Jumalan tekojen ylistystä. Vanhan ja Uuden testamentin siunauskäsitteet kytkeytyvät tutkijan mukaan kiinteästi toisiinsa, tosin sillä erotuksella, että Uudessa testamentissa siunaus painottuu ”Kristuskokemukseen”. Raamatun kokonaisuudessa siunaus merkitsee elinvoimaa aineellisena kylläisyytenä ja eksistentiaalisena elämäntäyteytenä sanan laajassa merkityksessä.⁹³¹

Siunaukseen liittyy Meyer-Blanckin mukaan *katabaattinen* ja *anabaattinen* näkökulma, siis Jumalan ja ihmisen toiminta. Jumalanpalveluksen päätössiunaus osoittaa tutkijan mukaan erityisellä tavalla sen, että jumalanpalveluksessa Jumalan ja ihmisen toiminta ovat punoutuneet toisiinsa. Ihminen on kokonaan vastaanottaja, siunattava ja kuulija, sillä siunaus tulee Jumalalta, kuten vanhurskauttamisoppi ja jumalanpalveluksen soteriologiset kriteerit (sanallisuus, *katabaattisuus*) edellyttävät.⁹³² Tämä tosin ei tapahdu muutoin kuin, että ihminen tunnustetaan siunauksen välittäjäksi samalla tavoin kuin merkit ja että se tuodaan myös julki. Varmuus vanhurskaudesta tavoitetaan vain niin, että se jaetaan ja esitellään (eulogisuus, *anabaattisuus*).⁹³³

Meyer-Blanck linjaa, että siunauksella oma erityispiirteensä *puhetoimintana*. Siunaus ei ole esirukousta. Se nimittäin edellyttää siunauksen saajan läsnäoloa. Havainnollisena esimerkkinä tästä on tutkijan mukaan se, kun liturgi kohottaa jumalanpalveluksen päätökseksi kätensä siunaamaan jumalanpalveluksen osallistujia.⁹³⁴

Siunaus ei Meyer-Blanckin mukaan liioin voi olla rukousta Jumalalle, ei ainakaan Aaronin siunauksen sisältämässä merkityksessä. Siunaus ei niin ikään ole inhimillisen tuen osoittamista, jossa esimerkiksi toivotetaan toiselle ihmiselle kaikkea hyvää. Se on pikemminkin Jumalan osoittamaa rohkaisua (*Zuspruch*), ja siksi siunaus muistuttaa saarnaa. Saarnassa nimittäin ihmisen puhe voi Jumalan välityksellä tulla esitetyksi niin, että siinä voidaan ajatella kuultavan itsensä Herran puhetta.⁹³⁵ Siunaukselle on kuitenkin Meyer-Blanckin mukaan Jumalan toimintana luonteenomaista sellainen sisältö, johon sen enempää siunaaja kuin siunattavakaan eivät voi itse vaikuttaa.⁹³⁶ Meyer-Blanck korostaa, että jos siunaus on puhetoimintaa eikä rukousta, se kuitenkin toimitetaan, kuten koko jumalanpalvelus, rukouksen kontekstissa (in betender Haltung).⁹³⁷

⁹³¹ Meyer-Blanck 2011, 517.

⁹³² Meyer-Blanck 2011, 519.

⁹³³ Ibid.

⁹³⁴ Ibid. Aaronin siunaukseen liitettävää ristinmerkkiä on Meyer-Blanckin (2011, 519) mukaan käytetty vasta 1800-luvulta lähtien. Siinä se on muistuttanut kasteesta. Protestanttiset kirkot Saksassa jakautuvat tässä suhteessa: luterilaiset kirkot käyttävät ristinmerkkiä, mutta reformoidut kirkot eivät sitä käytä. Unioiduilla eli luterilais-reformoiduilla kirkoilla käytäntö vaihtelee. Ibid.

⁹³⁵ Meyer-Blanck 2011, 520. Termin *Zuspruch* merkitys on yleiskielessä mm. rohkaisu, lohdutus ja sen synonyymi on mm. *Bestätigung*, joka tarkoittaa vahvistamista. Teologisessa merkityksessä se voi tarkoittaa lupausta.

⁹³⁶ Meyer-Blanck 2011, 520.

⁹³⁷ Ibid.

Liturgisen siunauksen kaksiulotteisuus näkyy Meyer-Blanckin mukaan seuraavassa: [rukous] ihmisen puolesta Jumalan edessä (pro hominem – coram Deo) ja [lupaus] Jumalan nimessä ihmiselle (in nomine Dei – per hominem). Siunaus on siis lupauksen (*Zuspruch*) eräänlainen muunnelma rukouksen kehyksissä ja samoin toimitus Jumalan nimessä, josta tosin siunattava ei voi yksilönä odottaa saavansa jumalallisia voimia.⁹³⁸

Hepreankielessä siunauksella on Meyer-Blanckin mukaan sellainen kieliopillinen muoto (jussiivi), joka osoittaa, että siunauksella ei ole sakramentaalisen lupauksen (*Zuspruch*) merkitystä, kuten niillä sanoilla, jotka lausutaan ehtoollista jaettaessa (”Kristuksen ruumis, sinun puolestasi annettu”) tai vaikkapa kasteformelissa (”Minä kastan sinut Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen”). Aaronin siunaus on kuitenkin poikkeus säännöstä, sillä siinä käytetään Meyer-Blanckin mukaan samanlaista sanamuotoa kuin luomiskertomuksessa, jossa Jumala loi sanallaan kaiken olevan. (”Tulkoon valo”). Luomiskertomuksesta Aaronin siunauksen katsotaan kuitenkin poikkeavan siinä, että jälkimmäisessä ei ole kyse Jumalan puheesta, vaan ihmisen eli kirkon viranhaltijan sanasta.⁹³⁹

Meyer-Blanck painottaa, että liturgisesti muotoiltuna toimituksena siunausta ei ylipäätään voida tulkita luonteeltaan ”sakramentaaliksi” tai sakramentin kaltaiseksi toimitukseksi. Siunaus kuuluu aivan omaan kategoriaansa, mihin juuri Aaronin siunauksen erityispiirteet tutkijan mukaan viittaavat.⁹⁴⁰

Meyer-Blanckin mukaan siunauksessa on kyse näennäisestä ristiriidasta, paradoksista, jossa siunaus on lupauksen luonteista rukousta ja toisaalta lupausta rukouksen yhteydessä. Siunaus ei kuitenkaan ole hänen mukaansa rukouksen ja lupauksen ”summa” tai sekoitus. Siunaukseen kuuluu inhimillinen ja jumalallinen ulottuvuutensa, kuten kirkon dogmassa Kristuksesta. Siinä tosin ei ole kyse siunauksen ja Kristus-dogman samastamisesta, vaan analogiasta. Siunauksessa rukous ja lupaus ovat yhdessä sekä Jumalan lahjana että viranhaltijan toimintana (priesterlicher Vollzug). Nämä kaksi ulottuvuutta kuuluvat siunauksessa yhteen sekoittamatta ja erottamatta.⁹⁴¹ Yhtäältä siunaus liittyy tutkijan mukaan rukoustoimitukseen ja yksilölliseen lupaukseen, mutta toisaalta se ei ole kumpaakaan. Siunaus on pikemminkin omaleimaista liturgista puhetta (”Sprechakt”).⁹⁴²

Karl-Heinrich Bieritzin mukaan liturgisen puhetoiminnan lajit ovat eri tyyppisiä rukouksia. Ero Meyer-Blanckin tulkintaan voi olla selitettävissä sillä, että tämä esittelee puhetoimintateorian filosofista taustaa, kun taas Bieritz lähestyy kysymystä liturgiikan näkökulmasta.⁹⁴³ Meyer-Blanck viittaa tulkinnassaan joka tapauksessa jumalanpalveluksen päätössiunaukseen. Voidaanko siis Aaronin siunauksen tulkintaa soveltaa suoraan konfirmaatiosiunauksen tulkintaan?

⁹³⁸ Meyer-Blanck 2011, 520.

⁹³⁹ Ibid. Jumala oli Raamatun (Num. 6:22–23, 27) mukaan määritellyt Aaronin siunauksen sanamuodon ja käsenyt lausua sen juuri niillä sanoilla. Siihen hän oli liittänyt henkilökohtaisen lupauksen siunauksesta kansalleen. Vrt. Meyer-Blanck 2011, 520.

⁹⁴⁰ Ibid.

⁹⁴¹ Meyer-Blanck 2011, 521.

⁹⁴² Meyer-Blanck 2011, 522.

⁹⁴³ Bieritz 2003, 119. Vrt. Meyer-Blanck 2011, 472–475.

Hytösen mukaan jumalanpalveluksen teologiassa Aaronin siunaus (Herran siunaus) on Jumalan sanaa. Sen voidaan kuitenkin havaita olevan poikkeus säännöstä, sillä muussa yhteydessä siunaamisella on epäilemättä rukouksen luonne. SELK tulkitsee konfirmaation ennen muuta siunaamiseksi ja esirukoukseksi. Käsikirjakomitean ehdotuksessa kirkollisten toimitusten kirjaksi tämä todetaan seuraavasti.⁹⁴⁴

Konfirmaatio on yhä enemmän muuttunut seurakunnalliseksi siunaustoimitukseksi ja sen hallitsevaksi piirteeksi on tullut esirukous (Käsikirjakomitea).⁹⁴⁵

Siunaamisen ja rukouksen merkitykset liittyvät siis toisiinsa. Käsikirjakomitean (2001) mukaan eräässä ekumeenisia siunaustoimituksia varten Saksassa laaditussa käsikirjassa todetaan, että ”ihmiset, eläimet ja esineet on siunattu jo luomisessa ja lunastuksessa”.⁹⁴⁶

Tämän muistaminen johtaa ylistämään kaiken siunauksen lähdeä ja lahjoittajaa [, Jumalaa]. Samalla se johtaa rukoukseen ja esirukoukseen. (Käsikirjakomitea.)⁹⁴⁷

Käsikirjakomitea tähdentää käsityksensä, että ”siunaaminen on Jumalan ylistämistä ja rukousta”. Komitea tarkoittaa siunauksen sisällöksi ehdotuksena olevaa siunaamisen kaavaa lainaten, että se on ”hänen siunauksensa pyytämistä ja toivottamista sille, mitä siunataan”.⁹⁴⁸

Edellä todetun tuella konfirmaatiosiunaus voidaan lukea muutettavat muuttaen siunaus- ja esirukoustoimitukseksi, joka on teologiselta sisällöltään rukousta.⁹⁴⁹ Myös konfirmaatiosiunaukseen liitettävän käten päälle panemisen teologinen sisältö voidaan tulkita rukoukseksi, mihin esimerkiksi Martti Parvio viittaa.⁹⁵⁰

Luterilaisissa tunnustuskirjoissa (*Apol. CA*) käten päälle panemisen ele nimetään Parvion tulkinnasta poiketen sakramentiksi. Tässä yhteydessä (*XIII uskonkohta*) tuota elettä ei kuitenkaan liitetä konfirmaatioon, vaan papiksi vihkimiseen, *ordinaatioon*.⁹⁵¹ Se näkyy seuraavasta lainauksesta:

⁹⁴⁴ KtkP 2001, 18–19.

⁹⁴⁵ KtkP 2001, 18.

⁹⁴⁶ KtkP 2001, 35. Ks. Hytönen 2005, 160–161.

⁹⁴⁷ KtkP 2001, 35.

⁹⁴⁸ KtkP 2001, 35–36. Ks. Hytönen 2005, 161. Ks. myös Pkpk 1/2002, 70.

⁹⁴⁹ Myös Parvio (1989, 13) toteaa kasuaaleista: ”Jokainen vihkiminen tai siunaaminen jää pelkäksi muodoksi, ellei niiden teologista sisältöä nähdä rukoukseksi.”

⁹⁵⁰ ”Eräs rukouksen ulkonainen muoto on **kätenpäällepaneminen**” (Parvio 1989, 136). Andrén (1962,45) tulkitsee Lutherin käsittäneen rukouksen ja siihen liitetyn käten päälle panemisen eleen niin, että ne punoutuvat kiinteästi toisiinsa. Rukous voi hänen (ibid.) mukaansa olla ilman käten päälle panemisen elettä, mutta käten päälle panemisella ei ollut reformaattorille itsenäistä merkitystä ilman rukousta.

⁹⁵¹ Apologia 1531, XIII uskonkohta. BELK 1956, 293:42–46, 294:12,1–3; Tunnustuskirjat 1990, 186:11–187:12; Peters 1993, 54. Vrt. Parvio 1989, 136.

Mutta jos pappeudella tarkoitetaan sananpalveluksen virkaa, meillä ei ole mitään sitä vastaan, että sitä [virkaa] sanotaan sakramentiksi. Perustuuhan sananpalveluksen virka Jumalan käskyyn ja suurenmoiset lupaukset koskevat sitä – –. Jos pappeus käsitetään tällä tavoin, ei meillä ole mitään sitäkään vastaan, että kätten päälle panemista [ordinaatiossa] sanotaan sakramentiksi. (Melanchton.)⁹⁵²

Reformaattoreille kaikki kirkolliset toimitukset eivät olleet luonteeltaan sakramentaalisia. Ratkaisevaa heidän ajattelussaan ei ollut niinkään se, onko toimitus sanaa vai rukousta, vaan olennaista oli se, perustuuko toimitus jumalalliseen käskyyn ja lupaukseen vai inhimilliseen traditioon.⁹⁵³ Sakramenteja ja sakramentaalisia toimituksia olivat reformaattoreille siis vain ne kirkolliset toimitukset, joissa toteutuivat mainitut kriteerit toimitusten jumalallisesta alkuperästä.⁹⁵⁴ Välimietinnössään *Jumalan kansan juhla* (1992) käsikirjakomitea siteeraa luterilaisen kirkon tunnustuskirjoja (*Apol.CA*, XIII). Sen mukaan rukous ei ole sakramentti, mutta rukouksen ”sakramentaalisuutta” korostetaan siinä siitä näkökulmasta, että rukous perustuu Jumalan käskyyn ja siihen liitetään monia [jumalallisia] lupauksia. Komitean lainaamassa tunnustuskirjasitaatissa todetaan, että rukouksen arvostusta lisäisi se, jos se tulkittaisiin sakramentiksi. Se myös motivoisi (invitat) ihmisiä rukoilemaan.⁹⁵⁵

Rukouksen sakramentaalisuutta perustellaan siis *Apologiassa* yhtäältä saman periaatteen mukaisesti kuin sakramenttejakin: siihen liittyy Jumalan käsky ja monet lupaukset. Toisaalta rukouksen ”sakramentaalisuuteen” viitataan käsikirjakomitean mukaan sakramenteista poikkeavasta, ”toisesta näkökulmasta”. Rukouksen korostaminen sakramenttina näet ”lisäisi sen arvostusta ja kehottaisi ihmisiä rukoilemaan”.⁹⁵⁶ Reformaattorit eivät siis lukeneet rukousta sakramentiksi *de facto*. Heidän mukaansa rukous voitaisiin korottaa sakramentin veroiseksi toimitukseksi, jotta ihmiset oppisivat arvostamaan sitä aiempaa enemmän.

Juhani Forsbergin mukaan rukous kuului Lutherin ajattelussa Jumalan ja ihmisen yhteistyön, ”synergian”, alueelle. Luther oli hänen mukaansa vastustanut synergiaan viittaavia käsitteitä nimenomaan sakramenteissa, joissa on kyse Jumalan teoista. Sakramentin toimittamisessa on kyse Jumalan yksinvaikuttavuudesta, ”monergiasta”, jossa sakramentin toimittaja ja jakaja toimii ”pelkkänä välineenä”. Sakramentin varsinaisena toimittajana on Jumala itse. Rukoukseen kuuluvan ”teon ja uhrin” Luther Forsbergin mukaan kiistää ”kuuluvan millään tavoin sakramentin yhteyteen”.⁹⁵⁷

⁹⁵² Apologia 1531, XIII uskonkohta. BELK 1956, 293:42–46, 294:12,1–3; Tunnustuskirjat 1990, 186:11–187:12; Kühn 2003, 341–342. Lutherilla oli vastaavanlainen käsitys kätten päälle panemisesta ordinaatiossa: ”Sic impositio manuum non est traditio humana: sed Deus facit et ordinat ministros.” (Luther). WA 43, 600:25–26. Ks. WA 44, 695:19–31; Pohjola 2014, 61–62. Ulrich Kühnin (1995, 378) mukaan reformaattoreiden omaksuman ordinaation perustavat elementit olivat esirukous, kätten päälle paneminen ja lähettäminen tehtävään. Virkateologiasta ks. Hytönen 2005, 180–182.

⁹⁵³ Apologia 1531, XIII. uskonkohta. BELK 1956, 292: 3,1–8, 293:9–10, 13–16; Tunnustuskirjat 1990, 186:3,1–4, 6:1, 6:3–5.

⁹⁵⁴ Mannermaa 1977, 131–133.

⁹⁵⁵ Apologia 1531, XIII uskonkohta, BELK 1956, 294:16–17; Tunnustuskirjat 1990, 187:16; Kkvm 1992, 50.

⁹⁵⁶ Ibid.

⁹⁵⁷ Forsberg 1988, 35, 38. Ks. Kkvm 1992, 50–51; Huovinen 2002, 261. Sakramentin ja rukouksen erosta ks. Jolkkonen 2004a, 151.

Ehtoollisesta kirjoittaessaan Luther tekee eron rukouksen ja sakramentin välillä ja varoittaa sekoittamasta niitä toisiinsa, koska ihmisen tekojen ja Jumalan tekojen välillä on ero: rukous nousee uhrina ylös Jumalan puoleen, sakramentti laskeutuu lahjana ylhäältä alas ihmiselle.⁹⁵⁸

Edellä todetusta voidaan päätellä, että konfirmaatiosiuinaus voi olla joko rukousta tai sanaa, mutta se ei voi olla molempia yhtä aikaa. Kumpaa siis siunaus on? Antti Raunio päätelee siunauksen teologisessa analyysissään, että rukous ei saa aikaan siunauksen toteutumista, vaan siinä pyydetään, että siunaus toteutuisi.⁹⁵⁹ Rukouksen ja siunaamisen sakramentaalisuudelta eli välittömältä lahjoittavalta luonteelta puuttuu siis luterilaisen teologian tuki.

Katson, että rukous ja siunaaminen voivat reformaattoreiden ajattelua mukaillen olla sakramentaalisia toimituksia eräissä harvoissa poikkeustapauksissa. Niissä rukous tai siunaaminen liittyvät sellaiseen kontekstiin, joka perustuu nimenomaiseen jumalalliseen käskyyn ja lupaukseen. Esimerkkeinä näistä poikkeuksista voidaan todeta edellä mainittu rukous ordinoitavan puolesta sekä rukous sairaan puolesta.⁹⁶⁰ Myös Herran siunaus voi olla samanlainen poikkeus säännöstä, koska se koostuu Jumalan nimenomaisesta käskystä ja lupauksesta niille, joille siunaus osoitetaan.⁹⁶¹

Tämä on olennaista huomata siksi, että LML:n tutkijat olivat pyrkineet tulkinnessaan samastamaan kaikkien kirkollisten toimitusten siunaukset Jumalan sanaksi.⁹⁶² SELK:n *Kirkollisten toimitusten oppaassa* todetaan, että kaikki kasuaalit välittävät Jumalan hyviä lahjoja ihmisille. Yhteistä kasuaaleille sen mukaan on myös se, että kun ihmisiä siunataan, heille välittyy elävän Jumalan siunaus.⁹⁶³ *KTO 2005:n* teksti voi viitata tässä kohden Herran siunaukseen, sillä joidenkin toimitusten, kuten konfirmaation siunaus on kyseisen oppaan mukaan erityinen siinä merkityksessä, että sillä on ”rajatumpi kohde ja merkitys”.⁹⁶⁴

⁹⁵⁸ WA 6, 526:13–18; Forsberg 1988, 34; Huovinen 2001, 261; Jolkkonen 2004a, 151; Heinilä 2013, 65 ja nootti 80. Forsbergin (2014, 8) mukaan Luther käsitti sakramentin niin, että ihminen on ”pelkkä vastaanottaja”. Siksi ehtoollinen ei voi olla ihmisen Jumalalle antama uhri. Se olisi ollut loogisesti mahdotonta, koska samaa asiaa ei voi samalla kertaa sekä ottaa että antaa eikä sama henkilö voi olla yhtä aikaa sekä vastaanottaja että antaja.

⁹⁵⁹ Raunio 2003, 2; Hytönen 2005, 160–161. Vrt. Köber 1995, 711.

⁹⁶⁰ Lutherin (WA 52:25–32) mukaan ordinaatorirukouksessa Pyhä Henki lahjoitetaan sananpalvelijoiksi vihittäville. Ks. myös Pohjola 2014, 63–65. Rukous sairaan puolesta mainitaan Raamatussa Jaak. 5:14–15. Miikka Ruokasen (1990, 180) mukaan Luther uskoi parantuneensa monien seurakuntien rukousten ansiosta. Reformaattori oli Ruokasen mukaan myös antanut eräälle papille ohjeita sairaiden puolesta rukoilemisesta. Ibid. Hytönen (2005, 208–210) esittelee SELK:n ohjeistuksen rukoushetkestä sairaan ihmisen puolesta.

⁹⁶¹ Meyer-Blanck 2011, 515–518. Vrt. Meyer-Blanck 2011, 520–521. Herran siunaus tunnetaan myös nimellä Aaronin siunaus. Se on Raamatussa Num. 6:24–26. Kyseisen siunauksen jumalallisesta käskystä ja lupauksesta ks. Num. 6:22–27. Käsikirjakomitea on Hytösen (2005, 44) mukaan linjannut seuraavasti: ”Samoin kuin Jumala ja ihminen ovat Kristuksessa erottamatta ja sekoittamatta yhtä, Jumalan sana ja inhimillinen puhe yhdistyvät synninpäästössä, lukukappaleissa, evankeliumissa, saarnassa, virsissä ja lauluissa sekä päätössiunauksessa” (Käsikirjakomitea). Toisaalta Hytönen (2005, 38) viittaa siihen, että Herran siunaus tekee ihmisen osalliseksi Jumalan armosta ja rauhasta. Herran siunaus tulkitaan siis itse asiassa armonvälineeksi.

⁹⁶² Repo 2001, 58.

⁹⁶³ KTO 2005, 9–10.

⁹⁶⁴ KTO 2005, 28.

Jos tällä ”rajatummalla merkityksellä” tarkoitetaan sitä, että konfirmaatiosiunaus ei välitä Jumalan siunausta, vaan se on siunauksen pyytämistä Jumalalta, niin silloin se mukailee Lutherin käsitystä. Katson, että konfirmaatiosiunaus voi olla lupauksen sanaa vain, jos konfirmaatioteologiassa tukeudutaan Lutherin sijasta Buceriin.

5.7 Seppälän ja Päiviön tutkimukset ja vahvistaminen seurakuntatyöntekijöiden konfirmaatiokäsityksissä

Seuraavassa esittelen suomalaisia tutkimuksia seurakuntatyöntekijöiden konfirmaatiokäsityksistä 1980- ja 2010-luvuilta. Niiden mukaan konfirmaatiokäsityksissä esiintyy epäyhtenäisyyttä. Tutkimukset osoittavat sen, että konfirmaatiokäsitysten hajanaisuus on jäänyt pysyväksi ilmiöksi myös Suomessa.

Seppälän tutkimus 1987

Jarkko Seppälä (1933–1999) julkaisi vuonna 1987 empiirisen tutkimuksen seurakuntien konfirmaatiokäytännöistä ja suomenkielisten seurakuntien rippikoulutyöstä vastaavien työntekijöiden konfirmaatiokäsityksistä, nimellä *Konfirmaation tarkoitus ja käytäntö*. Tutkimuksen kyselyosuus toteutettiin vuonna 1983. Kyselyn virallisina lähettäjinä olivat Kirkon jumalanpalvelus- ja musiikkitoimikunta (KJMT) sekä Kirkon kasvatusasiain keskus (KKK).⁹⁶⁵ Seppälä kuitenkin organisoii käytännössä tutkimuksen. Hän lähetti kyselylomakkeen 250:een satunnaisesti valittuun seurakuntaan ja niiden rippikoulutyöstä vastaavien pappien vastattavaksi. Vastauksia tuli 200 kappaletta. Seppälä peilasi tutkimusaineistoa kuuteen niin sanottuun klassiseen konfirmaatiotyyppiin ja teki niistä 18 väittämän sarjan, jonka avulla oli tarkoitus kattaa näiden kuuden konfirmaatiokäsityksen sisältö ja painotukset.⁹⁶⁶

Tutkimuksen tuloksena yleisimmän kannatuksen sai niin sanottu *seurakunnallinen konfirmaatiotyyppi*. Seppälä itse oli yllätynyt tuloksesta, koska hän oli pyrkinyt määrittelemään seurakunnallisen konfirmaation ”Bucerin mallin mukaan elävän seurakunnan rakentamiseen tähtäävänä konfirmaationa”. Seppälän mukaan vastaajat eivät ehkä olleet mieltäneet tätä ”vanhaksi bucerilaiseksi malliksi kirkkokuripyrykimyksineen”. Toiseksi yleisin oli *Admissio* konfirmaation tarkoituksena, huolimatta siitä, että kyselyn lähettämisen aikaan lasten ehtoolliselle pääsy oli ollut käytössä kirkossa jo joitakin vuosia. Kolmanneksi yleisin kannatus oli niin sanotulla *valistuksen konfirmaatiolla*. Nämä kolme summamuuttujaa sijoittuivat Seppälän mukaan alkuperäisen asteikon hyväksymisalueelle. Sitä vähemmän kannatusta saaneet klassiset konfirmaatiot, jotka seuraavassa luetaan kannatukseltaan vahvimmasta heikoimpaan, *katekeettinen, sakramentaalinen ja pietismin konfirmaatio*, sijoittuivat joko alueelle ”en osaa sanoa” tai hylkäämisalueelle.⁹⁶⁷

⁹⁶⁵ Seppälä 1987, 33, 177–178.

⁹⁶⁶ Seppälä 1987, 31–33; Seppälä 1988, 212; Sihvo 1992, 180.

⁹⁶⁷ Seppälä 1987, 43–44.

Koska niin sanotut klassiset konfirmaatiotyypit eivät Seppälän mukaan esiinny käytännössä ”puhtaina”, vaan monin tavoin toisiinsa sekoittuneina, hän pyrki mittaamaan ”vallitsevia konfirmaatiokäsityksiä” faktorianalyysillä. Selvimmin eri käsityksistä muodostuu kokonaisuus, jossa ovat mukana muut konfirmaatiotyypit kuin pietismin ja valistuksen konfirmaatiot. Sen ohella muissa faktoreissa erottuvat klassiset konfirmaatiotyypit katekeettista konfirmaatiota lukuun ottamatta.⁹⁶⁸

Seppälä kutsuu eri käsityksistä koostuvaa konfirmaatiokäsitystä nimellä *Peruskäsitys konfirmaatiosta* tai *Konfirmaation peruskäsitys*. Sen kärkimuuttujana oli Admissio ja toiseksi vahvimpana muuttujana oli seurakunnallinen konfirmaatio. Seuraavaksi voimakkaimmat muuttujat olivat katekeettisella ja sakramentaalisella konfirmaatiolla. Seppälän mukaan kahta kärkimuuttujaa lukuun ottamatta muissa muuttujissa puhutaan vahvistamisesta.⁹⁶⁹

Seurakunnallista konfirmaatiota edustaa tutkimuksessa väittämä: ”Konfirmaatiossa halutaan vahvistaa nuorten yhteyttä seurakuntaan.” Katekeettiseen konfirmaatioon liittyy ajatus siitä, että ”Konfirmaation tarkoituksena on vahvistaa nuoria Jumalan sanalla.” Sakramentaalisessa konfirmaatiossa vahvistamisen motiivi näkyy väittämässä: ”Konfirmaatio vahvistaa nuoria välittämällä heille siunauksessa Jumalan armon.”⁹⁷⁰

Seppälän mukaan klassisia konfirmaatiotyyppejä koskevien asenneväittämien avulla ei ole mahdollista saada luotettavaa kuvaa työntekijöiden konfirmaatiokäsityksistä, koska konfirmaatio on voinut saada klassisten konfirmaatiokäsitysten lisäksi uusia merkityksiä. Sen vuoksi Seppälä pyrki tarkentamaan kuvaa seurakunnan työntekijöiden käsityksistä kysymyksellä, jossa hän pyysi vastaajia ilmaisemaan omin sanoin konfirmaation tarkoituksen. Vastausten tulkinnassa käytettiin sisällön analyysiä ja luokitusrunkoa, joka sisälsi 70 sisältöluokkaa.⁹⁷¹

Kukin vastaus jaettiin yhden konfirmaation tarkoituksen sisältävään lausumaan, ja lausuma toimi myös luokitusyksikkönä, joka kirjattiin yhteen tai useampaan sisältöluokkaan sen mukaan, miten moneen luokkaan viittaavia ”alkioita” se sisälsi. Lausumia oli yhteensä 632.⁹⁷²

Eniten alkioita kertyi pääluokkaan *Tunnustus*, toiseksi eniten niitä oli pääluokassa *Esirukous* ja kolmanneksi kohosi pääluokka *Juhla*. Seppälän mukaan juhla oli uusi motiivi. Neljäntenä oli *Siunaus* ja viidenneksi eniten alkioita kertyi pääluokkaan *Vahvistaminen*. Se koostui seuraavista sisältöluokista yleisimmästä alkaen: ”Uskon tai uskonelämän vahvistaminen”, ”Vahvistaa ja rohkaista elämään kristittynä”, ”Jumala vahvistaa, konfirmoi” sekä ”Vahvistaminen yleensä”.⁹⁷³

⁹⁶⁸ Seppälä 1987, 50–51, 55.

⁹⁶⁹ Seppälä 1987, 51–52, 67.

⁹⁷⁰ Seppälä 1987, 51.

⁹⁷¹ Seppälä 1987, 60.

⁹⁷² Ibid.

⁹⁷³ Seppälä 1987, 60–64.

Seppälä arvioi, että vahvistaminen, joka on myös uusi konfirmaatiomotiivi, juontaa alkunsa vuoden 1963 käsikirjauudistuksesta. Siinä toimitus oli ensimmäisen kerran saanut nimeksi konfirmaatio. Seppälän mukaan toimituksen nimi oli vaikuttanut sisältöön, mitä hän pitää poikkeuksena yleisestä säännöstä. Hän katsoo, että se on ”kuvaavaa konfirmaation teologiselle epäselvyydelle”.⁹⁷⁴

Seppälän tutkimuksesta ilmenee, että vahvistamisen motiivi esiintyy myös muissa pääluokissa, kuten kuudenneksi sijoittuneessa *Seurakunnan jäsenyys ja yhteys*, jossa oli neljä alkioita sisältöluokassa ”Seurakuntayhteyden vahvistaminen yleensä”. Seitsemänneksi sijoittunut pääluokka *Muut maininnat kasteesta* ja samantyyppinen pääluokka *Kasteen liitto* olisivat yhdessä kohonneet Seppälän mukaan *Juhla*-pääluokan tasalle, jos ne olisivat muodostaneet yhteisen pääluokan. Näissä pääluokissa on sisältöluokkia, joiden motiivina on vahvistaminen. Tällaisia ovat seuraavat lausumat: ”Kastetun vahvistaminen siinä uskossa tai siihen uskoon, johon on kastettu”, ”Kasteen liiton vahvistaminen/uudistaminen” sekä ”Kasteen liiton vahvistaminen nuoren puolelta”.⁹⁷⁵ Jos nämä muut vahvistamisen motiivit olisi lisätty vahvistamisen pääluokkaan, vahvistamisella olisi tutkimustuloksissa epäilemättä ollut esitettyä merkitsevämpi asema.

Seppälän mukaan vahvistaminen ei esiinny missään klassisessa konfirmaatiotyypissä, vaan se on ilmaantunut konfirmaatioon uutena motiivina vasta vuoden 1963 konfirmaatiokaavan seurauksena.⁹⁷⁶ Hän argumentoi tässä osittain omaa tutkimustaan vastaan, sillä vahvistaminen on motiivina hänen tutkimuksessaan sakramentaalisessa, seurakunnallisessa, katekeettisessä ja pietismin konfirmaatiotyypissä.⁹⁷⁷

Vahvistamisen motiivi on ollut suomalaisissa konfirmaatiokaavoissa alusta lähtien eli siis jo kauan ennen kuin toimituksen otsikko muutettiin konfirmaatioksi (1963).⁹⁷⁸ Seppälä voi silti olla oikeassa siinä, että se on voinut saada sijaa suomalaisissa konfirmaatiokäsityksissä vasta vuoden 1963 konfirmaatiokaavan käyttöön ottamisen jälkeen, sillä yleisesti ottaen muutokset käytännössä voivat muokata käsityksiä.⁹⁷⁹

⁹⁷⁴ Seppälä 1987, 64.

⁹⁷⁵ Ibid.

⁹⁷⁶ Seppälä 1987, 64, 69.

⁹⁷⁷ Vrt. Seppälä 1987, 45–46. Pietismin konfirmaatiotyypin piirteitä on Seppälän (1987, 68) mukaan painotuksessa, jossa konfirmaatio on kasteen liiton uudistus. Vrt. Seppälä 1987, 64.

⁹⁷⁸ Esim. vuoden 1859 käsikirjaehdotuksessa pappi lausui seurakuntalaisille: ” – – niin on tarpeellinen ja kristillisyyden welvollisuus, että etsimme kaikkialtiaan Jumalan apua näitten lasten wahwistamiseksi oikiassa uskossa ja totisessa jumalisuudessa” (Käsikirjaehdotus). KKE 1859, 98.

⁹⁷⁹ Viitataan tässä vanhaan liturgiseen periaatteeseen, *lex orandi, lex credendi*. Heikki Kotila mainitsee tästä periaatteesta valaisevan esimerkin: ”Kun [varhaisen kirkon] teologit kiistelivät etsien opillista selvyyttä Kristuksen persoonaa ja luontoa koskevassa asiassa, kirkon liturgisessa elämässä käytettiin jo sellaista inkarnaation tulkintaa, joka hyväksyttiin myöhemmin kanonisesti kirkon kannaksi” (Kotila 2004, 32).

Päiviön tutkimus 2015

Hannele Päiviö esittelee (2015) laadullisen tutkimuksen suomalaisten rippikoulunopettajien rippikoulu- ja konfirmaatiokäsityksistä. Päiviön mukaan aineistona oli 13 rippikoulunopettajan haastattelut vuosina 2003–2004 pääkaupunkiseudulla, Uudellamaalla ja Ylä-Savossa. ”Informantteina” teologiien ohella olivat kanttori, nuorisotyönohjaaja ja opettajatiimi. Rippikoulu kuului informanttien työnkuvaan. Haastattelu toteutettiin puolistrukturoituna teemahaastatteluna. Aineiston analyysiin sovellettiin laadullista ”tutkimusotetta”. Haastatteluaineistosta koostettiin ”merkityslauseita” ja ne ryhmiteltiin ”käsittekarttojen” avulla.⁹⁸⁰ ”Merkitysyksiköistä” muodostettiin ”käsityksiä kuvaavia kategorioita”, joille etsittiin rippikoulua ja konfirmaatiota kuvaavat yläkäsitteet. Kategoriat laadittiin aineistolähtöisesti.⁹⁸¹ Rippikouluopetukseen liittyvistä merkityslauseista muodostui kolme kategoriaa: *Rippikoulu hengellisenä kasvuprosessina (HKP)*, *Rippikoulu elämänmuutoksen paikkana (EMP)* ja *Rippikoulu seurakuntaan kotiutumisen paikkana (SKP)*.⁹⁸²

HKP:ssa keskeistä oli rukous ja hiljentyminen. Hengellinen kasvu ja uskon vahvistuminen on Jumalan työtä ihmisessä. Rukoushetkissä ja hiljaisuudessa nuori oppii luottamaan Jumalaan ja tuntemaan häntä. Nuoren usko kestää, kasvaa ja vahvistuu rippikoulun kuluessa. *HKP*-kategoriaan liittyvien rippikoulun opettajien mielestä rippikoulussa tärkeää on hyvä, luottamuksellinen ja turvallinen ilmapiiri. Se syntyy nuorten ja ohjaajien välisestä yhteydestä. Hyvä ilmapiiri sekä nuorten ja ohjaajien välinen yhteys tukee oppimista ja vuorovaikutuksen syntymistä. Rippikoulu on rukouksen ja hiljentymisen paikka, jossa nuorta rohkaistaan luottamaan Jumalan huolenpitoon ja rakkauteen. Nuorella on jo usko kuin idullaan, mutta rippikoulussa se kasvaa. Rippikoulunopettaja on ”hengellinen ohjaaja ja rinnalla kulkija”.⁹⁸³

EMP-kategoriassa tavoitteena oli ”pysähtyminen ja oman sisimmän tutkiminen”. Opettajalla on pyrkimys herätellä nuorta tutkistelemaan sydäntään ja arvioimaan elämäänsä. Nuori on kuin eksyksissä. Rippikoulu rohkaisee uskomaan eli löytämään uuden suunnan elämään ja elämän tarkoituksen. Tavoitteena on elämäntavan muutos. Rippikoulu on pysähtymisen ja muutosprosessin aikaa, joka ohjaa nuorta pohtimaan, haluaako hän valita Jumalan suunnitteleman elämän. Nuori on tullut rippikouluun ikään kuin seurakunnan ulkopuolelta, ”maailmasta” ja valitsee, tahtooko hän kuulua mukaan vai ei. Opettajat ja isokset ovat esimerkkejä nuorille uskosta ja siitä mitä on olla kristitty ja kirkon jäsen. Tavoitteena on henkilökohtainen valinta, henkilökohtaisen uskon löytäminen, elämäntavan ja suunnanmuutos. Ohjaavat ja isokset toimivat kristityn ja uskon esimerkkeinä.⁹⁸⁴

⁹⁸⁰ Päiviö 2015, 42.

⁹⁸¹ Ibid.

⁹⁸² Päiviö 2015, 42–45. Lyhenteinä olevat kirjainyhdistelmät ovat tekijän lisäyksiä.

⁹⁸³ Päiviö 2015, 42–43.

⁹⁸⁴ Päiviö 2015, 43–44.

SKP-kategoriassa nuori tutustuu seurakunnan työntekijöihin ja osallistuu sen toimintaan. Tavoitteena on ”kotiuttaa” nuori rippikouluryhmää laajempaan yhteisöön, kuten jumalanpalvelukseen ja seurakuntaan. Olennaista on ”kristittynä oleminen ja eläminen”. Rippikoulussa opitaan ja eletään yhdessä ja rohkaistaan nuorta elämään kristittynä. Opettajat korostavat ”seurakunnan jäsenyyden vahvistamista.” Jäsenyyden lisäksi tarjotaan mahdollisuutta saada vastuuta ja tehtäviä. *SKP*-kategoriassa painotetaan myös nuoren mahdollisuuksia osallistua ”seurakunnan päätöksentekoon ja vaikuttaa asioihin”.⁹⁸⁵

Tavoitteena on, että nuori tutustuu ja löytää paikkansa, opettelee elämään yhdessä, osallistuu ja ottaa vastuuta seurakunnassa. Nuori on aikuistuva ja vastuuseen kasvava seurakunnan jäsen. Tavoitteissa näkyvät ”tämä elämä” sekä ”seurakunnan työ ja toiminta”.⁹⁸⁶

Konfirmaatiokäsityksiä kartoitettaessa haastatteluaineistosta koottiin konfirmaatiota, konfirmaatiolupausta ja kätten päälle panemista kuvaavat merkityslauseet. Tässäkin tapauksessa tuotettiin käsittekartta. Yläkäsitteiden prosessoinnissa merkityslauseita verrattiin klassisiin konfirmaatiotyyppeihin. Aineiston pohjalta muodostui lopulta neljä kategoriata niiden sisällön mukaisesti.⁹⁸⁷

Konfirmaatio on näissä kategoriassa ennen muuta *Kastemuistutus (KM)*, *Valinnan paikka (VP)*, *Täysjäsenyyden vahvistaminen (TV)* ja *Pyhä hetki (PH)*. Päiviön mukaan *KM:n* konfirmaation teologinen sisältö kytkeytyy kasteeseen: ”Konfirmaatio muistuttaa kasteesta.” Kaste on välittänyt uskon lahjan nuorelle. Se on Jumalan lahja, jota ei tarvitse täydentää. Kaste on liittännyt ihmisen Jumalan yhteyteen, ja se kantaa myös kuolemassa. Konfirmaatio ei tuo kasteeseen mitään lisää. Ihminen pelastuu armosta. *KM* korostaa siis kasteen merkitystä. Päiviön mukaan tässä kategoriassa konfirmaatio liittää nuoret kirkon uskoon. Konfirmaatio merkitsee siinä uskon vahvistamista. Jumala on konfirmaation subjekti. Hän vahvistaa nuoren uskoa ”hänen elämänmatkallaan”.⁹⁸⁸

VP-kategoriassa nuori on konfirmaation subjekti. Tässä konfirmaatiokäsityksessä korostuu nuoren tietoinen valinta ja päätös, joka ilmenee erityisesti konfirmaatiolupauksessa. Nuori vahvistaa siinä itse kasteensa merkityksen ”hyväksymällä kasteensa”. *TV*-kategoriassa konfirmaatio painottuu aikuistumisriittinä. Siinä nuoresta tulee ”täysi-ikäinen kristitty, joka ottaa vastuun itsestään ja siirtyy uuteen elämänvaiheeseen”. Konfirmaatio tulkitaan kirkon jäsenyydestä käsin kirkolliseksi toimitukseksi. Konfirmaation merkitys on siinä, että ”seurakunta hyväksyy aikuistuvan nuoren yhteyteensä ja mukaan toimintaan seurakunnan täysivaltaisena jäsenenä”. Konfirmaatio on ”aikuistuvan nuoren ensimmäinen juhla”. Uskontunnustus liittää ”ikivanhaan kristilliseen traditioon”. Konfirmaatiossa nuori liittyy ”aikaisempien kristittyjen joukkoon”.⁹⁸⁹

⁹⁸⁵ Päiviö 2015, 44.

⁹⁸⁶ Päiviö 2015, 45.

⁹⁸⁷ Ibid.

⁹⁸⁸ Päiviö 2015, 45–47. Lyhenteinä olevat kirjainyhdistelmät ovat tekijän lisäyksiä.

⁹⁸⁹ Päiviö 2015, 47–48.

Nuoren täysjäsenyyden vahvistajina *TV*-kategoriassa ovat epäilemättä seurakunta sekä konfirmoitava nuori. *PH*-kategoriassa konfirmaatio on ”pyhä hetki” ja ”salaisuus”, jossa Jumala on läsnä Pyhässä Hengessä ja siunaa nuorta käten päälle panemisen yhteydessä. Konfirmaatio on ”salaisuus, mysteeri, jota ei voi sanoin selittää tai tietää”. Jumala on salattu, pyhä koskettaa nuorten sydämiä. Pyhän Hengen kosketus ”tuntuu” erityisesti käten päälle panemisen hetkellä. Päiviö ei tosin liitä vahvistamisen motiivia *PH*-kategoriaan, mutta vahvistajina siinä ovat eittämättä yhtäältä Jumala, joka vahvistaa nuoria Pyhän Hengen lahjalla ja toisaalta kirkon virka, joka vahvistaa nuorten uskoa käten päälle panemisella.⁹⁹⁰

Rippikoulunopettajien rippikoulu- ja konfirmaatiokäsityksistä muodostui kolme opettajatyyppeä: *hengellinen matkakumppani*, *paimen* ja *opas*. Nämä tyyppit eivät Päiviön mukaan kuitenkaan ”sellaisenaan edusta todellisia henkilöitä”. *Hengellinen matkakumppani* -tyypissä korostuu hiljaisuuden, rukouksen ja Jumalan kuuntelemisen merkitys. Opetuksessa tavoitena on ”kasteessa saadun lahjan, uskon, vahvistuminen ja kasvaminen”. Rippikoulussa keskeistä on vuorovaikutus, yhteys ja myönteinen ilmapiiri. Teologiassa painottuu kasteen ja konfirmaation yhteenkuuluvuus. Kaste pelastaa ja konfirmaatio muistuttaa siitä. Konfirmaatiossa olennaisinta on siunaus ja esirukous nuoren puolesta. Hengellinen kasvu jatkuu konfirmaation jälkeen seurakunnan yhteydessä. Päiviön mukaan tämä opettajatyyppeä heijastelee klassisen katekeettisen konfirmaatiotyypin piirteitä.⁹⁹¹

Paimen-opettajatyypin tavoitteena on saada nuori tutkimaan sisintään ja sen välityksellä tapahtuva elämänmuutos. Nuori on tullut rippikouluun ikään kuin seurakunnan ulkopuolelta. Hän valitsee, tahtooko hän sitoutua kirkkoon. Esimerkkeinä nuorelle opettajat ja isot rohkaisevat häntä uskomaan ja elämään kristittyinä. Rippikoulunopettaja vertautuu paimeneen, joka ohjaa ”lompaitaan” oikeaan suuntaan. *Paimen*-opettajatyypin teologiassa korostuvat kasteen vahvistaminen, valinta, uskon tunnustaminen ja kasteopetuksen päättymisen. Kasteen merkitys jää vähäiseksi, sillä nuori sitoutuu kirkkoon tunnustamalla uskon[sa] julkisesti. Sitoutuminen voidaan tulkita jopa konfirmaatioon osallistumisen ehdoksi. Seurakunta käsitetään uskonsa tunnustavien yhteisöksi. Sen jäsenyyteen liitytään elämänmuutoksen ja julkisen tunnustautumisen avulla. Tämän opettajatyypin taustalla Päiviö näkee pietistisen konfirmaatiokäsityksen piirteitä.⁹⁹²

Opas-opettajatyyppeä pyrkii siihen, että nuori tutustuu seurakuntaan ja löytää siitä paikkansa. Nuori tulee tässäkin käsityksessä ikään kuin seurakunnan ulkopuolelta. Hän etsii omaa paikkaansa seurakunnassa. Rippikoulunopettaja ja isot opastavat nuorta tämän kotiutumisen. Tämän opettajatyypin ajattelussa konfirmaatio merkitsee juhlaa, perinnettä, aikuistumisriittä ja seurakunnan täysjäsenyyden saamista. Kasteen merkitys jää Päiviön mukaan vähäiseksi, sillä keskeistä ovat ”tähän elämään liittyvät merkitykset”. Seurakunta antaa tehtäviä ja vastuuta. Päiviö näkee tässä valistuksen konfirmaatiotyypin piirteitä.⁹⁹³

⁹⁹⁰ Päiviö 2015, 49.

⁹⁹¹ Päiviö 2015, 49–50.

⁹⁹² Ibid.

⁹⁹³ Ibid.

Sekä Seppälän että Päiviön tutkimuksista on pääteltävissä, että klassisia konfirmaatiotyyppejä käytetään siis yhä konfirmaatiotutkimuksessa eräänlaisena verrokkiryhmänä tulosten analysoinnissa. Seppälän mukaan ”niiden avulla ei voi kuvata työntekijäin valittavia konfirmaatiokäsityksiä”.

Tätä hän perustelee sillä, että konfirmaatiotyypit ovat teoreettisia malleja, jotka käytännössä ovat esiintyneet toisiinsa monin tavoin punoutuneina. Seppälä kuitenkin kuvaa tutkimuksessaan vallitsevia konfirmaatiokäsityksiä juuri klassisten konfirmaatiotyyppien avulla.⁹⁹⁴

Päiviö käyttää esittelemässään tutkimuksessa niin sanottuja klassisia konfirmaatiotyyppejä itse asiassa samaan tapaan kuin Seppälä. Koska Seppälä liittää niiden tutkimukselliseen käyttöön selkeitä varauksia ja käyttää niitä siitä huolimatta, niin on kysyttävä, antavatko ne totuudellisen kuvan tutkimuskohteistaan vai jättävätkö ne kenties jotakin olennaista tutkimustulosten ulkopuolelle. Onko konfirmaatiokäsityksiä ylipäättään mahdollista tutkia klassisista konfirmaatiotyypeistä riippumatta? Minkälaista lisäarvoa ne tuovat tutkijoille ja tutkimuksia lukevalle yleisölle? Seuraavassa luvussa esittelen tässä ja edeltävissä luvuissa esiinnoitettuja teemoja ja peilaan niitä SELK:n rippikoulu- ja konfirmaatiokäsitykseen.

5.8 Konfirmaation uusi paradigma: vahvistaminen yhdistää rippikoulun konfirmaatioksi ja konfirmaation rippikouluksi

Rippikoulun ja konfirmaation suhde

Seppälä pahoittelee (1987 ja 1988) sitä, että kun muualla maailmassa on ollut valtavirtauksena konfirmaation tulkitseminen prosessiksi, joka kattaa sekä opetuksen että liturgisen seremonian, Suomessa on jääty lähes kokonaan tämän kehityksen ulkopuolelle. Meillä rippikoulua ja konfirmaatiota on kehitetty ”toisistaan irrallaan”. Se on ollut hänen mukaansa ”valitettava virhe”. Yhtäältä se oli hänen mukaansa voinut johtua ”kielellisistä seikoista”. Suomessa ei näet puhuta muiden kirkkojen tapaan konfirmaatio-opetuksesta tai -valmennuksesta, vaan rippikoulusta. Se oli Seppälän mukaan johtanut käsittämään konfirmaation vain rippikoulun päättäväksi liturgiseksi aktiksi, jolloin rippikoulu ja konfirmaatio nähdään ”toisistaan irrallisina asioina”. Toisaalta rippikoulun ja konfirmaation erillisyyden taustalla oli hänen mukaansa voinut olla organisatorinen tai työnjakoon liittyvä tekijä. Rippikoulua olivat näet kehittäneet uskonnonpedagogit ja konfirmaatiota liturgikot.⁹⁹⁵ Seppälä esittää seuraavat teesit:⁹⁹⁶

⁹⁹⁴ Ks. ja vrt. Seppälä 1987, 31–32, 43–51, 55, 58–59. Repo (2002, 175) on käyttänyt klassisia konfirmaatiotyyppejä tutkiessaan virolaisten rippikoulunopettajien käsityksiä konfirmaatiosta. Hänen mukaansa ”niiden esiintymistä ja korostumista” on mahdollista ”tutkia erillisinä”. Hän toteaa kuitenkin, että yksikään tutkittavista henkilöistä ei edustanut ”puhtaasti vain yhtä suuntautumistapaa”. (Ibid.)

⁹⁹⁵ Seppälä 1987, 166; Seppälä 1988, 215.

⁹⁹⁶ Seppälä 1987, 167.

1. Emme voi enää edetä niin, että rippikoulua ja konfirmaatiota liturgisena aktina kehitetään toisistaan irrallaan. Rippikoulu ja konfirmaatio on nähtävä yhtenä kokonaisuutena, jota on myös sellaisena kehitettävä.⁹⁹⁷
2. Tarvitsemme konfirmaation teologian uudelleen ajattelua. Se ei voi olla minkään yhden asiantuntijaryhmän työn tulos. Niinkuin rippikoulu ja siihen liittyvä liturginen akti täytyy nähdä yhtenä kokonaisuutena, tarvitaan konfirmaation teologian uudelleen ajattelussa eri asiantuntijaryhmien, uskonnonpedagogien, liturgikkojen, systemaattikkojen ja käytännön työntekijöiden pitkäjänteistä yhteistyötä.⁹⁹⁸
3. Tarvitsemme myös tietoa siitä, miten siihen osallistuvat ihmiset, konfirmoitavat, heidän vanhempansa, omaisensa ja ystävänsä kokevat konfirmaation. Meillä saattaa olla siitä kuvitelmia, mutta tarvitsemme tutkittua tietoa. Voidaan olettaa, että se ei ole heille vain rippikoulun juhlallinen päätös, vaan jotain muuta ja enemmän, koskapa se jatkuvasti kerää näitä ihmisiä konfirmaatioon. Tämä ”jotain muuta ja enemmän” pitäisi saada artikuloitua tutkimuksessa esille. Ei niin, että se määräisi, mitä konfirmaatio on. Mutta se on asia, johon voidaan myönteisesti liittyä –. (Seppälä.)⁹⁹⁹

Seppälän mukaan ajatus konfirmaatiosta prosessina on teologisesti perustelluin ja vaikuttavin. Hän perustelee kantaansa sillä, että prosessina tulkittuun konfirmaatioon on mahdollista yhdistää vaikutteita myös toisista ”konfirmaation uudistamisen etenemissuunnista”. Esimerkiksi juhla-ajatuksen ja seurakuntayhteyden yhdistäminen tähän ”etenemistiehen” on hänen mukaansa sekä mahdollista että ”suotavaa”.¹⁰⁰⁰

Seppälä ei ole ainoa, joka on huomannut rippikoulun ja konfirmaation irrallisuuden. Myös Päiviö edellyttää, että rippikoulun ja konfirmaation teologiaa ”tulisi selkiyttää ja yhtenäistää”.¹⁰⁰¹ Koska rippikoulu-uudistuksen 2017 suunnittelijoiden ja toimittajien voidaan olettaa olevan tietoisia sekä Seppälän että Päiviön näkemyksistä, *RKS 2017* osoittaa, että kyseisten tutkijoiden toiveista ei ole kyetty tekemään tarvittavia johtopäätöksiä. Tämä ilmenee siinä, että *RKS 2017:ssä* on teologisessa merkityksessä itse asiassa kaksi erillistä konfirmaatiota: rippikoulu ja konfirmaatio.¹⁰⁰² Yksinkertaistettuna tämä merkitsee sitä, että SELK seuraa Lutherin ja Bucerin konfirmaatiokäsityksiä kykenemättä päättämään, miten nämä kaksi konfirmaatiokäsitystä voidaan yhdistää toisiinsa.

Olen aiemmin todennut, että liturgisen konfirmaatiotoimituksen historialliset juuret eivät ole Lutherin admissiokäytännössä, vaan Bucerin konfirmaatiossa, kun taas rippikoulun ja ensirippitutkinnon historialliset juuret ovat Lutherin edustamassa admissiokäytännössä. Nämä kaksi traditiota edustavat toisistaan poikkeavia ja jännitteisiä konfirmaatiokäsityksiä.¹⁰⁰³

⁹⁹⁷ Seppälä 1987, 167.

⁹⁹⁸ Ibid.

⁹⁹⁹ Ibid. Vrt. Rissanen 1994, 49.

¹⁰⁰⁰ Seppälä 1987, 167.

¹⁰⁰¹ Päiviö 2015, 51.

¹⁰⁰² RKS 2017, 15–16, 19; RKS 2017a, 12–13.

¹⁰⁰³ Ks. tämän tutkimuksen luku 3.1.

Tämä jännitteisyys ilmenee esimerkiksi siinä, että luterilaiset kirkot kautta maailman ovat painottaneet konfirmaatiokäsityksissään eri tavoin konfirmaatioprosessia ja liturgista konfirmaatiotoimitusta. Siten LML:n ensimmäisen konfirmaatiotutkimusprojektin (1957–1963) kehittäneen holistisen konfirmaatiokäsityksen, joka kattaa prosessin lisäksi konfirmaatoriitin, voidaan katsoa olevan näiden kahden konfirmaatiokäsityksen välinen kompromissi.¹⁰⁰⁴

LML:n kyseisen projektin laaja konfirmaatiokäsite on kuitenkin varsin käyttökelpoinen, koska siinä yhdistetään Lutherin ja Bucerin konfirmaatiokäsitysten katekeettiset piirteet. Tätä mallia voidaan perustella esimerkiksi Seppälän näkemyksellä konfirmaatiosta prosessina sekä Ruotsin ja Norjan omaksumilla konfirmaatiokäytännöillä, joissa konfirmaatio tulkitaan prosessiksi. Ne mukailevat selvästi LML:n mainittua holistista konfirmaatiokäsitystä.¹⁰⁰⁵

Konfirmaatiota prosessina voidaan perustella myös tällä tutkimuksella, jonka perusteella voidaan havaita, että rippikoululla ja konfirmaatiolla on yhdenmukaiset pedagogiset tavoitteet. Ne ovat pedagogisessa merkityksessä yksi kokonaisuus ja sisällöiltään teologisessa merkityksessä yhdensuuntaiset: rippikoulu ja konfirmaatio ovat uskon vahvistamista eli konfirmaatiota. Perustelen tätä seuraavassa.

Luther oli käsittänyt opetuksen konfirmaatioksi ja Bucerin konfirmaatiossa yhtenä keskeisenä elementtinä oli opetus. Molemmissa traditioissa opetus kulminoitui kristinopinkyselyksi, joka oli silloinen opetusmetodi. Tämä pedagoginen elementti, joka siis vanhastaan on koostunut kristinopin opetuksesta sekä kristinopintaitojen arvioinnista ja jonka alkuaan on katsottu kuuluvan konfirmaatioon, on nykyisin osa rippikoulua.¹⁰⁰⁶ Oppimisen arvioiminen toteutuu rippikoulun kuluessa nykyisin opetetun kertauksena ja ulkoa opitun tarkastuksena. Toteutuksen tapa ja muodot voivat vaihdella päivittäisestä kertauksesta kertaalleen toteutettavaan loppukokeeseen tai rippikoulun aikana toteutettavaan opitun soveltamiseen.¹⁰⁰⁷

¹⁰⁰⁴ Ks. tämän tutkimuksen luku 5.4.

¹⁰⁰⁵ ”Konfirmationen är en aktualisering av dopet. I ordet konfirmation, som betyder bekräftelse, ligger att dopet har ägt rum och att konfirmationen bekräftar och levandegör vad dopet redan har givit. Ordet konfirmation syftar på både undervisningen och den avslutande gudstjänsten.” (*Riktlinjer 2008*, 26.) ”Tyngdepunktet har imidlertid forskjøvet seg fra konfirmasjonsdag og forbønns handling til konfirmasjonstid som en læretid hvor en rekke muligheter for involverende arbeidsmåter som samtalegrupper, leiropphold, tjenesteoppgaver og interessegrupper vektlegges, i tillegg til mer tradisjonell undervisning. Hovedelement i konfirmasjonsteologien i dag ger Guds bekræftelse av den enkelte konfirmant i troen og i livet. Ved å delta i konfirmasjonstiden kan den unge erfare, reflektere rundt og bli styrket i troen og sin tilhørighet til kirken. I den avsluttende konfirmasjonsgudstjensten blir det bedt for konfirmanten, og kirken bekrefter at den unge er døpt til liv i Kristus.” (PFT 2010, 23–24.) Ks. myös Seppälä 1987, 167.

¹⁰⁰⁶ KTO 2005, 52; Kansanaho 1956, 37–38, 43–44, 52, 265–266; Lempiäinen 2004, 106, 109, 113–114, 127, 130, 138–139; Pruuki 2010, 50. ”Luterilaisuudessa korostuu konfirmaation pedagoginen luonne. Sitä edeltää rippikoulu – –. Kristinopin kuulustelu voidaan sisällyttää konfirmaatiotahtumaan.” (Ruokanen 1991, 137.)

¹⁰⁰⁷ RKS 2001, 15–17; Kokkonen 2009a, 56–57.

Uskontunnustus opetellaan ulkoa rippikoulussa ja sitä käytetään liturgisissa konteksteissä intensiivijaksojen aikana tai seurakunnan toimintaan osallistumisen tilanteissa. Rukousta epäilemättä käytetään rippikoulun aikana liturgisissa yhteyksissä, kuten jumalanpalveluksissa ja hartaushetkissä. Rippikoulu on osaltaan kasteen muistamista. Ehtoollisesta ei jatkossa enää ainoastaan opeteta rippikoulussa, vaan tarkoituksena on, että nuoret osallistuvat opettajiensa johdolla useita kertoja ehtoolliselle rippikoulun aikana.¹⁰⁰⁸

Edellä todetusta on helppo huomata, että rippikoulussa on samoja rakenteellisia ja sisällöllisiä elementtejä, jotka ovat aina kuuluneet luterilaisen konfirmaatiotiin rakenteeseen. Rippikoulu on siis sisällöltään konfirmaatiota sanan varsinaisessa merkityksessä. Tämä näkyy myös *RKS 2017:n* toiminta-ajatuksesta, jonka mukaan ”rippikoulu vahvistaa nuorten uskoa kolmiyhteiseen Jumalaan ja varustaa heitä elämään kristittyinä”. Tarkennettuna tämä todetaan myös näin: ”Rippikoulu vahvistaa nuoria ja nuorten suhdetta Jumalaan”. Nuorten ”vahvistajana ja varustajana” on rippikoulussa ”viime kädessä” Jumala.¹⁰⁰⁹

Rippikoulu ei siis voi olla vain valmistautumista konfirmaatioon, vaan se on jo itsessään konfirmaatiota eli vahvistamista. Rippikoulun ja konfirmaation suhteen määrittelemisessä on olennaista se, että rippikoulu sanoitetaan konfirmaatioksi ja konfirmaatio rippikouluksi. Jälkimmäisellä tarkoitetaan sitä, että konfirmaatiotoimitus olisi tulkittava osaksi rippikouluprosessia eikä siitä erilliseksi elementiksi. *RKS 2017* itse asiassa linjaa konfirmaation rippikouluun kuulumattomaksi tapahtumaksi. Vaikka se toteaa niiden kuuluvan yhteen, tosiasiallisesti ne ovat kuitenkin pikemminkin erillisiä suureita kuin ehjä kokonaisuus.¹⁰¹⁰

Vahvistaminen yhdistää rippikoulun ja konfirmaation

Konfirmaatio prosessina edellyttää tietenkin, että rippikoulu nimetään konfirmaatioksi ja konfirmaatioajaksi tai -prosessiksi. Silloin konfirmaatiomessu voidaan tulkita rippikoulun päätösjuhlaksi, mutta ei siten, että rippikoulu valmistaa konfirmaatiotoimitukseen ikään kuin konfirmaatio olisi rippikoulun päämäärä. Konfirmaatiotoimitus voisi sisältyä rippikouluun siten, että koko rippikouluprosessi konfirmaatiomessuineen tulkitaan valmistautumiseksi seurakuntayhteyden jatkumiseen prosessin jälkeen.

¹⁰⁰⁸ RKS 2017, 12–15; RKS 2017a, 5, 9–11, 25–28, 39–40. Rippikoululaisten osallistuminen ehtoolliselle yhdessä rippikouluopettajan kanssa rippikoulun aikana on ollut mahdollista vuoden 2003 alusta lukien. Ks. Pkpk 2/2001, 91–101; Kkpk 2/2001, 50§, 37. Vrt. SELK 2000–2003, 167.

¹⁰⁰⁹ RKS 2017, 15, 19.

¹⁰¹⁰ Vrt. RKS 2017, 16; ”Konfirmaatio ei ole rippikoulusta irrallinen tilanne, vaan sen luonnollinen jatkumo.” Ibid. Tästä voitaisiin päätellä, että rippikoulu ja konfirmaatio käsitetään kokonaisuudeksi. Tosiasiallisesti tässä todetaan, että rippikoulu ja konfirmaatio ovat perättäisiä, mutta silti itsenäisiä suureita. Sitä osoittaa selvästi seuraava virke: ”Koko rippikoulu voidaankin nähdä ikään kuin pitkänä valmistautumisjaksona konfirmaatioon.” Ibid. SELK:n kanta näkyy seuraavasta sitaatista: ”Ennen konfirmaatiota nuorelle opetetaan, mitä on se usko, josta hän on kasteessa tullut osalliseksi.” KTO 2005, 52 tai: ”Konfirmaatioon valmistautuminen alkaa jo rippikoulussa, jolloin nuoret tutustuvat ja osallistuvat jumalanpalveluselämään.” KTO 2005, 53. Kokkonen (2009b, 375) tulkitsee ”rippikoulun konfirmaatiota edeltävänä puolen vuoden [mittaisena] toimituskeskusteluna.” Ks. myös Kokkonen & Pesonen 2005, 72. Ks. Sihvo 1992, 172. Vrt. Kettunen 2013, 181.

Konfirmaatioprosessia (rippikoulu ja konfirmaatio) olisi siten mahdollista pitää valmistautumisena ja ”toimituskeskusteluna” rippikoulun jälkeiseen seurakuntayhteyteen. Olisiko konfirmaatiomessusta siis syytä poistaa konfirmaatio-osa kokonaan tai osittain?

Perustelen tätä sillä, että ainakin vuoden 2003 *Konfirmaation* elementit *Uskontunnustus* ja *Yhteinen esirukous* kuuluvat muutoinkin messun rakenteeseen. Uskontunnustus, *Credo*, olisi lisäksi mahdollista tulkita uudella tavalla, jossa se ei enää viittaisi niinkään tunnustautumiseen, vaan adoraatioon.¹⁰¹¹ Siksi olisi perusteltua, että rippikoululaiset eivät lausu uskontunnustusta omana ryhmänään alttarin luona, vaan omalla paikallaan seurakuntalaisten keskuudessa. Silloin se ilmentäisi havainnollisesti *Credon* vapauttamista yhdistyskirkollisesta tulkinnasta, konfirmoitavien suorituksesta tai ”näytön paikasta”, kansankirkolliseen tulkintaan, jonka sisältönä on Jumalan ylistäminen ja kiittäminen.¹⁰¹²

Konfirmoitavien nuorten tunnustautuminen kristilliseen uskoon toteutuu konfirmaatiomessussa, ennen muuta heidän osallistuessaan synnintunnustukseen ja ehtoolliselle. Teologisessa merkityksessä heidän uskoaan ei vahvista konfirmaatiosuunaus eivätkä muut rukoukset vaan konfirmaatioprosessin opetussisältö eli rippikouluopetus. Lisäksi heitä vahvistaa rippikoulun kuluessa jumalanpalveluksissa ja hartaushetkissä kuultava sana sekä osallistuminen ehtoolliseen rippikouluryhmänä. Konfirmaatiomessussa heidän uskoaan vahvistavat synninpäästö, kasteen muistaminen, saarna ja ehtoollinen eli messun sana ja sakramentit.

Katson, että konfirmoitavista nuorista ei tule täysivaltaisia seurakuntalaisia vasta konfirmaatiotoimituksessa, vaan kasteen sekä kasteopetuksen eli rippikoulun käymisen perusteella. Siksi kirkollisten oikeuksien myöntäminen olisi irrotettava konfirmaatiotoimituksesta ja kiinnitettävä rippikoulun suorittamiseen, johon sisältyy myös konfirmaatiomessu. Konfirmaatiomessua ei pitäisi tulkita rippikoulusta erilliseksi kasuaalitoimitukseksi, vaan messuksi, joka kuuluu olennaisena osana rippikouluun ja sen oppimäärään. Konfirmaatiomessusta olisi muokattava rippikoulun päätösmessu, joka konfirmaatioriitin asemesta tulkitaan messuna konfirmaatioksi.

¹⁰¹¹ Rietschel/Graff 1951, 344, 352, 440; Kotila 2004, 208; Jolkkonen 2004a, 150, 232; Böttrich 2008, 17 nootti 28, 63. Jumalanpalveluksen *Credo* on tulkittu myöhemminkin evankelisissa yhteyksissä adoraatioksi. Ks. Paunu 1943, 69; Rietschel/Graff 1951, 368–369.

¹⁰¹² ”Luterilainen kirkko ei, yhtä vähän kuin roomalainenkaan, käsitä uskontunnustusta miksikään oikeaoppisuuden ilmaukseksi vastoin harhaoppisia, vaan tahtoo sen lausumisella yksinomaan tuoda julki ylistyksensä Jumalalle.” (Paunu 1943, 69). Käsikirjakomitea toteaa välimietinnössään (1992, 108), että ”Uskontunnustuksen perinteinen merkitys on ollut hymni ja ylistys kolmiyhteiselle Jumalalle.” Yrjö Sariolan (1998, 94) mukaan ”Uskontunnustus on kolmiyhteisen Jumalan ja hänen tekojensa ylistystä –”. Sariola (1998, 95) toteaa niin ikään, että koska uskontunnustus on luonteeltaan kolmiyhteisen Jumalan ylistämistä, sen käyttöön sopisi lausumista paremmin laulaminen. *Käsikirjakomitean mietinnön perusteluissa*, (KkmP 1997, 98), todetaan jumalanpalveluksen uskontunnustuksesta: ”Kun uskontunnustusta korostetaan kolmiyhteisen Jumalan ja hänen tekojensa ylistyksenä, sen paikka saarnan jälkeen sanaosan lopulla on perusteltu. Tällöin uskontunnustus on seurakunnan ylistävä vastaus sekä evankeliumiin että saarnaan.”

Konfirmaation tunnustukseen on vanhastaan kytketty konfirmaatiolupaukset, jotka LML:n ensimmäisen tutkimusprojektin tutkijat torjuivat, mikäli ne tulkitaan elinikäisiksi lupauksiksi. He tiedostivat myös konfirmaatioissa tehtävien kysymysten riskit.¹⁰¹³ Päiviön mukaan juuri tahtoon vetoavan kysymyksen vastaus on lupaus, johon kiteytyy osaltaan konfirmaation teologinen ongelma.¹⁰¹⁴

Konfirmaatiokaavoissa (2003) nuorilta voidaan kysyä: ”Tahdotteko Jumalan armon avulla osoittaa tämän uskon elämässänne?” Nuoret vastaavat kysymykseen yhteen ääneen: ”Tahdon”. Sitten pappi toteaa: ”Jumala vahvistakoon teitä lupauksessanne ja kiinnittäköön teidät Kristukseen”. Vaihtoehtona papin kysymykselle on kehoitus, johon ei liity nuorten antamaa lupautta. Konfirmaation toimittaja vain toteaa: ”Jumala antakoon teille armon, että voisitte osoittaa tämän uskon elämässänne. Hän kiinnittäköön teidät Kristukseen.”¹⁰¹⁵

Konfirmaation keskeinen motiivi ”vahvistaminen” tulkitaan kysymysvaihtoehdossa epäilemättä nuorten antaman lupauksen vahvistamiseksi. Konfirmaation siis katsotaan vahvistavan nuorta uskossa ja uskon osoittamisessa. Molemmissa vaihtoehdoissa konfirmaation odotetaan myös kiinnittävän nuoren Kristukseen. Jumala tulkitaan niissä nuorten vahvistajaksi.

Ajatus siitä, että konfirmaatio olisi nuorten lupauksen vahvistamista, ei itse asiassa sovi kansankirkolliseen konfirmaatiotulkintaan. Luterilaisen käsityksen mukaan Jumala ei näet vahvista nuorten lupauksia, vaan heidän uskoaan kasteen armoon ja sanan lupauksiin. Se taas ei toteudu konfirmaatoriiin kehyksissä, vaan opetuksessa ja messun kokonaisuudessa, mutta erityisesti saarnassa ja ehtoollisessa. Lisäksi Kristukseen kiinnittämisen ajatus sotii luterilaista kastekäsitystä vastaan, koska nuoret on jo kasteessa kiinnitetty häneen. Konfirmaatio-osasta voidaan siis päätellä, että se on ladattu yhdistyskirkollisilla motiiveilla, jotka eivät ole relevantteja kansankirkollisessa tulkintakehyksessä.

Kätten päälle panemisen ele, *impositio*, on ollut suomalaisessa konfirmaatioissa virallisesti vasta vuodesta 1963 lähtien. Luterilaisen käsityksen mukaan se ei ole välttämätön komponentti konfirmaatioissa. Esimerkiksi Melanchtonilta se puuttui vuoden 1543 konfirmaatiosta. Myös Chemnitz (1566, 1569) piti sitä konfirmaatioissaan vapaaehtoisena eleenä.¹⁰¹⁶ Konfirmaatiosiunaus liittyy luterilaisessa konfirmaatiotulkinnassa rukoukseen ja on merkitykseltään rukousta. Jos siis konfirmaatioissa käytetään *impositiota*, sen sisältö voi tuskin olla mitään muuta kuin rukousta nuorten puolesta.

Vuoden 2003 konfirmaatioissa konfirmaatiosiunauksen saatesanoina eli *votumina* oleva niin sanottu *Apostolinen siunaus* (2. Kor. 13:13) ei itse asiassa ole rukous, vaan liturginen tervehdys.¹⁰¹⁷ Konfirmaatioissa se muistuttaa kastetoimituksen siunauksesta, jonka *votum* on identtinen konfirmaatiosiunauksen saatesanojen kanssa.¹⁰¹⁸

¹⁰¹³ Frör 1959b, 89–90; Frör 1962b, 131–132, 141–142; Heubach 1963, 67; Heinilä 2013, 63.

¹⁰¹⁴ Päiviö 2015, 40.

¹⁰¹⁵ KTK 2003, 94–95, 114.

¹⁰¹⁶ CR XXI, 853; ECT, 212; Sehling VI/1, 166; Hareide 1971, 247–250.

¹⁰¹⁷ Rietschel/Graff 1951, 455; *Roomalainen messukirja* 1998, 25, 38, 405; Meyer-Blanck 2011, 516; O’Collins & Wilkins 2017, 52.

¹⁰¹⁸ KTK 2003, 29–30, 95, 114–115.

Koska kaste ja konfirmaatio eroavat luterilaisen käsityksen mukaan toisistaan siinä, että edellinen on Kristuksen asettama, jälkimmäinen kuuluu kirkolliseen traditioon, niin impositioiden sisältö ei voi olla niissä sama. Kasteessa impositiolla voi olla sakramentaalinen sisältö, jolloin impositio voidaan tulkita muistumaksi varhaiskirkon kastetoimitukseen liittyneestä konsignaatiosta, mutta konfirmaatiossa impositio voi olla merkitykseltään ja vaikutukseltaan vain esirukousta.¹⁰¹⁹

Konfirmaatiosiunauksen nykyiset siunaussanat voidaan tulkita sakramentaalisesti eli armoa välittäväksi lupaukseksi, mikä tulkinta on kuitenkin ristiriidassa kansankirkollisen konfirmaatiokäsityksen kanssa.¹⁰²⁰ Jos konfirmaatiosiunauksesta muokataan rukous, on kysyttävä, tarvitaanko impositiota ja rukousta, kun konfirmaatiomessun (2003) *Yhteisessä esirukouksessa* rippikoulunsa päättäviä nuoria muistetaan joka tapauksessa. Vaikka esimerkiksi Jolkkonen katsoo, että konfirmaatiotoimituksessa voi olla epikleettinen motiivi, konfirmaatiokaavojen (2003) rukousvaihtoehdoista epikleettisiä rukouksia on vain yksi. Siinä ei kuitenkaan rukoilla konfirmoitavien puolesta, vaan se on luonteeltaan yleinen, koko seurakuntaa koskeva pyyntö. Konfirmaation valmiiksi muokatussa esirukouksessa, jossa muistetaan nuoria, ei liioin ole epikleettistä motiivia.¹⁰²¹

Epikleettiset rukoukset muistuttavat ajasta, jolloin konfirmaatio tulkittiin sakramentiksi tai sakramentin veroiseksi toimitukseksi. Epikleettisesti väritetyillä rukouksilla on luonteva paikkansa sakramenttien joukossa, mutta ne tuskin ovat välttämättömiä konfirmaatiomessussa. Konfirmaatiomessusta olisi joka tapauksessa välttämätöntä karsia pois ajatus siitä, että uskon vahvistaminen toteutuu kerran elämässä toimitettavassa yhdessä ainoassa liturgisessa toimituksessa.¹⁰²²

¹⁰¹⁹ ”Kätten päälle paneminen Pyhän Hengen välittäjänä taas on alkuaan liittynyt kasteen jälkeiseen konfirmaatioon. Jos kätten päälle paneminen tulkitaan siunaukseksi, sen luonnollisin paikka on kasteen jälkeen.” (Lempiäinen 2004, 75.) Lempiäinen viittaa kyseisessä sitaatissaan epäilemättä siihen, että imposition luontevin paikka on konfirmaatiotoimituksen sijasta kastetoimituksessa. Jolkkosen mukaan USA:n luterilaisten kirkkojen käsikirjassa (1979) kastekaavaan sisältyy kasteen jälkeinen impositio ja epikleesirukous, jossa pappi panee kätensä kastetun ylle ja rukoilee Pyhän Hengen lahjaa. Sen jälkeen pappi tekee (öljyllä tai ilman) ristinmerkin kastettavan otsaan ja lausuu ristinmerkin sanat. Vanhemmat ja kummit (tai kastettava itse) vastaavat: Aamen. (Jolkkonen 2001, 236–238.) Jolkkonen (2001, 228) kysyy myös: ”Vastaako kasteen yhteydessä usein toimitettava kättenpäällepaneminen oikeastaan jo konfirmaatiota?”

¹⁰²⁰ Vrt. Matti Repo (2010, 106) toteaa: ”Although confirmation is not considered a sacrament, it nevertheless has a strong sacramental character because of the imposition of hands and prayer, which all indicate that God *confirms*, “strengthens” the believer.”

¹⁰²¹ KTK 2003, 91–92, 96–97, 116–117, 111–112; Jolkkonen 2004b, 26–27. Toimituksen rukousten luonnehdinnasta ks. Lempiäinen 2004, 138. Konfirmaation pneumatologisesta motiivista ks. Heubach 1963, 61–62.

¹⁰²² Vrt. Repo M 2010, 105. M. Revon (2010, 105) mukaan Porvoon julistukseen sitoutuneet kirkot ovat todenneet yhteisessä julkilausumassa: ”In all our churches this (confirmation) includes invocation of the Triune God, renewal of the baptismal profession of faith and a prayer that through the renewal of the grace of baptism the candidate may be strengthened now and for ever” (The Nordic and Baltic Lutheran churches, together with the British, Irish and Iberian Anglican churches).

Luterilaisen käsityksen mukaan kastetun uskoa vahvistaa toistuva ja elämän mittainen osallisuus armonvälineisiin. Konfirmaatiokäsité kattaa siten kasteopetuksen kaikkina ikäkausina ja ulottuu laajimmillaan ”kehdosta hautaan”.¹⁰²³ Konfirmaatioprosessi, joka käsittää rippikoulun konfirmaatiomessuineen, on siten perusteltu määritelmä konfirmaatiolle. Konfirmaatio periaatteessa jatkuu armonvälineiden osallisuudessa rippikouluprosessin jälkeenkin juuri sen vuoksi, että usko voisi vahvistua niiden avulla toistuvasti koko elämän ajan.¹⁰²⁴

Kasteopetuksen, konfirmaation ja ehtoollisadmission yhtälö

Konfirmaatiokäsitteen laajeneminen kasteopetusprosessiksi itse asiassa haastaa LML:n ensimmäisen konfirmaatiotutkimusprojektin käsityksen, jonka mukaan vasta konfirmaatiotoimitus on lasten kasteopetuksen ja nuorten kasteopetuksen taitekohta.¹⁰²⁵ Jos konfirmaatio todella on tuo taitekohta, silloin se ei voi sijoittua vasta konfirmaatiotoimitukseen, vaan se käynnistyy jo konfirmaatioprosessin eli rippikoulun alkaessa.¹⁰²⁶

Johtopäätöksenä siis on, että rippikoulun alkaessa lasten kasteopetusvaihe päättyy ja käynnistyy nuorten kasteopetusvaihe, joka ei pääty konfirmaatiomessuun, vaan jatkuu sen jälkeenkin. Sen vuoksi luontevinta on nimetä konfirmaatiomessu rippikoulun päätösmessuksi. Konfirmaatiotoimitus ei kuitenkaan voi olla nuorten kasteopetusvaiheen päätös, sillä konfirmaatioprosessi jatkuu myös rippikoulun päätösmessun jälkeen; edellyttäen tietenkin, että nuorten yhteys seurakuntaan ja sen toimintaan säilyy. Tämä johtaa tarkastelemaan kasteeseen ja ehtoolliskäynteihin liittyvää opetusta uudesta näkökulmasta. Se merkitsee ensinnäkin sitä, että kastamattoman rippikoululaisen kastaminen rippikoulun alussa on arveluttavaa, koska kasteopetuksen tulee edeltää kastetta erityisesti silloin, kun lasten kasteopetusvaiheesta on siirrytty nuorten kasteopetusvaiheeseen.¹⁰²⁷

Lisäksi nuorten ehtoolliselle pääsy edellyttää opetusta, joka on laajempaa kuin lapsille annettava ehtoollisopetus. *RKS 2001:n* yhteydessä julkaistussa rippikouluoppaassa todetaan LML:n ensimmäisen konfirmaatiotutkimusprojektin tuloksena seuraavaa ”Jos konfirmaatio valmistaa ehtoolliselle, silloin opetuksen tulee auttaa ymmärtämään sakramenttia, eikä muuta opetusta tarvita.”¹⁰²⁸ Edelleen siinä todetaan, että ehtoolliselle päästämisen eli admission edellytyksenä on, että osataan tehdä ero sakramentin ja tavallisen aterian välillä. Se puolestaan edellyttää sakramenttiopetusta. Admissio ei kuitenkaan rippikouluoppaan mukaan ole ”periaatteessa” sidottu konfirmaatioon, koska ”kaste avaa tien ehtoollispöytään”.¹⁰²⁹

¹⁰²³ RKS 2001, 5; Repo 2001, 61.

¹⁰²⁴ Konfirmaatiosta prosessina esim. Seppälä 1988, 215; Seppälä 1998, 68–69.

¹⁰²⁵ Heubach 1963, 49–50; Frör 1959a, 78–81; Frör 1959c, 197–198, Frör 1962b, 128–129; Heinilä 2013, 63.

¹⁰²⁶ Opponoin tässä LML:n ensimmäisen konfirmaatiotutkimusprojektin johtopäätöstä. Vrt. Heubach 1963, 49–50; Frör 1962b, 128–129.

¹⁰²⁷ KJ 2018, 1:2; SELKt. Vrt. RKS 2017, 12–13, 2017a, 9–10. RKS 2001 on sillä kannalla, että rippikoulu valmistaa kasteelle nuorta, jota ei vielä [ennen rippikoulua] ole kastettu. Ks. RKS 2001, 8. RKS 2017:n kastekäsitys on muuttunut periaatteellisella tasolla. Sen mukaan rippikoulu ei enää valmista kastamatonta nuorta kasteelle, vaan kaste valmistaa häntä rippikoulua varten. Vrt. RKS 2017, 13.

¹⁰²⁸ Repo 2001, 60–61.

¹⁰²⁹ Repo 2001, 60–61; Repo 2002, 48–50.

Tämän tutkimuksen luvussa 5.6 totean, että LML:n käsitys kasteesta admission ainoana ehtona perustuu virheelliseen päättelyyn, jonka mukaan reformaation seurauksena ehtoollinen vapautui edellytys-oikeus -ajattelumallista ja että vasta myöhemmin, 1700- ja 1800-luvuilla, ilmestyivät varsinaiset ehtoolliselle päästämisen kriteerit.¹⁰³⁰

Olen havainnut samantapaisen päättelyn myös Eberhard Kenntnerillä, joka on tutkinut keskustelua lasten ehtoolliselle pääsystä Saksassa. Tässä ei ole mahdollista esitellä tuota keskustelua lähemmin. Esittelen vain Kenntnerin teologisen argumentoinnin admission liittyen.

Kenntner lähtee teologis-raamatullisessa perustelussaan kasteesta. Se on Jumalan teko ja lupaus vanhurskaudesta, jonka Kristus ristillä on saanut aikaan ja joka myös luvataan kastetavalle henkilökohtaisesti. Armo, josta ihminen pääsee kasteessa osalliseksi, on kokonaan lahjaa (reines Geschenk). Lapsikaste on teologisesti oikeutettu ja täysin pätevä.¹⁰³¹

Kenntnerin mukaan kaste myös lahjoittaa hengelliset oikeudet yhtä lailla lapsille [kuin aikuisille]. Tällainen oikeus on kuulla Kristuksen kutsu ehtoolliselle. Kenntnerin mukaan juuri siksi puhe pääsystä ehtoolliselle, joka on riippumatonta kasteesta, on ongelmallista. Se perustuu hänen mukaansa ei-kristilliseen käsitykseen kasteesta, joka ei ole täydellinen. Siinä kasteessa on eri asteita, jotka saavutetaan vain täydentämällä hengellisiä oikeuksia.¹⁰³² Perinteinen protestanttinen teologia tekee Kenntnerin mukaan eron kastettujen seurakunnan ja ehtoollisseurakunnan välillä. Hän painottaa kuitenkin, että kastettujen seurakunta on identtinen ehtoollisseurakunnan kanssa. Joka siis tahtoo estää lapsilta ehtoollisen, se ei vastusta ainoastaan lasten ehtoollista, vaan myös lapsikastetta.¹⁰³³

Kenntnerin mukaan seurakunta on Kristuksen ruumis, jossa kaikilla on sama arvo riippumatta siitä, minkä ikäinen on. Hän kritisoi sitä, että protestanttiset kirkot ovat kauan syrjineet lapsia seurakunnissaan. Sitä on perusteltu hänen mukaansa älyllisellä kehityksellä, *ratiolla*. Tätä selittää se, että ”ihminen on ihminen vain ajattelevana ihmisenä”. Protestanttisuudessa tätä ajattelumallia oli hänen mukaansa mukailtu 1800-luvulta lähtien.¹⁰³⁴ Kenntner tähdentää, että Uuden testamentin antropologiassa ei tällaiselle ajattelulle ole sijaa. Jumalan edessä kukaan ei voi kerskua (auszeichnen) sillä, että ymmärtää tai käsittää. Ihmisen arvo ja se mitä hän on, on peräisin yksin Jumalalta. Kaikki mitä ihminen tekee ja saa aikaan perustuu Jumalan armoon eikä [ihmisen] ansioihin. Kaikki ihmiset ovat Jumalan edessä erotuksetta yhtä lailla tyhjin käsin ja riippuvaisia hänen armostaan.¹⁰³⁵

¹⁰³⁰ Frör 1982, 146–147.

¹⁰³¹ Kenntner 1980, 160–162.

¹⁰³² Kenntner 1980, 162.

¹⁰³³ Ibid.

¹⁰³⁴ Kenntner 1980, 163–164.

¹⁰³⁵ Kenntner 1980, 164.

Kenntnerin mukaan protestanttisessa traditiossa oli esitetty vasta-argumenttina, että ehtoolliselle osallistujien on saavutettava tietty taso hengellisessä kilvoittelussa, jotta he voisivat ottaa vastaan ehtoollisen arvollisesti. On tutkisteltava itseään ennen ehtoollista ja kyettävä tekemään ero ehtoollisen ja tavallisen aterian välillä. Lisäksi Kenntnerin mukaan protestanttisessa traditiossa lasten ehtoolliselle pääsyyn on liittynyt huoli epäkunnioittavasta suhtautumisesta sakramenttiin, jos se otetaan vastaan ilman määrättyä intellektuaalista ymmärtämistä.¹⁰³⁶

Kenntnerin teologinen argumentointi on validia siinä, mikä liittyy kasteen tulkintaan ja arviointiin. Kasteen osalta hän nojautuu selvästi luterilaiseen teologiaan, vaikka ei mainitsekaan mihin kasteteologisen argumentointinsa perustaa.

Sen jälkeen hän perustelee perusprinsiippiään kasteesta ehtoollisen ainoana edellytyksenä pääosin muilla kuin teologisilla näkökohdilla. Päätellessään, että kastetta admissioon ehtona vastustavat torjuvat kristillisen kastekäsityksen ja edustavat ei-kristillistä kastekäsitystä, jossa kaste on epätäydellinen ja vaatii täydentämistä hengellisillä oikeuksilla, Kenntner arvostelee itse asiassa reformaatiosta periytyvää kaste- ja admissiokäsitystä.

Ehtoolliselle pääsyn edellytyksiin siirtyessään Kenntner vaihtaa teologisen argumentoinnin antropologisiin näkökohtiin. Hän myös kritisoi protestanttista traditiota yksilöimättä ja avaamatta, mitä hän tällä traditiolla tarkoittaa. Kenntner jättää mainitsematta reformaattoreiden admissiokäytännön ja -käsitykset. Sen sijaan hän tulkitsee 1800-luvun protestanttisuudessa ilmennyttä ajattelutapaa uskosta intellektuaalisena suurena, jolle oli tunnusomaista ajatteleva ja ymmärtävä kristitty ja joka väheksyi ajattelemaan tai ymmärtämään kykenemättömiä lapsia.

Reformaattorit tuskin olivat väheksyneet lapsia, mitä voidaan perustella esimerkiksi lapsikasteen arvostuksella. Sen sijaan reformaattorit edellyttivät tarvittavaa opetusta niille, jotka olivat ymmärtävässä iässä. Tämä ei luonnollisestikaan johtunut siitä, että reformaattorit olisivat syrjineet tai väheksyneet lapsia. Nykyisinkään sylilapselle ei anneta opetusta, vaan hänet kastetaan ehdoitta. Opetus seuraa kastetta myöhemmin, kun kastetulla on edellytyksiä ymmärtää se. Sen sijaan kastetta pyytävälle aikuiselle opetetaan kristinuskon perusteet ennen kuin hänet kastetaan.¹⁰³⁷ Tämä periaate ei johdu ajattelemaan kykenemättömien lasten väheksymisestä tai syrjimisestä, vaan ihmisten kehitystason huomioon ottamisesta. Lapsikasteen ja kasteopetuksen edellytykset lapsena ja aikuisena on nähtävä analogisena myös vammaisryhmille ja kuntoutujille annettavalle kasteopetukselle. Kasteopetuksen laajuuden ja sisällön tulee vastata kunkin ikäkauden ja yksilön kehitystasoa.

¹⁰³⁶ Kenntner 1980, 167–169.

¹⁰³⁷ “Lapsena ja aikuisena kastetun tiet eivät juuri eroa toisistaan. Vain kasteen ja opetuksen järjestys on toinen: aikuisen kohdalla on ensin opetus ja sitten kaste, lapsena kastetun kohdalla järjestys on päinvastainen.” (Jolkonen 2004b, 11.)

Opetuksen yhteyttä admissioon ei ole mahdollista katkaista sillä perusteella, että siten este-tään lasten tai muiden ryhmien diskriminointi tai heidän asettamisensa eriarvoiseen asemaan niiden suhteen, joiden kehitystaso on toisenlainen. Tällainen päättely on mielivaltaista. Kennntner problematisoi opetukseen perustuvan admissioon ikään kuin osoittaakseen, että luterilainen kastekäsitys on sille vastakkainen. Tutkija kuitenkin vaikenee reformaattoreiden admissiokäsityksistä. Miksi Kennntner perustaa kastekäsityksensä reformaation kastekäsitykseen, mutta ei tulkintaansa ehtoollisadmissiosta?

On havaittavissa, että jo reformaattorit käyttivät harkintaa kasteopetuksessaan ja pyrkivät mukauttamaan sitä yksilöllisesti, kunkin opetettavan kehitystason mukaisesti.¹⁰³⁸ Siten kastetta ja opetusta tuskin voidaan pitää admissiossa toistensa vastakohtina. Ne kuuluvat yhteen ja perustuvat vastoin Kennntnerin argumentointia luterilaiseen kastekäsitykseen.

Luther ja Bucer päästivät tunnetusti ehtoolliselle vain ne kastetut, joille oli opetettu kristinoppia ja jotka osasivat vastata sen pohjalta esitettyihin kysymyksiin. Jos Luther olisi hyväksynyt kasteen ainoaksi admissioon perusteeksi, hän epäilemättä olisi omaksunut tuntemansa böömiläisen lapsikommuniokäytännön, mitä hänen tiedetään pohtineen.¹⁰³⁹

Jolkkosen mukaan Luther oli sillä kannalla, että ehtoollispöytä ei ole avoin kenelle tahansa [kastetullekaan], vaan se on avoin rajatusti.¹⁰⁴⁰ Jolkkonen painottaa kasteen ja konfirmaation teologiaa arvioidessaan, että kaste on teologisessa merkityksessä ainoa ehtoolliselle osallistumisen ”ulkoinen edellytys”. Kuitenkin Uudessa testamentissa asetetaan ehtoolliselle osallistuville myös ”sisäisiä edellytyksiä”. Ehtoollista ei esimerkiksi saa ottaa vastaan arvottomalla tavalla. Jokaisen on myös tutkittava itseään ennen ehtoolliselle osallistumista. Luther ja Melanchton olivat Jolkkosen mukaan edellyttäneet, että ehtoolliselle osallistuvien oli osallistuttava synnintunnustukseen ja heidän oli tarvittaessa osattava selittää mitä ehtoollinen on ja miksi he sitä tarvitsevat.¹⁰⁴¹ Luther oli myös edellyttänyt, että ehtoollista jakavan papin oli tunnettava ehtoolliselle osallistuvien nimet ja elämäntavat. Ehtoolliselle pääsulle on siis Jolkkosen mukaan tietyt kriteerit sekä Raamatussa että reformaattoreiden dokumenteissa.¹⁰⁴²

[Kaikille] ”avointa ehtoollispöytää” ei kannata perustella ainakaan Uudella testamentilla eikä luterilaisen reformaation teksteillä (Jolkkonen).¹⁰⁴³

¹⁰³⁸ “Arbitror autem hanc interrogationem seu explorationem sufficere, si semel in anno fiat cum eo, qui petit communicari. Quin poterit tam intelligens esse, qui petit, ut vel semel in tota vita vel prorsus nunquam interrogetur.” (*Formula missae* 1523.) Sehling I/1, 7. “Auch sol jedes kind zuvor in der bereit wochen, wie vor gesagt, für sich selbst auch fürbeschriebene bekentnus tun bei den dienern des worts und eltesten, und man sol die kind der wort halben nicht erferen, dann etwan die frömmen und so mehr christlichs verstands haben weniger in worten antworten können, darumb muß man auf den verstand des glaubens sehen und nicht uf zierlickeit der worten, die etwan die am besten nachreden können, die sie in waren geist am wenigsten verstehen” (*Kasselin kirkkojärjestys* 1539). Sehling VIII/1, 125. Ks. Peura 1996, 214.

¹⁰³⁹ Hiltunen 1998a, 29; Seppänen 2000, 72; Heinilä 2007, 38.

¹⁰⁴⁰ Jolkkonen 2004a, 229–233; Jolkkonen 2004b, 30–31. Katekeettisesta opetuksesta ehtoollisadmissioon konstitutiona ks. Heinilä 2007, 38–40.

¹⁰⁴¹ Jolkkonen 2004b, 30–31.

¹⁰⁴² Jolkkonen 2004b, 31.

¹⁰⁴³ Ibid.

Jolkkonen painottaa, että kirkolla on edellä todetun mukaan oikeus ja velvollisuus kastaa ja opettaa, mutta myös ilmaista ehtoolliselle osallistumisen ehdot. Vaikka rippikoululaisten osallistuminen ehtoolliselle ennen konfirmaatiota on kasteteologian mukaan mahdollista, ehtoollisen vastaanottajille on opetettava ehtoollisen merkitys.¹⁰⁴⁴

LML:n ja SELK:n käsitys ehtoollisadmission perustumisesta vain kasteeseen on siis yksipuolinen.¹⁰⁴⁵ Lutherin käsitys admission perusteista on myös Jolkkosen esittämää ahtaampi. Reformaattori ei näet edellytä ainoastaan ehtoollisen merkityksen ymmärtämistä ehtoolliselle pääsyn ehtona, vaan hänen mukaansa ehtoolliselle voidaan oikeuttaa vain ne, jotka hallitsevat kristinopintaidot (”vieläpä paremmin kuin lapset ja aloittelijat”).¹⁰⁴⁶ Ehtoolliskelpoisuus perustuu siis ehtoollisesta annettavan opetuksen lisäksi muuhunkin kasteopetukseen, ellei peräti koko rippikoulun oppimäärään. Ehtoollisadmissio sidotaan reformaation historiassa ja luterilaisessa opintulkinnessa joka tapauksessa katekismusopetukseen yleensä ja ehtoollisopetukseen erikseen. Lisäksi ehtoolliselle päästäminen edellyttää oppimisen arviointia eli sen varmistamista, että kristinopista ja ehtoollisen sisällöstä on tarvittava tieto ja ymmärrys.¹⁰⁴⁷ Kuiten edellä on todettu, kaikessa opetuksessa ja oppimisessa on pyrittävä ottamaan huomioon kunkin yksilön kehitystaso ja lähtökohdat. Pienten lasten ja niin sanottujen erilaisten oppijoiden kohdalla on tietenkin sovellettava kontekstuaalisuuden periaatetta. Se ei kuitenkaan voi tarkoittaa sitä, että niin sanotussa normaalissa rippikoulussa ei voitaisi edellyttää laajempia tiedollisia oppimistavoitteita esimerkiksi sen vuoksi, että sellaisia ei edellytetä pieniltä lapsiltakaan.

LML:n ensimmäisestä konfirmaatiotutkimusprojektista juontuva käsitys, jonka mukaan kaste on ainoa ehtoolliselle päästämisen peruste, perustuu ongelmalliseen argumentointiin. Se näkyy sekä Frörin että Kennntnerin perusteluissa. Ne poikkeavat Lutherin ja Bucerin ajattelusta sekä reformaation aikakauden admissiokäytännöistä. Reformaattoreiden ajattelulle oli ominaista se, että kasteopetus ja admissio kuuluvat yhteen. Tästä näkemyksestä luterilaiset kirkot ovat luopuneet periaatteellisella tasolla, joskaan eivät täysin käytännössä.¹⁰⁴⁸ Kun reformaatiokaudella ripin uskontutkinto tai vaihtoehtoisesti konfirmaatio olivat admission ehtoina, niin olisi perusteltua liittää admissio konfirmaation sijasta konfirmaatioprosessiin. Käytännössä tämä voi tarkoittaa esimerkiksi sitä, että rippikoululaisen kastetta ja rippikoululaisten ehtoolliselle osallistumista ei ainakaan tulisi kiirehtiä rippikoulun alkuun.

¹⁰⁴⁴ Jolkkonen 2004b, 31.

¹⁰⁴⁵ Heubach 1963, 60. Vrt. Heinilä 2007, 38–41.

¹⁰⁴⁶ Ks. Ison Katekismuksen esipuhe. BELK 1956, 554:17–26.

¹⁰⁴⁷ Esim. Ison Katekismuksen esipuhe. BELK 1956, 553:33–554:4. ”Non enim solet porrigi corpus Domini nisi antea exploratis et absolutis” (CA XXV). BELK 1956, 97:1. Vrt. Suomessa käydyn kasvatukseen liittyneen admissiokeskustelun pääpiirteistä ks. Hiltunen 1998a, 226–236.

¹⁰⁴⁸ Ks. Heinilä 2007, 40–42.

Ne on ajoitettava rippikoulun loppupuolelle, jotta nuoret ehtivät saada ehtoollisopetusta laajempaa kristinopin opetusta.¹⁰⁴⁹ On myös pohdittava ehtoolliselle osallistumiseen tarvittavan opetuksen laajuus ja oppisisällöt, sillä opetus ehtoollisen merkityksestä ei yksin näytä siihen riittävän.¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴⁹ Ruotsissa vastaavanlaiseen suositukseen päätyi Hiltusen (1998b, 508) mukaan Ruotsin evankelisluterilaisen kirkon piispainkokous vuonna 1973.

¹⁰⁵⁰ Vrt. Pkpk 2/2001, 91–93, 97–98; Kokkonen (2009b, 375) toteaa: ”Pekka uskoi, että ehtoollinen opitaan ehtoollisella käymällä. Rippikoulussa nuoret osallistuivat useita kertoja seurakunnan yhteiselle ehtoolliselle. Pekka liitti näihin myös teologista opetusta, mutta ei enempää kuin vartin kerrallaan. Hän halusi mysteerin säilyvän mysteerinä.” Vrt. Jolkkonen 2004b, 31.

6 Tiivistelmä

Tässä käytännöllisen teologian alaan kuuluvassa väitöskirjassani tutkin konfirmaation liturgi-anhistoriallisia vaiheita ja konfirmaatiotutkimuksen historiaa erityisesti konfirmaation keskeisen sisällön, vahvistamisen näkökulmasta. Konfirmaatiota ei ole tästä näkökulmasta aiemmin tutkittu.

Tavoitteenani on ollut vahvistamisen käsitteen avulla selventää luterilaisen konfirmaatio-teologian perusteita sekä tuoda virikkeitä keskusteluun luterilaisen konfirmaatiokäsityksen olemuksesta ja kehittämisestä. Olen pyrkinyt tarkastelemaan vahvistamisen motiiveja ja erityisesti sen teologisia motiiveja tutkimuslähteiden ja -kirjallisuuden avulla.

Tutkittava ajanjakso on 1500-luvun reformaation aikakaudelta 2000-luvun alkuun asti. Seuraavat painopisteet ovat tukeneet tutkimustehtävää:

1. Mitä tulkintoja konfirmaatiosta on ylipäätään tehty?
2. Millaisia näkökulmia vahvistamisesta ja konfirmaatiosta vahvistamisena on esiintynyt?
3. Miten vahvistamisen teologinen motiivi näkyy eri konfirmaatiokäytännöissä ja -käsityksissä?

Olen pyrkinyt vastaamaan seuraaviin mainituista kolmesta painopisteestä nouseviin kysymyksiin. Miten konfirmaatiokäytännöt ja vahvistaminen ymmärrettiin reformaatioissa ja miten konfirmaatiota on tulkittu sen jälkeen eri aikoina luterilaisessa viitekehyksessä? Keskeinen kysymys on ollut konfirmaation ja vahvistamisen suhde. Ovatko konfirmaatio ja vahvistaminen olleet sisällöltään identtisiä vai ovatko ne olleet erillisiä asioita? Viitataan konfirmaatiolla kokonaisuudessaan konfirmaatiotoimitukseen vai johonkin sen monista elementeistä? Liitetäänkö vahvistamisen teologinen motiivi yksinomaan konfirmaatioon vai myös muihin kirkollisiin toimituksiin? Miten vahvistaminen näkyy konfirmaatiotoimituksissa ja konfirmaatiotutkimuksessa? Miten termit ”konfirmaatio” ja ”vahvistaminen” liittyvät rippikouluun?

Tutkimuksen erityispainopisteinä ovat yhtäältä olleet eräiden reformaattorien konfirmaatiokäsitykset sekä 1500-luvulla reformatorisesti muokatut konfirmaatiojärjestykset. Toisaalta olen painottanut LML:n tutkimusprojekteihin osallistuneiden asiantuntijoiden tutkimustuloksia ja päätelmiä sekä SELK:n 1800–2000-lukujen kirkkokäsikirjojen konfirmaatiojärjestyksiä.

Olen tarkastellut myös vahvistamisen ja konfirmaation yhteyttä SELK:n dokumenteissa, erityisesti niissä, jotka sivuavat rippikoulua ja konfirmaatiota. Niitä ovat muun muassa katekismukset, kirkkolait ja -järjestykset sekä rippikoulukirjat. Peilaan lopuksi tutkimuksessani esiin nousevia kysymyksiä SELK:n konfirmaatiokaavoihin sekä rippikoulusuunnitelmiin.

Tutkimusmetodologiassa tukeudun Richard Robert Osmerin historiallisen narratiivin käsitteeseen. Narratiivi on merkitysten ja merkitysketjujen sekä niiden historian kerrontaa. Osmerin mukaan konfirmaatiolla on omat käytäntönsä ja näillä käytännöillä on historiansa.

Tätä historiaa tutkimalla nousevat esiin myös ne merkitykset, joita konfirmaatiolla on ollut. Näiden merkitysten ymmärtäminen edellyttää historian kertomista, narratiivia. Näin konfirmaation historia ja teologia punoutuvat kokonaisuudeksi.

Teoreettisena lähtökohtana on ollut se, että historiantutkimus nostaa itsessään esiin kysymyksiä konfirmaation teologiasta ja siihen liittyvistä merkityksistä. Kun toisaalta konfirmaatiotraditioita ja niihin liittyviä kirkkojen itseymmärryksestä nousevia opillisia seikkoja pyritään suhteuttamaan konfirmaatiokäsitteeseen, tarvitaan teologista analyysiä. Olen tukeutunut Ilmari Heinosen määritelmään systemaattisesta analyysistä ja soveltanut sitä tähän tutkimukseeni, joskin sen väljässä tai laajassa merkityksessä. Teologinen analyysi näkyy metodina vahvistamisen käsitteen keskeisyytenä tässä tutkimuksessa. Tavoitteenani on ollut yhtäältä kytkeä tutkimusaineistoni eli lähteeni historialliseen ja opilliseen kontekstiin. Toisaalta olen pyrkinyt analysoimaan lähteitä tutkimuskirjallisuuden avulla, jotta olen voinut vastata esittämiini tutkimuskysymyksiin.

Konfirmaatio ja vahvistaminen reformaation ajattelun mukaan

Tutkimusajanjakso alkaa varsinaisesti reformaatiosta. Perustelen tätä sillä, että vaikka konfirmaation sisältö ei reformaatiossa juuri muuttunut vahvistamisen suhteen, uutta reformaation luoman konfirmaation liturgisessa rakenteessa oli sen katekeettinen painotus. Tutkijat eivät aina ole havainneet katekeettisten elementtien sekä ripin ja ehtoollisella käynnin riippumattomuutta perinnäisestä konfirmaatiosta. He ovat kenties perustaneet arvionsa konfirmaation varhaisesta liturgisesta rakenteesta siihen, että useat reformaattorit olivat katsoneet kehittämiensä konfirmaation perustuneen varhaisen kirkon konfirmaatioon, johon heidän mukaansa oli kuulunut katekeettinen painotus. Tämän reformaation aikana vallinneen varsin yleisen käsityksen konfirmaation alkuperästä tutkijat ovat havainneet historiallisessa merkityksessä epätodeksi. Osoitan tässä tutkimuksessa, että varhaisen kirkon kasteopetus ei edeltänyt konfirmaatiota, vaan kastetta. Kasteopetuksen loppupuolella piispa tosin siunasi kasteoppilaat käten päälle panemisella, mutta siinä oli kyse pikemminkin vieraiden henkien karkottamisesta kuin uskon vahvistamisesta. Käten päälle paneminen eli *impositio* ei tietenkään tuossa tapauksessa voinut olla konfirmaatiosiunaus sen vuoksi, että kasteoppilaita ei tuossa vaiheessa ollut vielä edes kastettu. Reformaattoreiden edustama konfirmaatio ei siis perustu varhaisen kirkon konfirmaatiokäytäntöön. Keskiajan kirkon konfirmaatio sen sijaan voi hyvinkin perustua siihen. Myöhäiskeskiajan konfirmaatiosta ovat puuttuneet katekeettiset elementit, kuten kristinopin kysely ja uskontunnustus, samoin ehtoollisella käynti.

Keskiajan ja reformaation konfirmaatioiden välillä oli siis huomattavia rakenteellisia eroja. Ne voidaan selittää sillä, että jälkimmäisen konfirmaation historialliset juuret ovat esireformatorisen hurskausliikkeen, Böömin veljien konfirmaatiotraditiossa. Osoitan, että luterilainen konfirmaatio todennäköisesti perustuu erääseen Böömin veljien reformaatiokaudella julkaistamaan saksankieliseen tunnustuskirjaan. Tämä teoria luterilaisen konfirmaation liturgianhistoriallisesta alkuperästä on maailmanlaajuisesti uusi, joskin olen esitellyt sen ensi kerran referee-artikkelissani vuonna 2016. Teoria oikaisee aiempaa tutkimusta, jonka mukaan Luther olisi vaikuttanut ratkaisevasti luterilaisen konfirmaation syntyyn.

Katson, että Lutherin edustamalla ehtoollistutkinnolla ei ole mitään tekemistä reformatoristen periaatteiden mukaan muokattujen konfirmaatioiden kanssa. Hän oli perustanut ehtoollistutkintonsa keskiajan rippitutkintoon, joka oli ollut riippumaton perinnäisestä konfirmaatiotraditiosta.

Reformaation katsotaan luoneen hajanaisen konfirmaatiokäytännön. Tämän käsityksen tueksi on määritelty niin sanotut *klassiset konfirmaatiotyypit*, joihin reformaatiokaudella on katsottu kuuluneen *katekeettinen, seurakunnallinen tai kirkkokuripainotteinen sekä sakramentaalinen ja traditionaalinen konfirmaatiotyyppi*. Arvioin kuitenkin, että konfirmaatiokäytäntöjen hajanaisuus ei liity konfirmaatioiden liturgiseen moni-ilmeisyyteen, vaan niiden levinneisyyteen. Konfirmaatiot olivat reformaatiokaudella liturgiselta rakenteeltaan varsin yhdenmukaisia, joskin niissä oli painotuseroja. Niissä kaikissa oli kristinopinkysely, tunnustautuminen sekä rukous konfirmoitavien puolesta. Samoin valtaosassa konfirmaatioita oli yhteys ehtoollisella käyntiin.

Reformaatio ei siis luonut niinkään hajanaista konfirmaatiokäytäntöä, vaan pikemminkin kaksi jännitteistä ensiehtoolliselle valmistavaa admissiokäytäntöä: yhtäältä seremoniattoman, katekeettisen kristinopintutkinnon ja toisaalta seremoniallisen, liturgisesti väritetyn konfirmaation. Ensin mainitun käytännön perustaja oli Luther, jälkimmäisen Bucer. Myöhemmät admissiokäytännöt meidän aikaamme asti ovat pohjautuneet näiden kahden reformaattorin aloittamiin liturgisiin traditioihin. Siten rippikoulun ja siihen kuuluneen rippitutkintoon perustuvan ensiehtoollistadition voidaan katsoa juontuvan Lutherista, kun taas moderni konfirmaatio kirkollisena toimituksena palautuu liturgianhistoriallisessa merkityksessä Buceriin. Myöhemmät konfirmaatioiden kehittäjät ovat pääsääntöisesti seuranneet Bucerin luomaa konfirmaatiota vuodelta 1539. Käytännössä useimmat 1500-luvun niin sanotut klassiset konfirmaatiotyypit voidaan siis johtaa Buceriin joko suoraan tai välillisesti. Niissä voidaan havaita kahdenlaista vahvistamista, yhtäältä vahvistamista kristilliseen seurakuntaan ja toisaalta kristillisen uskon vahvistamista (Taulukko 1.) Juuri nämä vahvistuksen motiivit kuuluivat myös Bucerin luomaan konfirmaatioformaattiin.

Lutherin kanta aikansa piispojen toimittamaan konfirmaatioon oli kategorisen torjuva. Hänen suhtautumistaan reformatorisesti muokattuun konfirmaatioon on ollut toistaiseksi vaikea selvittää, koska hänen lausumansa konfirmaatiosta ovat olleet varsin niukat ja katkelmalliset. Yhtäältä hänen katsotaan suhtautuneen konfirmaatioon varsin myönteisesti, mutta toisaalta hänellä on tulkittu olleen liian vähän aikaa tai kiinnostusta niiden kehittämiseen. Tutkiessani Lutherin käsitystä vahvistamisesta ripissä, ehtoollisessa, kasteessa ja konfirmaatiossa, tein sen havainnon, että reformaattori liittyy vahvistamisen ajatuksen mainittuihin kirkollisiin toimituksiin konfirmaatiota lukuun ottamatta.

Kirjoittaessaan konfirmaatiosta ”sakramentaalisena seremoniana”, Luther ei viittaa konfirmaation sakramentaaliseen luonteeseen sanan teologisessa merkityksessä, vaan aikansa roomalaiskatolisen kirkon kirkollisten toimitusten ryhmään, *sakramentaaleihin*. Reformaattori tulkitsee konfirmaation ei-sakramentaaliseksi toimitukseksi, kun hän rinnastaa sen erääseen keskiajan kirkon sakramentaaliin, veden vihkimiseen. Näin hän osoittaa konfirmaation marginaalisen merkityksen teologisessa ajattelussaan.

Luther oli tosin hyväksynyt piispaallisen konfirmaationkin sillä ehdolla, että se tulkitaan oikein. Toisessa yhteydessä Luther suhtautui keskiajan kirkon sakramentaaleihin kriittisesti, koska niihin liittyvä teologia oli hänen mielestään hämärtänyt kasteen merkityksen. Luther pelkäsi samoin konfirmaation heikentävän kasteen asemaa ja arvostusta. Siksi hän korosti kastetta ja Pyhän Hengen lahjaa kasteessa. Lutherin mukaan kastetta ei vahvista konfirmaatio, vaan kristinopin opetus.

Kasteopetus oli Lutherille siis eräänlainen konfirmaatio sanan teknisessä merkityksessä, koska se vahvisti kasteen ja uskon kasteen lahjaan. Näin Luther oli liittänyt vahvistamisen motiivin konfirmaation sijasta yksinomaan armonvälineisiin eli sanaan ja sakramentteihin. Lutherin suhtautumisessa keskiajan piispaalliseen konfirmaatioon ja reformaation periaatteiden mukaisesti muokattuihin konfirmaatioihin on havaittavissa selvä analogisuus. Ne olivat hänelle yhtäältä marginaalisia toimituksia, joiden toimittamisen hän salli tietyin ehdoin. Toisaalta reformaattori suhtautui niiden kehittämiseen varsin passiivisesti, sillä hän oli arvioinut ne väliaikaisiksi toimituksiksi, jotka katoaisivat ajan kuluessa itsestään. Konfirmaatio oli Lutherille siis varsin tarpeeton toimitus seuraavista syistä johtuen: 1) Se perustui hänen mukaansa inhimilliseen traditioon eikä jumalalliseen käskyyn ja lupaukseen. 2) Hän liitti Pyhän Hengen lahjan konfirmaation sijasta kasteeseen. 3) Hänen ajattelussaan konfirmaatio ei vahvistanut uskoa vaan opetus. 4) Konfirmaatiolla ei ollut reformaattorille käyttöä admissiotoimituksena.

Bucerin konfirmaatioteologisen ajattelun lähtökohtana oli hänen kaksiulotteinen kastekäsityksensä. Hänelle ulkoista kastetta tärkeämpi oli sisäinen kaste. Edellisen toimitti ihminen vedellä, jälkimmäisen toimitti Kristus Pyhällä Hengellä. Ulkoinen kaste ei ollut Bucerin ajattelussa välittänyt pelastusta, vaan Kristus kastoi hänen mukaansa sisäisellä Hengen kasteella vain valitut eli uskovat. Ei-valitut saivat vain ulkonaisen kasteen. Bucerin kastekäsitykseen liittyy siis *predestinaatio-oppi*. Bucerin kastekäsitys läheni vähitellen luterilaista kastekäsitystä yhtäältä vuoropuhelussa lapsikasteen arvostelijoiden ja toisaalta Wittenbergin reformaattoreiden kanssa.

Lopulta Bucer omaksui suunnilleen luterilaisen kastekäsityksen, joskin hän saattoi silti pitää kiinni joistakin aiemmista painotuksistaan. Bucerin dupleksinen kastekäsitys selittää sen, miksi hän piti impositiota ja lasten siunaamista sakramenttina, vaikka ei tulkinnut konfirmaatiota sakramentiksi. Bucer liitti sisäisen kasteen lasten siunaamiseen ja tulkitsi siinä olevan imposition ja rukouksen välittävän Pyhän Hengen. Konfirmaatio oli siis Bucerille sakramentaalinen toimitus sanan modernissa teologisessa merkityksessä, sillä se ilmensi hänelle sisäistä kastetta.

Eräänä havainnollisena esimerkkinä tästä Bucerin käsityksestä on se, että luterilaisen konfirmaation prototyyppinä pidetyssä Hessenin konfirmaatiossa (1539) impositio on konfirmaation keskuksena ja vahvistamisen motiivi liittyy nimenomaan siihen. Tätä ei ole mainittu kansainvälisessä konfirmaatiotutkimuksessa, jossa on toistaiseksi painotettu Bucerin konfirmaatiokäsityksen katekeettisia indikaattoreita. Tässä tutkimuksessani osoitan lisäksi, että Kölnin reformaatioehdotuksen konfirmaatiossa (1543) vahvistamisen motiivi on edelleen konfirmaatioimpositiossa.

Bucerin teologisessa ajattelussa konfirmaatio vahvisti nuoria ekklesiologisesti eli heidän jäsenyyttään ja integroitumistaan seurakuntaan (1539), mutta konfirmaatio vahvisti heitä myös teologisesti, sillä se vahvisti ”kristilliseen uskoon” (1543). Tämä konfirmaation kaksoismerkitys Bucerin ajattelussa on jäänyt tutkimuksessa toistaiseksi vähälle huomiolle.

Bucer laati yhdessä roomalaiskatolisen Gropperin kanssa vuonna 1540 Regensburgin valtiopäiville yhteisen ehdotuksen konfirmaatiomääritelmäksi. Se oli kompromissi, jonka sekä protestanttien että roomalaiskatolisten neuvottelijoiden oli määrä hyväksyä. Yhteisessä julki-lausumassa, niin sanotussa *Regensburgin kirjassa* (1541) (*LR*), konfirmaatio nimetään sakramentiksi, joka ei kuitenkaan ole pelastuksen kannalta välttämätön toimitus. Krisma ei ole enää konfirmaation tärkein elementti vaan impositio. Se lahjoittaa Pyhän Hengen, mutta ei ilman uskoa sanaan ja Kristuksen armoon. Katekeettisen opetuksen tulee edeltää konfirmaatiota. Uskon- ja kuuliaisuudenlupaukset voidaan liittää opetukseen. Jännitettä neuvottelijoiden välillä oli ilmennyt esimerkiksi siinä, että protestantit kieltäytyivät hyväksymästä konfirmaatiota sakramenttina. Erottavaksi tekijäksi jäi niin ikään kysymys siitä, perustuuko konfirmaatio Raamattuun vai kirkolliseen traditioon.

Lutherin lähimmän työtoverin Melanchtonin konfirmaatiokäsityksen kehitystä ohjasi *LR:n* konfirmaatiomääritelmä. Aluksi Melanchton otti siihen etäisyyttä, sillä hän painotti konfirmaation katekeettisia elementtejä ja jätti imposition toimituksesta syrjään (1543). Näin hän mukaili Lutherin teologista ajattelua ja vältti korostamasta *LR:n* konfirmaatiomääritelmän sakramentalisoivia piirteitä. Melanchton pyrki todennäköisesti vaikuttamaan Bucerin luonnostelevaan Kölnin reformaatioehdotuksen konfirmaatioon (1543). Kölnin konfirmaatioformeli nimittäin muuttui aiemmin ilmestyneeseen Hessenin konfirmaatioon verrattuna Pyhän Hengen jakamisesta epikleettiseksi rukoukseksi.

Myöhempinä vuosina Melanchton selvästi läheni *LR:n* konfirmaatiomääritelmää. *Loci*-teoksensa eri painoksissa hän viittaa siihen, että konfirmaatio perustuu apostoliseen traditioon, siis Raamattuun. Hän liittää konfirmaatioon imposition, jonka hän tulkitsee rukoukseksi. Samassa yhteydessä hän viittaa apostoliseen tapaan, jossa impositio oli merkinnyt hänen mukaansa Pyhän Hengen välittämistä. *Loci*-teoksensa saksankielisessä käännöksessä (1558) Melanchtonin konfirmaatiokäsitys muistuttaa aikansa roomalaiskatolista sakramenttikäsitystä. Hän näet edellyttää kyseisessä saksannoksessa, että konfirmoitavan on täytettävä tietyt ehdot voidakseen ottaa rukouksen ja imposition vastaan arvollisesti. Reformaattori kuitenkin palasi seuraavan vuoden *Locissa* (1559) aiemman painoksen (1543) konfirmaatiomääritelmään. Siinä konfirmaatio koostuu katekeettisista osista, joista puuttuu impositio ja joissa rukouksen vastaanottajalle ei aseteta mitään ehtoja. Melanchtonin kannassa on siis havaittavissa horjuvuutta konfirmaation sakramentaalisen ja ei-sakramentaalisen tulkinnan välillä. Toisaalta hän pysyi vakaasti sillä kannalla, että reformatorinen katekeettinen konfirmaatio perustuu apostoliseen traditioon. Tässä Melanchton edustaa muutamien muiden reformaattorien tavoin käsitystä, jota ei voida perustella historiallisilla dokumenteilla.

Melanchtonin käsitys eroaa Lutherin ajattelusta siinä, että tämä torjui konfirmaation perustamisen apostoliseen traditioon eli Raamattuun. Luther perusti *De captivitatessa* käsityksensä raamatuntulkintaansa, jonka mukaan apostolien käyttämä impositio ei merkinnyt konfirmaatiota eikä konfirmaatioon liioin liittynyt Kristuksen käskyä tai lupausta. Melanchton ei alun perin liittänyt vahvistamisen ajatusta konfirmaatioon vaan ehtoolliseen (*Loci* 1521).

Todennäköisesti viimeistään niin sanottujen Interim-neuvottelujen (1548, 1549) vaikutuksesta Melanchton hyväksyi tulkinnan, jonka mukaan konfirmaatioimpositio merkitsee ”jumalallisella armolla vahvistamista”. Melanchton poikkeaa tässä Lutherista, joka oli liittänyt vahvistamisen motiivin rukouksen sijasta armonvälineisiin. Luterilaisen konfirmaation teologisia perusteita etsittäessä olennaista on se, mikä kyseisten reformaattorien ajattelussa on yhteistä: kristinopin opetus sekä käten päälle panemisen tulkinta rukouksena.

Böömin veljien tunnustuskirjojen (*ZRG 1532* ja *WRG 1533*) kaste- ja konfirmaatiokäsitysten vertailu osoittaa, että olettamani luterilaisen konfirmaation esikuvan, *ZRG:n* kastekäsitys indikoi zwingliläistä kastekäsitystä. Siinä kasteen näet kiistetään tuovan anteeksiantoa tai tekevän osalliseksi Kristuksesta. Kaste on kirkkoon liittämisen toimitus ja velvoitus seurata Kristusta. Anteeksianto ja osallisuus Kristukseen tulevat varttuneempien lasten osaksi, kun he oppivat kristinuskon perusteet, tunnustavat uskonsa ja antautuvat Jumalan liittoon, kun heidät ”vahvistetaan” imposition välityksellä ja kun heille suodaan ehtoollinen. Wittenbergissä Lutherin tuella julkaistussa *ZRG:n* variaatiossa, *WRG:ssa* kasteen tulkitaan liittävän kirkon uskoon ja kirkkoyhteisön jäseneksi, jotta lapset voivat vartuttuaan tulla autetuiksi omaan uskoon. Kun lapset saavuttavat ymmärtävän iän, tuntevat kiinnostusta uskonasioihin ja rakkautta Kristukseen ja kun he tunnustavat uskonsa autuudekseen, silloin he tulevat ”vahvistetuiksi” (uskoon) ja heidät kelpuutetaan ehtoolliselle. Molemmissa böömiläisissä tunnustuskirjoissa konfirmaatio täydentää ja täydellistää kasteen, vahvistaa uskoon ja tekee lapset osallisiksi pelastuksesta.

ZRG:ssa konfirmaatio koostuu kristinopin opetuksesta, tunnustautumisesta, antautumisesta Jumalan liittoon, impositiosta ja ehtoollisesta. *WRG:ssa* konfirmaatio käsittää opetuksen jälkeisen tunnustautumisen, joka luo ehtoolliskelpoisuuden. *ZRG:ssa* vahvistajana on impositio, *WRG:ssa* uskontunnustus. Jälkimmäisen tunnustuskirjan konfirmaatiosta puuttuu impositio. Koska *WRG:ssa* on Lutherin esipuhe ja koska tunnustuskirja painettiin Wittenbergissä, Lutherin ja kenties muidenkin Wittenbergin reformaattoreiden palautteen on täytynyt vaikuttaa vielä edellisenä vuonna *ZRG:ssa* tavattavan imposition poistamiseen konfirmaatiosta *WRG:n* valmisteluvaiheessa. Näin *WRG:n* ”typistetty” konfirmaatio heijastaa epäsuorasti Lutherin pidättyvää suhtautumista seremonialliseen konfirmaatioon. *ZRG:ssa*, joka julkaistiin vuotta aiemmin Zürichissä, on Bucerin konfirmaatioteologiasta tuttuja käsitteitä, jotka tukevat teoriaini siitä, että *ZRG:n* konfirmaatioohje on voinut olla Bucerin mallina ja esikuvana hänen laatiessaan Hessenin kirkkokurireformin konfirmaatioformaattia muutamaa vuotta myöhemmin.

Trenton konsiilia käsittelevässä tutkimuksessaan, *Examinis Concilii Tridentini*, Chemnitz pyrkii osoittamaan monin esimerkein Raamatun, vanhakirkollisten dokumenttien ja keskiajan kirkon auktoriteettien avulla, että roomalaiskatolinen konfirmaatio ei voi olla sakramentti, koska Kristus ei ole sitä asettanut eikä liittänyt siihen lupaustaan. Sitä ei reformaattorin mukaan voida perustella liioin apostolisella traditiolla, sillä apostolien toimintaa ei ole tarkoitettu

toistettavaksi kaikkina aikoina eikä kaikkialla. Näin Chemnitz kritisoi ehkä tahtomattaan myös Buceria ja Melanchtonia, joiden mukaan konfirmaatio perustui apostoliseen traditioon.

Yllättäen Chemnitz käyttää juuri kumoamaansa raamatuntulkinnan periaatetta perustelunsa sille, että jo apostoleilla oli ollut käytössä reformatoristen periaatteiden mukaisesti muokattu konfirmaatio katekeettisine elementteineen. Hän pyrkii lisäksi osoittamaan, että reformatorinen konfirmaatio tunnettiin myös vanhakirkollisissa dokumenteissa.

Raamatusta ei kuitenkaan ole löydettävissä tukea sille, että apostoleilla olisi ollut käytössään katekeettinen konfirmaatio. Ne vanhakirkolliset dokumentit, joihin Chemnitz tukeutuu, eivät liioin viittaa aikansa konfirmaatiokäytäntöön, vaan katuvien harhaoppisten kirkon yhteyteen ottamisen traditioon tai kasteen ja konfirmaation jälkeiseen lasten katekeettiseen kasvatukseen. Erimielisyydet perinnäisen ja reformatorisen konfirmaation kannattajien tulkitsemasta konfirmaation liturgisesta rakenteesta johtuvat siitä, että osapuolet perustivat käsityksensä konfirmaation historiallisesta alkuperästä toisistaan poikkeaviin liturgisiin traditioihin. Perinnäisen konfirmaation kannattajat katsoivat sen perustuvan patristisen ajan konfirmaatitraditioon. Reformatorisen konfirmaation kannattajat puolestaan käsittivät patristisen aikakauden katekeettisiä elementtejä sisältäneen kirkon yhteyteen ottamisen käytännön alkuperäiseksi konfirmaatioksi ja reformatorisen konfirmaation esikuvaksi, ja puolustivat tätä käsitystään myös apostolisella traditiolla.

Chemnitzia on pidetty luterilaisen konfirmaation varsinaisena kehittäjänä ja hänen konfirmaatioteologiaansa puhdasoppisen luterilaisuuden ilmentymänä. Käsitys Chemnitzin konfirmaatioteologian perustumisesta Lutherin ajatteluun kyseenalaistetaan LML:n ensimmäisen konfirmaatiotutkimusprojektin seminaarikoosteessa (1962). Trenton konsiilin päätöksiä arvioivan tutkimuksensa perusteella hänen voidaan katsoa ankkuroineen konfirmaatioteologiansa *LR:een*. Bucerin ja Melanchtonin tavoin Chemnitz liittyy vahvistamisen ajatuksen rukoukseen konfirmoitavien puolesta. Bucerista poiketen reformaattori kuitenkin seurailee Melanchtonia siinä, että hän ei pidä impositiota välttämättömänä konfirmaatorukouksessa.

Vahvistaminen konfirmaatiossa pietismistä ja valistuksesta 1900-luvulle asti

Pietismin konfirmaatiokäsityksessä uudestisyntyminen liittyi kääntymykseen ja oli kasteesta riippumaton tapahtuma. Konfirmaatiota edeltävän opetuksen tuli johtaa nuoret kääntymykseen ja konfirmaation oli määrä ilmentää tätä kääntymystä. Tunnustus ja lupaukset olivat konfirmaation keskeisimmät elementit.

Konfirmaatio ei ollut vain varhaisessa lapsuudessa toteutuneen kasteen muistamista, vaan ennen kaikkea kasteessa lausuttujen tunnustuksen ja lupauksen henkilökohtaista toistamista ja uudistamista. Lupaus pysyä kasteen liitossa myös jatkossa oli tunnustusta merkittävämmässä asemassa. Se merkitsi julkista kasteen liiton uudistamista.

Kasteen liitto oli pietismissä täydellinen vasta sitten, kun nuori oli täydentänyt sen subjektiivisella kääntymyksen ja uudistamisen toimituksella. Kun liitto käsitettiin molemminpuolisena suhteena Jumalan ja ihmisen välillä, se oli täysin pätevä vasta nuoren lausuman lupauksen jälkeen, koska tuolla lupauksella oli ollut liittosuhteen kannalta aivan erityinen ja perustava merkitys.

Konfirmoitava nuori siis vahvasti kasteensa antaessaan konfirmaatiossa lupaukset, jotka kummit olivat kasteessa hänen puolestaan lausuneet. Lisäksi konfirmoitava nuori vahvasti konfirmaatiossa pietistisesti tulkitun kääntymyksensä. Pietismin konfirmaatiokäsitys on todennäköisesti saanut epäsuoria vaikutteita Bucerin kehittämästä hesseniläisestä konfirmaatiotraditiosta.

Valistuksen ajan konfirmaatiokäsityksessä painotus oli eettinen. Tunnustautuminen muuttui juhlalliseksi lupaukseksi täyteen vastuuseen ja eettiseen elämään. Konfirmaatiossa julistettiin nuorten kypsyttä vakuuttavasti ja erityisen juhlavin menoin. Konfirmaation katsottiin tekevän nuorista täysivaltaisia seurakunnan jäseniä ja vahvistavan heitä yhteiskuntakelpoisina kansalaisina. Vahvistajina toimivat yhtäältä konfirmoitavat nuoret ja toisaalta kirkko konfirmaation toimittajan välityksellä. Valistuksesta vaikutteita saanut konfirmaatiokäsitys nousi polttavaksi ongelmaksi 1800-luvulla erityisesti saksalaisessa kirkollisessa keskustelussa. Monet yhteiskunnassa tapahtuneet muutokset heijastuivat kirkkoon ja aiheuttivat siinä kriisin. Konfirmaation katsottiin olevan osa tätä ongelmaa. Se sisälsi velvoituksia ja oikeuksia, joihin monien nuorten uskottiin suhtautuvan välinpitämättömästi.

Erlangenin teologisen koulukunnan oppineet pyrkivät ratkaisemaan konfirmaation ”kriisin” uudistusohjelmallaan. Konfirmaation uudistaminen merkitsi heille välinettä seurakunnan ja kirkon uudistamiseksi. Konfirmaation suhde kasteeseen ja ehtoolliseen oli ollut epäselvä, mutta varsinainen ongelma oli heidän mukaansa ollut konfirmaation tunnustusluonteessa. He ehdottivat, että konfirmaatio erotetaan kasteesta ja ehtoollisesta ja kasteopetus liitetään ehtoolliseen.

Konfirmaatio olisi kasteen tavoin tulkittava kirkon yhteyteen ottamisen toimitukseksi, joka merkitsi Erlangenin uudistusohjelmassa konfirmoitavien pääsyä ydinseurakuntaan ja aktiiviseurakuntalaisten joukkoon. Konfirmaatiosta oli muokattava siunaustoimitus, joka olisi luonteeltaan rukousta. Konfirmaation keskeisin komponentti oli impositio. Kasteen ja konfirmaatioimposition ero ilmenee kirkonjäsenyyden eri asteilla: se mikä alkaa kasteessa, toteutuu täysin konfirmaatiossa. Konfirmaatio merkitsee kasteessa alkaneen päättymistä ja vahvistamista ekklesiologisessa merkityksessä.

Vaikka Erlangenin koulukunta pyrki soveltamaan Lutherin teologiaa oman aikansa käsitteisiin, se ei tavoita Lutherin kaste- ja kirkkokäsityksiä, vaan tukeutuu lähinnä oman aikakautensa aatteellisiin vaikutteisiin. Siinä voidaan nähdä yhdistyskirkollisia piirteitä vastakohtana Lutherin edustamalle kansankirkolliselle kaste- ja kirkkokäsitykselle.

Erlangenin koulukunnan tavoin myös *Saksan evankelisen kirkon sisälähetysjärjestön, Innere Missionin* edustajat, Wichern, Mahling ja Stöcker, pyrkivät erottamaan konfirmaation ja ehtoolliselle laskemisen toimituksen toisistaan. Konfirmaatio määriteltiin esirukous- ja siunaustoimitukseksi, johon tulisi heidän mukaansa lähinnä rukous ja siunaus, ja siihen olisi liitettävä uudenlainen motiivi kansaliskelpoisuudesta. Jälkimmäisen tulisi olla merkittävämpi ja juhlavampi lupauksen tekijöille ja seurakunnalle. Sen pääkohdat olisivat uskontunnustus, lupaukset ja ehtoolliselle laskeminen. Konfirmaation siunaamisen tulisi heidän mukaansa olla opetuksen saaneille pakollinen, mutta ehtoolliselle laskemisen toimituksen tulisi olla vapaaehtoinen.

Se oli tarkoitettu vain niille, jotka tahtoivat osallistua aktiivisesti seurakunnan toimintaan. Mahling ja Stöcker painottivat kasvatustyön kehittämistä ja nuorten ottamista huomioon siinä myös konfirmaation jälkeen.

1800-luvulla konfirmaatiokäsitykset olivat varsin hajanaisia 1900-luvun alkupuolelle asti. Yhteistä niille oli ollut huoli konfirmaation tunnustusluonteesta sekä pyrkimys jakaa konfirmaatio kahteen osaan, yhtäältä varsinaiseen konfirmaatioon ja toisaalta ehtoolliselle laskemisen toimitukseen. Vahvistamisen motiivi liittyi täysivaltaisuuteen ja yhteiskuntakelpoisuuteen, ja vahvistajina toimivat sekä konfirmoitava nuori että kirkko.

Nykyaikaisen konfirmaation kehitys Ruotsissa ja Suomessa alkoi 1700-luvun alkupuoliskolla, mutta yleistyi vasta vuosisadan kahden viimeisen vuosikymmenen aikana. Se liittyi alusta lähtien ehtoolliselle laskemisen käytäntöön, jota ilmensi ehtoolliselle valmistava rippi ja siihen kuulunut katekismuskuulustelu. Julkiset katekismuskuulustelut muuttuivat konfirmatioiksi sitä mukaa kuin niihin liitettiin kasteen muistamisen aspekti ja liturgisia elementtejä.

Ruotsissa katekismuskuulustelu ja ehtoolliselle laskeminen toimitettiin pääsääntöisesti eri aikana, mutta Suomessa kuulustelu toimitettiin joko päivää ennen rippiä ja ehtoollista tai välittömästi ripin ja ehtoollisen edellä. Se voi selittää sen, miksi konfirmaatiota ei kutsuttu konfirmaatioksi, vaan siitä käytettiin aluksi, ja vuosikymmeniä ensimmäisen virallisen konfirmaatiokaavan julkaisemisen (1886) jälkeen, ripille laskemisen tai ehtoolliselle laskemisen nimityksiä.

Konfirmaatio ei siis Suomessa syrjäyttänyt ensirippikäytäntöä, vaan ne punoutuivat kokonaisuudeksi. Ensiripille tai ensiehtoolliselle laskemiseen liittyneen kristinopintutkinnon muuttaminen konfirmaatioksi oli periaatteellinen uudistus siksi, että kirkon tunnustus ja lainsäädäntö eivät tunteneet konfirmaatiota. Vanhat ripille ja ehtoolliselle laskemisen termit uudenaikaisessa konfirmaatiossa viittaavat joka tapauksessa siihen, että konfirmaation teologinen sisältö oli varsin pitkään selkeytymätön. Vasta vuoden 1963 käsikirjassa toimituksen otsikosta oli jätetty pois ehtoolliselle päästämisen terminologia ja se oli korvattu yksiselitteisellä termillä *Konfirmaatio*.

Suomessa 1800-luvun jälkimmäiseltä puoliskolta 1900-luvun alkupuoliskolle konfirmaatio tulkittiin kasteen liiton uudistamiseksi ja kirkon yhteyteen ottamiseksi. Edellinen termi viittaa pietismin ja jälkimmäinen valistuksen konfirmaatiokäsitykseen. Ensimmäinen virallinen suomalainen konfirmaatiokaava otettiin käyttöön vuoden 1886 käsikirjassa. Siinä on toivotus, jossa on ajatus Pyhällä Hengellä vahvistamisesta. Toivotus muutettiin seuraavaan kaavaan (1913) epikleettiseksi rukoukseksi, jossa säilyi vahvistamisen motiivi. Kyseisissä kaavoissa vahvistamisen motiivi kytketään lisäksi eksplisiittisesti ehtoolliseen.

Käytännöllisen teologian yleisesityksessään (1875) F.L. Schauman arvostelee erityisesti omana aikanaan vallinneita pietismin ja valistuksen konfirmaatiokäsityksiä. Ensinnäkään konfirmaatiosta ei voida puhua kasteen liiton uudistamisena, koska ajatus kasteesta liittona perustuu hänen mukaansa virheelliseen raamatunkäännökseen. Jos konfirmaatiosta kuitenkin puhutaan kasteen liittona, se ei voi merkitä tuon liiton uudistamista tai täydentämistä, koska kastetta ei voi täydentää tai uudistaa kokonaan tai osittain.

Ainoa välttämätön uudistus on jatkuva ja jokapäiväinen uudistus parannuksenteossa, mutta se ei Schaumanin mukaan kuulu konfirmaation yhteyteen. Konfirmaatiota on pidettävä pikemminkin kasteen muistamisena, jonka avulla nuoria voidaan vahvistaa uskossa. Konfirmaation merkitys on Schaumanin mukaan siinä, että se on linkkinä kahden sakramentin, kasteen ja ehtoollisen välillä. Se valmistaa konfirmoitavia nuoria ehtoollisen arvolliseen vastaanottamiseen. Missä ehtoollista käytetään oikein, siellä se palvelee kristillisen elämän vahvistumista ja edistymistä. Kasteessa lapset ovat päässeet kirkon yhteyteen ja ehtoolliselle osallistuessaan heistä tulee täysivaltaisia kirkon jäseniä. Konfirmaatio ei voi olla toimitus, jossa lapsi otetaan kirkon jäseneksi, koska se on tapahtunut jo kasteessa. Konfirmaatio vahvistaa nuoria, kun siinä muistetaan kastetta ja kun ehtoolliselle osallistutaan sakramentin arvoa vastaavalla tavalla. Konfirmaatiotoimitus on ”sydämellistä esirukousta” nuorten puolesta. Siihen Schauman ei kuitenkaan liitä vahvistamisen motiivia. Schaumanin esitys ei saanut yleistä kannatusta, sillä konfirmaatiokaavassa (1886) konfirmaatio määritellään kasteen liiton uudistamiseksi ja seurakunnan yhteyteen ottamiseksi.

Noin 70 vuotta Schaumanin julkaisun jälkeen Eino Sormunen kirjoittaa (1947) konfirmaatiosta kasteen liiton uudistamisena, jossa konfirmoitavat nuoret antavat uskollisuudenlupauksen Vapahtajalleen. Sormusen toimittamassa kirkon kristinopissa (1948) konfirmaatio määritellään seurakunnan rukoukseksi, uskon tunnustamiseksi ja uskollisuudenlupaukseksi. Konfirmaatiota seuraa ehtoollinen. Sormusen mukaan konfirmaatio ei ole sakramentti, mutta silti Jumala jakaa siinä armoaan ja siunaustaan. Sormunen tulkitsee konfirmaation siis armonvälineeksi.

Martti Simojoki (1950) ei täysin hyväksy konfirmaation määritelmää ”kasteen liiton uudistamisena”, vaan hän käyttää mieluummin ”kasteenliittoon palaamisen” ilmaisua. Luther oli viitannut kasteeseen palaamisella päivittäiseen parannukseen, joten on perusteltua kysyä, tulkitseeko Simojoki konfirmaation parannuksen tekemiseksi, jossa nuorten, jotka ovat ajautuneet eroon kasteensa liitosta, odotetaan konfirmaatioissa palaavan tuohon liittoon. Siinä tapauksessa Simojoen määritelmä ei juuri poikkea Sormusen määritelmästä, sillä tässäkin tapauksessa nuoret itse asiassa uudistavat kasteen liittonsa.

Sormusen ja Simojoen käsityksissä on pietistisiä piirteitä, kuten uskollisuudenlupaus ja konfirmaation yleisesti ottaen subjektiivinen painotus. Konfirmoitavat nuoret näet itse toimivat teologisessa merkityksessä kasteensa vahvistajina. Sormunen ja Simojoki painottavat tosin myös konfirmaation objektiivisia elementtejä, kuten nuorten siunaamista sanalla ja rukouksella. Seurakunnalla on Simojoen käsityksessä ekklesiologisen vahvistajan rooli, kun se tunnustaa konfirmoidut nuoret seurakunnan täysivaltaisiksi jäseniksi.

Aarni Voipio (1954) pidättyy määrittelemästä konfirmaatiota, mutta valaisee konfirmaatiokäytäntöä Suomessa ja siihen liittyviä muutostarpeita. Hän painottaa konfirmaatiokäsityksessään ensiripin merkitystä ja siirtää vahvistamisen motiivin ripin absoluutioon, siis konfirmaation ulkopuolelle.

Vahvistaminen konfirmaatiokäytännöissä ja -käsitelyissä 1900-luvun jälkipuoliskolta 2000-luvulle

1900-luvun puolivälin jälkeen Suomessa hyväksyttiin uusi konfirmaatiojärjestys (1963), joka oli aiempaa perusteellisemmän valmistelun tulos. Kaavan otsikossa oli nyt ensimmäisen keran *Konfirmaatio*. Kaavasta oli karsittu pois monia pietistisiksi tulkittuja piirteitä, kuten maininta konfirmaatiosta kasteen liiton uudistamisena. Myös lupaukset ja kirkollisten oikeuksien julistaminen jätettiin kaavasta pois. Konfirmaatiota ei enää tulkittu kasteen vaan kastetun vahvistamiseksi. Kristinopinkysely säilyi julkisena, mutta se voitiin myös siirtää konfirmaatiosta rippikouluun.

Uskontunnustuksen jälkeisen kysymyksen sijasta oli mahdollisuus käyttää toivotusta. Uutta oli konfirmaatiosiunaus, johon liitettiin impositio ja siunaussanoiksi niin sanottu *Apostolinen siunaus*. Kaavassa vahvistaminen kytketään Jumalan sanaan ja ehtoolliseen. Merkillistä vuoden 1963 kaavassa on vahvistamisen eräänlainen piilomerkitys, jossa konfirmaation ydin on selvästi konfirmaatiosiunauksessa. Tämä näkyy siinä, että juuri ennen siunausta nuoret ovat ”konfirmoitavia” ja välittömästi siunauksen jälkeen ”konfirmoituja”. Vahvistamisesta ei siunauksen yhteydessä kuitenkaan puhuta mitään. Kaavan tekijät siis jättivät avaamatta ja sanoittamatta konfirmaatiosiunauksen sisällön, mikä viittaa kaavan teologiseen epäselvyyteen. Kaavan rukousten perusteella on pääteltävissä, että nuorten vahvistajana on Jumala, joka vahvistaa Hengellään sanassa ja ehtoollisessa.

1980-luvulla konfirmaatitoimitus oli tarkoitettu pidettäväksi jumalanpalveluksen edellä. Se oli kuitenkin mahdollista toimittaa myös jumalanpalveluksen keskellä evankeliumin lukemisen jälkeen. Vuoden 1963 kaavan tapaan käsikirjan (1984) konfirmaation ytimenä on konfirmaatiosiunaus, jonka keskeistä painoarvoa toimituksessa kuvaa se, että sen edellä nuoret ovat konfirmoitavia ja sen jälkeen konfirmoituja. Siunaus ei kuitenkaan luo ehtoolliskelpoisuutta, vaan uskontunnustuksen lausuminen. Vuoden 1984 kaavassa määritellään aiempaa selvämmin se, mitkä konfirmaation komponentit sisältävät ajatuksen vahvistamisesta. Tämä johtuu siitä, että aiempiin kaavoihin verrattuna vahvistamisen yhteys Jumalan sanaan ja ehtoolliseen on kaavassa katkaistu ja siksi hämärtynyt. Vahvistamista ei edelleenkään liitetä suoraan konfirmaatiosiunaukseen, mutta puhevaihtoehdoista eli allokuutioista on pääteltävissä, että Kristus tai Jumala vahvistaa nuoria uskontunnustuksessa ja siunauksessa. Vaihtoehtoisissa konfirmaatorukouksissa pyydetään konfirmoitaville nuorille voimaa ja rohkeutta uskon-
sa tunnustamiseen.

Konfirmaatiokaavoissa (2003) on jo valmisteluvaiheessa ollut ajatus konfirmaatiosta kastetun vahvistamisena kristillisessä elämässä. Nuoret tarvitsevat vahvistusta uskonelämän hoitamiseen ja uskon jäsentämiseen omaan elämäänsä eli siihen elämäntilanteeseen, jossa he parhaillaan ovat, mutta myös tulevaisuuteensa. Vuoden 2003 kaavoissa konfirmaatitoimituksen ei suoraan todeta vahvistavan nuoria, mutta se voidaan päätellä asiayhteydestä. Kyseinen konfirmaatio toimitetaan messun keskellä ja se koostuu pääosin rukouksesta. Siksi on syytä olettaa, että konfirmaatio-osan eri rukouselementtien (uskontunnustus, siunaus, esirukous) tulkitaan kaavassa vahvistavan konfirmoitavia nuoria ja heidän uskoaan.

Vuoden 2003 konfirmaatiokaavojen ja kirkkojärjestyksen konfirmaatiokäsitykset eroavat toisistaan siinä, että edellisessä konfirmaatio luetaan liturgiseksi toimitukseksi, jossa keskeisintä ovat siunaus ja esirukous, kun taas jälkimmäisessä konfirmaatio luetaan kirkollisten toimitusten ulkopuolelle seurakuntakasvatuksen yhteyteen ja siinä painotetaan nuorten tunnustautumista. Kirkkojärjestys ei viittaa eksplisiittisesti vahvistamiseen, vaan toteaa rippikoulun oikeuttavan konfirmaatioon ja konfirmoitujen kirkolliset oikeudet. Katson tämän eron johtuvan siitä, että kirkollinen lainsäätäjä ei ole seurannut konfirmaation liturgista kehitystä, jossa konfirmaation tunnustuselementit ovat jääneet vuosikymmenien kuluessa syrjään ja jossa painopiste on muuttunut konfirmaation subjektiivisista elementeistä objektiivisiin elementteihin.

LML:n ensimmäisen tutkimusprojektin tutkijat olivat sillä kannalla (1962), että Luther oli tulkinnut konfirmaatioimposition rukoukseksi. Tutkijat päättelevät kuitenkin, että eräissä muissa toimituksissa, kuten pappisvihkimyksessä, kasteessa ja absoluutiassa, imposition tukena oli ollut lupauksen sana. Konfirmaatiosiunaus olisi siis nähtävä samansisältöisenä muiden kirkollisten toimitusten siunauksen rinnalla (absoluutio, avioliittoon vihkiminen, ordinaatio). Siksi niihin pitäisi liittää Jumalan vaikutusvoimainen lupauksen sana.

Määritelmä konfirmaatiosiunauksesta muuttui. Lutheriin tukeutuen tutkijat liittivät konfirmaatiosiunaukseen lupauksen sanan, vaikka Luther ei ollut viitannut siunauksen lahjalla konfirmaatioon, vaan ordinaatioon. Uutta oli se, että siunauksen sisältö oli sama kuin sanalla ja sakramenteilla, kun taas imposition vaikutus oli sama kuin rukouksella. Tällainen perustelu vie pohjan Lutherin konfirmaatiokäsitykseltä, sillä reformaattorin mukaan Kristus ei liittänyt konfirmaatioon lupaustaan.

LML:n tutkijoille konfirmaatiosiunaus oli siis eräänlainen sanan ja rukouksen yhdistelmä, mikä Lutherille olisi todennäköisesti merkinnyt sanan ja rukouksen sekoittumista. Kyseiset tutkijat poikkeavat Lutherin teologiasta ja konfirmaatiokäsityksestä tulkitessaan konfirmaation sakramentaaliseksi eli lahjoittavaksi toimitukseksi ja konfirmaatiosiunauksen armonvälineeksi. Näin he liittyvät siinä ehkä tiedostamattaan Bucerin konfirmaatiokäsitykseen.

Suomalaisten seurakuntatyöntekijöiden konfirmaatiokäsityksistä voidaan havaita niiden hajanaisuus. Jo 1980-luvulla Suomessa havahduttiin siihen, että rippikoulu ja konfirmaatio tulkitaan meillä erillisiksi suureiksi eikä niitä nähdä kokonaisuutena. Ratkaisuksi tähän epäkohtaan esitetään paradigman muutosta: konfirmaatio olisi tulkittava kansainvälisen käytännön mukaisesti prosessiksi liturgisen toimituksen sijasta. Tämä käsitys juontuu LML:n ensimmäisestä tutkimusprojektista (1963). Sen mukaan konfirmaatio kattaa sekä prosessin että liturgisen toimituksen.

LML:n tutkimustulos oli kahden toisilleen jännitteisen admissiokäsityksen välinen kompromissi. Näiden admissiokäsitysten juuret ovat yhtäältä Lutherin katekeettisessä ehtoollistutkinnossa ja toisaalta Bucerin konfirmaatiossa. Niitä ilmentävät yhtäältä rippikoulu ja toisaalta konfirmaatio. Suomalaisessa kontekstissa näitä traditioita ei ole osattu yhdistää.

Rippikoulusuunnitelmien 1980, 2001 ja 2017 ja niihin liittyvän rippikoulujen oppimateriaalin vertailu osoittaa, että *RKS 1980* ei viittaa rippikoulun ja konfirmaation osalta vahvistamiseen, vaan kytkee vahvistamisen sanaan ja sakramenteihin. Sen sijaan *RKS 1980:een* liittyvässä rippikoulumateriaalissa vahvistamisen motiivi liitetään rippikouluun. *RKS 2001:tä* mukaileva materiaaliotos seuraa varsin uskollisesti rippikoulusuunnitelmaa. Siinä vahvistaminen

liittyy pääosin rippikouluun, samoin *RKS 2017:ää* mukaileva aineisto, joskin jälkimmäisessä myös konfirmaatiolla tulkitaan olevan aiempaa selkeämmin uskoa vahvistava komponentti. Jälkimmäisestä otoksesta on havaittavissa irtautuminen valtakunnallisesta rippikoulusuunnitelmasta. Tämä näkyy siinä, että materiaalissa viitataan rippikoulun ja konfirmaation vahvistamisen motiiveihin varsin niukasti.

RKS 2017 painottaa rippikoulun yhteydessä samoja elementtejä ja piirteitä, joita voidaan katsoa olevan *Konfirmaatiomessussa 2003*. Molemmissa on esimerkiksi opetus, rukous, kasteen muistaminen ja ehtoollinen, samoin molemmissa on ajatus nuorten uskon vahvistamisesta. Ongelmana on toistaiseksi ollut se, että rippikoulua ei rippikoulusuunnitelmassa sanoiteta konfirmaatioksi eikä konfirmaatiota rippikouluksi, vaan rippikoulu tulkitaan siinä valmistautumiseksi konfirmaatioon. Katson, että rippikoulu ja konfirmaatiomessu olisi tulkittava ja myös sanoitettava konfirmaatioksi, jossa ne ovat osa samaa prosessia. Tämä merkitsee sitä, että konfirmaatio vahvistamisena ei ala vasta rippikoulun jälkeen. Se alkaa itse asiassa jo rippikoulun käynnistyessä. Konfirmaatio jatkuu vielä konfirmaatiomessussa ja periaatteessa sen jälkeenkin seurakunnan nuorten toiminnassa ja armonvälineiden osallisuudessa.

Armonvälineiden tarkoitus on vahvistaa uskoa toistuvasti koko elämän ajan. Ajatus kerran elämässä toteutettavasta yksittäisestä liturgisesta toimituksesta, joka vahvistaa kristityn uskoa koko tämän loppuelämän ajaksi, on siten vierasta luterilaisessa tulkintakehyksessä. Siksi konfirmaatiokäsitteseen sopii parhaiten ajatus prosessista.

Luterilaiset kirkot ovat luopuneet konfirmaatiosta ehtoolliselle oikeuttamisen perusteena. Admission ainoaksi perusteeksi tulkitaan kaste. Se oli yksi LML:n ensimmäisen konfirmaatiotutkimusprojektin tuloksista, jota luterilaiset kirkot eri puolilla maailmaa ovat toistanee. Havaitsin, että siihen liittyvässä argumentaatiossa tulkitaan reformaation aikakaudella vallinnutta admissiokäytäntöä puutteellisesti. Ehtoollinen tulkittiin reformaatiossa lahjaksi, johon ei voida liittää mitään ehtoja. Tähän asti LML:n tutkimustulos on validia. Päätelyssä ongelmallista on kuitenkin se, että ehtoollisadmission ei tulisi ehtoollisen lahjaluonteesta johtuen liittää mitään ehtoja.

Tämä näkemys poikkeaa selvästi reformaation admissiokäytännöistä ja reformaattorien teologiasta. Luther ja Bucer edellyttivät ehtoolliselle valmistavassa käytännössään opetusta ja sen arvioimista. Kaste ei sen vuoksi yksin riittänyt ehtoolliselle päästämisen perusteeksi. Moderni luterilainen käsitys kasteesta ainoana admission ehtona mukailee siis reformaatiosta periytynyttä kaste- ja ehtoolliskäsitystä, mutta on reformaation admissiokäsityksille vastakkainen. Näille oli ominaista kristinopin opetuksen ensisijaisuus ehtoolliselle päästämisen kriteerinä. Viime vuosikymmenien admissiokeskustelussa on vedottu siihen, että opetus admission ehtona olisi ollut vierasta reformaatiosta ja se olisi ilmennyt varsinaisesti vasta 1700- ja 1800-luvuilla protestanttisissa admissiokäytännöissä. Osoitan tämän argumentaation lähtökohtaisesti ongelmalliseksi. Admission sitominen kasteeseen tekee tosin oikeutta reformaattoreiden kastekäsityksille, mutta ei heidän admissiokäsityksilleen. Siksi admission perusteita ja siihen liittyvää opetusta on arvioitava uusista lähtökohdista.

Konfirmaation niveltäminen osaksi jumalanpalvelusta on jumalanpalvelusteologisesti perusteltua, mutta samalla se on muuttanut konfirmaation messun osaksi. Konfirmaatio-osan pääelementteinä ovat uskontunnustus, siunaus ja esirukous. Uskontunnustuksen ja esirukouksen asema konfirmaation elementteinä on hämärtynyt, kun ne muistuttavat messun vastaavia elementtejä. Osoitan, että Lutherin jumalanpalveluskäsityksessä uskontunnustus ei ollut uskon tunnustamista, vaan Jumalan ylistämistä ja kiittämistä, adoraatiota. Siksi konfirmoitavien tunnustautuminen kristilliseen uskoon seurakuntalaisten edessä on ristiriidassa alkuperäisen luterilaisen jumalanpalvelusteologian kanssa. Se heijastelee konfirmaatiokäsitystä, joka juontuu viime kädessä Bucerin ajattelusta. Sen mukaan keskeistä on konfirmoitavien tunnustautuminen kristilliseen uskoon. Konfirmaatiosiunaus ei rukouksen luonteensa vuoksi voi vahvistaa konfirmoitavien uskoa, mutta se voi vahvistaa heitä pastoraalisesti. Sama voidaan todeta konfirmaation kolmannesta pääelementistä, rukouksesta konfirmoitavien puolesta. Konfirmaatio-toimitus, joka on konfirmaatiomessun elementti, ei siis ole konfirmaatiota sanan varsinaisessa merkityksessä, koska sen subjektina on seurakunta eikä Jumala.

Jatkotutkimusta edellyttävät erityisryhmien rippikouluaineiston ja vahvistamisen välisen suhteen selvittäminen, siunauksen teologia sekä opetuksen ja ehtoollisadmission suhde. Rippikouluehtoollista edellyttävän opetuksen laajuus ja sisältö on arvioitava uudelleen.

7 Lyhenteet ja erityissanasto

7.1 Tärkeimmät lyhenteet

Apol. CA	Apologia Confessionis Augustanae. Augsburgin tunnustuksen puolustus. Melanchtonin vuonna 1531 julkaisema puolustuskirjoitus, joka kuuluu luterilaisiin tunnustuskirjoihin.
BDS	Bucers Deutsche Schriften. Bucerin kootut teokset.
BKJ	Brandenburgin kirkkojärjestys 1540.
BWK	Braunschweig-Wolfenbüttelin kirkkojärjestys 1569.
CA	Confessio Augustana. Augsburgin tunnustus. Luterilaisten kirkkojen tärkein tunnustuskirja.
CR	Corpus reformatorum. Tässä tutkimuksessa: Melanchtonin kootut teokset.
DSJ	De sju sakramenten. Ruotsinkielinen sakramenttikommentaari keskiajalta.
DSS	De septem sacramentis. Keskiaikainen sakramenttikommentaari.
KJ	Kasselin kirkkojärjestys 1539. Hessenin kirkkokurireformin (1539) kirkkojärjestys, jossa oli ensimmäinen reformatorisesti muokatun konfirmaation liturginen kaava. Tai: Kirkkojärjestys. Kirkolliseen lainsäädäntöön liittyvä ohjeistus.
KL	Kirkkolaki tai Kirkon lakikirja.
KRk	Kölnin reformaatioehdotuksen konfirmaatio.
LML	Luterilainen maailmanliitto.
LR	Liber Ratisbonensis. Regensburgin kirja. Regensburgin uskonto-neuvottelujen 1540/41 tulos.
Ohk	Ohjaajan kirja.

Opk	Opettajan kirja.
OPSS	Olaus Petris Samlade Skrifter.
RKS	Rippikoulusuunnitelma.
Rpk	Rippikoululaisen kirja.
RW	Reformatio Wittenbergensis. Wittenbergin reformaatio. Wittenbergin seurakuntien käyttöä varten vuonna 1545 ilmestynyt kirkkojärjestysehdotus.
SELK	Suomen evankelis-luterilainen kirkko.
SKJ	Saksin kirkkojärjestys 1580.
WA	Weimarer Ausgabe. Lutherin kootut teokset.
WRG	Rechenschaft des Glaubens. Vuonna 1533 Wittenbergissä painettu Böömin veljien saksankielinen tunnustuskirja. Siinä voidaan nähdä luterilaisen reformaation korostuksia.
ZRG	Rechenschaft des Glaubens. Vuonna 1532 Zürichissä julkaistu Böömin veljien saksankielinen tunnustuskirja. Sitä leimaa zwingliläinen aksentti. Modernin luterilaisen konfirmaation juuret voivat olla tässä teoksessa.
ZS	Ziegenhainin kirkkokurisääntö. Hessenin kirkkokurireformin (1539) kirkkojärjestys, joka sisälsi ensimmäisen ohjeen nykymuotoisesta konfirmaatiosta.

7.2 Erityissanasto

Absoluutio	Ripin synninpäästö.
Adiafora	Ehdonvallan asia. Ei ehdoton asia uskonopin näkökulmasta.
Adiafora-kiista	Lutherin kuoltua Melanchtonin kannattajien ja Lutherin kannattajien välillä puhjennut kiista siitä, missä teologisissa asioissa voidaan joustaa ja mitkä olivat ehdottomia.
Admissio	Ehtoolliskelpoisuus tai ehtoolliselle kelpoistaminen.

Admissiotoimitus	Ehtoollisella käyntiin oikeuttava toimitus.
Adoraatio	Latinankielisestä sanasta <i>adorare</i> , suomeksi palvoa. Tässä yhteydessä termillä tarkoitetaan kiitos- ja ylistysrukousta.
Allokuutio	Puhuttelu tai lyhyt puhe. Kirkollisten toimitusten kaavoissa puheen malliteksti, jota on myös mahdollista käyttää sellaisenaan.
Anabaattinen	Korostaa seurakuntaa jumalanpalveluksen subjektina. Vrt. Katabaattinen.
Anamneesi	Jumalan pelastustekojen muistaminen ja niistä kiittäminen messussa realisoi ne ja tekee seurakunnan niistä osallisiksi.
Armonvälineet	Jumalan sanaa ja sakramenteja sanotaan armonvälineiksi, koska Pyhä Henki tekee pelastavaa työtään seurakunnassa niiden välityksellä.
Credo	Latinankielisestä sanasta <i>credo</i> , suomeksi uskon. Uskontunnustus. Luterilaisissa jumalanpalveluksissa käytetään yleensä Apostolista (Apostolicum) tai Nikean uskontunnustusta (Nicenum).
Ensiehtoollinen	Ensimmäinen ehtoollisella käynti
Ensirippi	Ensiehtoollista edeltävä admissiotoimitus.
Epikleesi	Pyhän Hengen avuksi huutaminen.
Esirukous	Rukous toisten puolesta.
Hereetikko	Harhaoppinen.
Hermeneutiikka	Tulkintaa tutkiva humanistinen tieteenala. Termillä voidaan viitata myös raamatuntulkintaan.
Impositio	Latinankielisistä sanoista <i>impositio manuum</i> tai <i>manuum impositio</i> , suomeksi käten päälle paneminen.

Initiaatio	Jäseneksi ottaminen. Ainoa initiaatio luterilaisessa teologiasa on kaste, joka liittyy ihmisen kirkon jäsenyyteen ja Jumalan armon osallisuuteen.
Inkarnaatio	Sanan (Kristuksen) tuleminen lihaksi. Jumala syntyy Kristuksessa ihmiseksi ja ilmoittaa Jumalan rakkauden ihmiskunnalle.
Interim-neuvottelut	Schmalkaldenin sodan 1546/47 jälkeen roomalaiskatolisten ja luterilaisten välisissä neuvotteluissa Augsburgissa 1548 ja Leipzigissa 1548/49 pyrittiin väliaikaiseen (interim) sopimukseen eri tavalla uskovien kanssa.
Kasuaali	Latinankielisestä sanasta <i>casus</i> , suomeksi tapahtuma, tilanne. Kasuaalitoimitus eli kirkollinen toimitus.
Katabaattinen	Korostaa Jumalaa jumalanpalveluksen subjektina. Vrt. Anaabaattinen. Ks. Sakramentaalinen.
Katekeesi	Kasteopetus. Kristillisen uskon perusteiden opetus.
Katekeettinen	Kasteopetukseen ja oppimisen arviointiin keskittynyt tai niitä painottava.
Kateketiikka	Kirkollista opetusta ja kristillistä kasvatusta tutkiva käytännöllisen teologian haara.
Katekismus	Kreikankielisestä sanasta <i>katekhismos</i> , suomeksi opetus. Lyhyt esitys kirkon opista. Kristinuskon perusteet.
Katekumeeni	Kasteoppilas. Alkuaan kasteelle valmistautuva henkilö. Voi tarkoittaa myös kastettua, joka saa kasteopetusta.
Kastajat	1500-luvun saksalaisessa reformaatioissa esiintynyt uskovien aikuisten kastetta eli uudestikastamista korostanut liike, joka hylkäsi lapsikasteen.
Keskiajan kirkko	Roomalaiskatolinen kirkko keskiajalla.

Konfirmaatio	Latinankielisestä sanasta <i>confirmare</i> , suomeksi vahvistaminen. Voi tarkoittaa joko kirkollista liturgista toimitusta tai laajemmin prosessia, jossa keskeiset elementit ovat rippikouluopetus ja konfirmaatiojumalanpalvelus.
Konfirmaatiokaava	Konfirmaatiojärjestys.
Konfirmaatiokäsitys	Käsitys ja tulkinta konfirmaatiosta.
Konfirmaatiomessu	Rippikoulun päätteeksi toimitettava messu, jonka keskellä toimitetaan konfirmaatiotoimitus.
Konfirmaatio-opetus	Suomessa rippikouluopetus. Konfirmaatiojumalanpalvelusta edeltävä kristinuskon perusteiden opetusprosessi.
Konfirmaatio-osa	Konfirmaatiomessun keskellä oleva toimitus, joka koostuu uskontunnustuksesta, konfirmaatiosiunauksesta ja esirukouksesta.
Konfirmaatioprosessi	Kokonaisuus, joka käsittää rippikouluajan tai sen lisäksi konfirmaatiojumalanpalveluksen.
Konfirmoitava	Nuori, joka konfirmaatiomessussa ei ole vielä osallistunut konfirmaatio-osaan tai saanut konfirmaatiosiunausta. Joissakin luterilaisissa kirkoissa henkilö, joka osallistuu konfirmaatio-opetukseen.
Konfirmoitu	Nuori, joka on osallistunut konfirmaatiomessun konfirmaatio-osaan tai saanut konfirmaatiosiunauksen.
Konglomeeraatti	”Sorakasauma”. Konfirmaatiosta voidaan erottaa piirteitä eri aikakausilta kuten maasta voidaan erottaa eri kerrostumia.
Konsignaatio	Latinankielisestä sanasta <i>consignare</i> , suomeksi merkitä. Vanhakirkollinen tapa merkitä konfirmoitavan otsa ristinmerkillä ja voidella se. Konfirmaation varhainen nimitys ajalta, jolloin konfirmaatiotoimitus oli vielä osa kastetoimitusta.
Krisma	Oliiviöljystä ja palsamista tehty voide, jolla kastetut ja konfirmoitavat on merkitty ja jonka on katsottu välittävän hengellisen lahjan.

Liturgi	Jumalanpalveluksen toimittaja. Alttaripalvelusta toimittava pappi.
Liturgia	Jumalanpalvelus.
Liturgiikka	Jumalanpalvelusta tutkiva tieteenala.
Messu	Jumalanpalvelus, johon liittyy ehtoollinen.
Neofyytti	Latinankielisestä sanasta <i>neophytos</i> , suomeksi vastakastettu, vastasyntynyt. Patristsena aikana uusista kastetuista käytetty nimitys.
Ordinaatio	Papiksi vihkiminen.
Paradigma	Yleisesti hyväksytty oppirakennelma, ajattelutapa tai teoria.
Patristinen	Varhaisen kirkon aikaan, noin 200–400-luvuille sijoittuva niin sanottu kirkkoisien aikainen tai aikakausi.
Pedagoginen	Kirkon kasvatustyöhön liittyvä.
Pietismi	Alun perin Saksassa syntynyt hurskausliike, joka käsitti konfirmaation subjektiiviseksi kasteen liiton uudistamiseksi ja henkilökohtaisen kääntymyksen ilmaukseksi. Opetuksen oli vedottava pään lisäksi sydämeen. Pietistit olivat saaneet vaikutteita konfirmaatioonsa Chemnitzin ja Bucerin konfirmaatioista. Suomessa pietismin vaikutus tuntui 1600-luvun opulta alkaen ja etenkin 1700-luvulla.
Piispallinen	Piispan toimittama, vain piispojen toimivaltaan kuuluva.
Pneumatologinen	Pyhään Henkeen liittyvä, Pyhää Henkeä koskeva.
Riitti	Liturginen toimitus. Synonyymi sanalle seremonia.
Rippi	Synnintunnustus ja synninpäästö. Kristuksen uskotaan säättäneen synninpäästön. Siksi ripin aarre on synninpäästö ja anteeksiantamus.

Rippikoulu	Osa kirkon jatkuvaa ja ihmisen koko eliniän kestäväää kas- teopetusta. Prosessi, joka edeltää konfirmaatiomessua.
Rubriikki	Ohje toimenpiteistä. Ohjeistus.
Rukous	Jumalanpalveluksen liturgisissa rukouksissa kiitetään Isää, käännyttään Vapahtajan puoleen ja pyydetään Pyhää Henkeä seurakunnan keskelle sekä vaikuttamaan sakramenteissa.
Sakramentaalit	Keskiajan kirkon kirkollisten toimitusten ryhmä, joka koostui rukous-, siunaus-, vihkimys- ja pyhitystoimituksista. Luteri- laisessa kirkossa konfirmaatio luetaan myös kuuluvaksi kir- kollisiin siunaamis- ja esirukoustoimituksiin eli sakramentaal- leihin.
Sakramentaalinen	Sakramenttiin eli vaikuttavan armon ulkoiseen merkkiin liit- tyvä. Myös sakramentin kaltainen tai veroinen. Synnyttää us- koa. Voi myös tarkoittaa Jumalan läsnäoloa julistetussa sa- nassa ja sakramenteissa.
Sakramentit	Latinankielisestä sanasta <i>sacramentum</i> . Kirkon pyhiä toimi- tuksia, jotka Kristus on asettanut. Kristus itse on niissä läsnä ja jakaa armoaan näkyvien aineiden välityksellä. Luterilaisessa kirkossa sakramenteja ovat kaste ja ehtoollinen.
Salutaatio	Liturginen tervehdys.
Spiritualistit	1500-luvun Saksassa esiintynyt liike, joka korosti yksilön hurskautta kollektiivisen uskon kustannuksella. Torjui lapsi- kasteen ja jopa uskovien kasteen ja korosti sisäistä sanaa kir- joitetun sanan kustannuksella. Luther kutsui heitä tämän takia ”hurmahengiksi”.
Seremoniallinen	Konfirmaatioon lisättiin liturgisia elementtejä, jolloin sere- moniattomasta konfirmaatiosta tuli seremoniallinen konfir- maatio.
Seremoniaton	Liturgiset elementit puuttuvat tai niitä on niukasti.

Siirtymäriitti	Sosiologisessa merkityksessä seremonia, jonka kautta yksilö siirtyy sosiaalisesta asemasta toiseen. Uskontotieteellisestä näkökulmasta konfirmaatio voidaan tulkita aikuistumisriitiksi. Kehityspsykologisessa ja antropologisessa merkityksessä siirtymäriittejä on useita, kuten koulun aloittaminen tai tutkinnon suorittaminen.
Superintendentti	Reformaation omaksuma nimitys yhtä seurakuntaa laajemman hallinnollisen alueen johtavasta papista. Piispanimikkeen reformatorinen vastine, jota käytetään paikoin yhä erityisesti Saksassa.
Systemaattinen teologia	Uskon ilmaisuja, oppia ja uskonnollista ajattelua tutkiva oppiaine tai teologian osa-alue.
Transsignifikaatio	Merkityksen muuttuminen. Alun perin termillä on viitattu ehtoollisen leivän ja viinin merkityksen muuttumiseen konsekroinnin jälkeen, vaikka ne itsessään ovat muuttumattomia. Esimerkiksi vihkimys- ja siunaamistoimitusten jälkeen esiin tai tilan merkitys muuttuu käyttötarkoituksensa osalta tai ihmisten mielikuvissa. Transsignifikaatiolla ei nähdäkseni voi perustella sitä, että konfirmaatiosiunaus muuttaa konfirmoitavat konfirmoiduiksi, koska siunauksessa kyse ei ole siunauksen jakamisesta, vaan sen pyytämisestä.
Trinitaarinen alkulause	Kolmiyhteiseen Jumalaan viittaava lausuma, jolla jumalanpalvelus tai kirkollinen toimitus aloitetaan. Lausumasta käytetään myös nimeä ”Trinitaarinen alkusiunaus”.
Valistus	1700-luvun aatteellinen virtaus, jolle tunnusomaista oli järjen ja hyödynkorostaminen. Valistuksen konfirmaatio oli tyypillisesti kasteen liiton vahvistamista ja seurakunnan yhteyteen ottamista. Konfirmaatio oli siis valistuksen aikana kasteen täydennys.
Votum	”Lupaus”. Kaste- tai konfirmaatiosiunauksen saatesanoihin liittyvä toivotus.

8 Lähde- ja kirjallisuusluettelo

8.1 Lähteet

- ADR 3/I Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert. Dritter Band. Das Regensburger Religionsgespräch (1541). I. Teilband. Herausgegeben im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz von Klaus Ganzer und Karl-Heinz zur Mühlen unter Mitarbeit von Norbert Jäger, Saskia Schultheis und Christoph Stoll. 2007. Mörlenbach: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ahnfelt, Otto
1892 “Articuli Ordinantiæ.” Förut otryckt handskrift. – Tidskrift för teologi. Utgifven af Otto Ahnfelt. Andra årgångens fjerde häfte. Lund: PH. Lindstedts Universitets-Bokhandel. 352–387.
- 1895 “Georg Normans kyrkoordning på svenska.” – Bidrag till Svenska kyrkans historia i sextonde århundradet. Av Otto Ahnfelt. Ny Följd. Lund. 12–17.
- Andrén, Carl-Gustaf
1962 “Die Konfirmationsfrage in der Reformationszeit.” – Zur Geschichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirchen. Aus den Verhandlungen des Internationalen Seminars des Lutherischen Weltbundes in Loccum 1961 über Fragen der Konfirmation. Mit Beiträgen von Georg Kretschmar, Carl-Gustaf Andrén, Bjarne Hareide, Erkki Kansanaho, Helge Nyman, Helge Fehn, Kurt Frör, Wilhelm Sturm, Gustav K. Wiencke. Herausgegeben von Kurt Frör. 1. Auflage. Gunzenhausen: Claudius Verlag. 36–57.
- Apologia 1511 ”Apologia Sacrescripture.” – Bekenntnisse der Böhmischen Brüder. Mit einem Vorwort von Erich Beyreuther und einer Einleitung von Alfred Eckert. Nikolaus Ludvig von Zinzendorf, Materialien und Dokumente. Herausgegeben von Erich Beyreuther, Gerhard Meyer und Amedeo Molnár. Reihe 1. Quellen und Darstellungen zur Geschichte der böhmischen Brüder-Unität. Herausgegeben von Amedeo Molnár. Band III. 1979. Darmstadt: Georg Olms Verlag. Hildesheim, New York. Sine numero.
- Apologia 1531 “Apologia Confessionis Augustanae.” (Apol. CA) – Apologia Confessionis. Apologia der Confession aus dem Latein verdeutscht durch Justum Jonam. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 3. verbesserter Auflage. 1956. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (139), 141–404.

- Apologia 1538 “Apologia verae doctrinae.” – Bekenntnisse der Böhmisches Brüder. Mit einem Vorwort von Erich Beyreuther und einer Einleitung von Alfred Eckert. Nikolaus Ludvig von Zinzendorf, Materialien und Dokumente. Herausgegeben von Erich Beyreuther, Gerhard Meyer und Amedeo Molnár. Reihe 1. Quellen und Darstellungen zur Geschichte der böhmischen Brüder-Unität. Herausgegeben von Amedeo Molnár. Band III. 1979. Darmstadt: Georg Olms Verlag. Hildesheim, New York. Sine numero.
- AR 1524 “Der Ansbacher evangelische Ratschlag. 30. September 1524.” – Die fränkischen Bekenntnisse. Eine Vorstufe der Augsburgerischen Konfession. Herausgegeben vom Landeskirchenrat der Evang.-Luth. Kirche in Bayern r.d. Rhs. Zweiter Teil: Texte. Bearbeitet von D. Dr. K. Schornbaum. 1930. München: Chr. Kaiser Verlag. 183–322.
- Baelter, Sven
1838 Historiska Anmärkningar om Kyrko-Ceremoniarna, så wäl Wid den offentliga Gudstjänsten som andra tillfällen hos de första Christna, och i Swea Rike; i synnerhet Efter Reformationen till närwarande tid; författade af Sven Baelter, f.d. S.S. Theol. Doct. och Domprost I Wexiö. Tredje Uplagan. Med tillägg och förändringarna enligt 1809 års Handbok, samt de wigtigaste Swenska Kyrkowäsendet rörande Författningar från Författarens död. Af A.K. Örebro.
- BDS 1 Martin Bucers Deutsche Schriften. Band 1. Frühschriften 1520–1524. Herausgegeben von Robert Stupperich. Martini Bucer Opera Omnia. Series I. Deutsche Schriften. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Robert Stupperich. 1. Auflage. 1960. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Presses Universitaires de France, Paris.
- BDS 2 Martin Bucers Deutsche Schriften. Band 2. Schriften der Jahre 1524–1528. Herausgegeben von Robert Stupperich. Martini Bucer Opera Omnia. Series I. Deutsche Schriften. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Robert Stupperich. 1. Auflage. 1962. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Presses Universitaires de France, Paris.
- BDS 4 Martin Bucers Deutsche Schriften. Band 4. Zur auswärtigen Wirksamkeit 1528–1533. Herausgegeben von Robert Stupperich. Martini Bucer Opera Omnia. Series I. Deutsche Schriften. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Robert Stupperich. 1. Auflage. 1975. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Presses Universitaires de France, Paris.

- BDS 5 Martin Bucers Deutsche Schriften. Band 5. Straßburg und Münster im Kampf um den rechten Glauben 1532–1534. Herausgegeben von Robert Stupperich. Martini Bucer Opera Omnia. Series I. Deutsche Schriften. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Robert Stupperich. 1. Auflage. 1978. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- BDS 6/2 Martin Bucers Deutsche Schriften. Band 6,2. Zum Ius Reformationis: Obrigkeitsschriften aus dem Jahre 1535. Dokumente zur 2. Strassburger Synode von 1539. Herausgegeben von Robert Stupperich. Martini Bucer Opera Omnia. Series I. Deutsche Schriften. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Robert Stupperich. 1. Auflage. 1984. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- BDS 6/3 Martin Bucers Deutsche Schriften. Band 6,3. Martin Bucers Katechismen aus den Jahren 1534, 1537, 1543. Herausgegeben von Robert Stupperich. Martini Bucer Opera Omnia. Series I. Deutsche Schriften. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Robert Stupperich. 1. Auflage. 1987. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- BDS 7 Martin Bucers Deutsche Schriften. Band 7. Schriften der Jahre 1538–1539. Herausgegeben von Robert Stupperich. Martini Bucer Opera Omnia. Series I. Deutsche Schriften. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Robert Stupperich. 1. Auflage. 1964. Norderstedt: Gütersloher Verlagshaus.
- BDS 9/1 Martin Bucers Deutsche Schriften. Band 9,1. Religionsgespräche (1539–1541), bearbeitet von Cornelis Augustijn unter Mitarbeit von Marijn de Kroon. Martini Bucer Opera Omnia. Series I. Deutsche Schriften. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Wilhelm Neuser. 1. Auflage. 1995. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- BDS 9/2 Martin Bucers Deutsche Schriften. Band 9,2. Religionsgespräche (1541–1542), bearbeitet von Cornelis Augustijn. 1. Auflage. 2007. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- BDS 11/1 Martin Bucers Deutsche Schriften. Band 11,1. Schriften zur Kölner Reformation, bearbeitet von Christoph Strohm und Thomas Wilhelmi unter Mitarbeit von Stephen E. Buckwalter. Martini Bucer Opera Omnia. Series I. Deutsche Schriften. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Gottfried Seebaß. 1. Auflage. 1999. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- BDS 11/2 Martin Bucers Deutsche Schriften. Band 11,2. Schriften zur Kölner Reformation, bearbeitet von Thomas Wilhelmi. Martini Bucer Opera Omnia. Series I. Deutsche Schriften. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Gottfried Seebaß. 1. Auflage. 2003. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- BDS 11/3 Martin Bucers Deutsche Schriften. Band 11,3. Schriften zur Kölner Reformation, bearbeitet von Thomas Wilhelmi. Martini Bucer Opera Omnia. Series I. Deutsche Schriften. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Gottfried Seebaß. 1. Auflage. 2006. Germany: Gütersloher Verlagshaus.
- BDS 14 Martin Bucers Deutsche Schriften. Band 14. Schriften zu Täufertum und Spiritualismus 1531–1546., bearbeitet von Stephen E. Buckwalter. Martini Bucer Opera Omnia. Series I. Deutsche Schriften. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Christoph Strohm. 1. Auflage. 2011. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- BDS 17 Martin Bucers Deutsche Schriften. Band 17. Die letzten Straßburger Jahre 1546–1549. Schriften zur Gemeindereformation und zum Augsburger Interim. Herausgegeben von Robert Stupperich. Martini Bucer Opera Omnia. Series I. Deutsche Schriften. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Robert Stupperich. 1. Auflage. 1981. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- BELK 1956 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 3. verbesserte Auflage. 1956. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brand, Eugene L.
1986 “Introduction.” – Confirmation in the Lutheran Church Today. Report of Studies on Confirmation in the LWF member churches in 1979–1986 by Riitta Virkkunen. Office for Education and Personnel Development. Geneva: 1986: Department of Studies. The Lutheran World Federation.
- Bucer ad a Lasco
1551 “Document XLIV: Traité de Bucer sur les Sacrements et Spécialiment sur la Cène, en Réponse a A Lasco 1551 (Inachevé).” – Martin Bucer. Études sur la Correspondance avec de nombreux textes inédits I. J.V. Pollet, O.P., Doctor en Théologie. Chargé de Recherches au Centre National de la Recherche Scientifique. Ouvrage Publié avec le Concours du Centre National de la Recherche scientifique. 1re édition 1958. Paris: Presses Universitaires de France. 285–296.

- Chemnitius “De Confirmatione” – Examinis Concilii Tridentini, Per D. D. Mart. Chemnicivm scripti. Opvs Integrvm, qvatvor partes, in quibus præcipuorum capitum totius doctrinæ Papisticæ – . refutatio, tum ex sacræ Scripturæ fontibus, tum ex orthodoxorum Patrum consensu, collecta est; uno volumine complectens, ad veritatis Christianæ, et Antichristianæ falsitatis cognitionem, perquam vtile & necessarium. Geneuæ 1641: Jacobi Stoer. 247b–260a.
- CMS 1995 Confirmation Ministry Study. Global Report. 4–8 September 1995. Geneva, Switzerland. LWF Documentation 38, December 1995. Geneva: Lutheran World Federation, Geneva, Switzerland. Department for Mission and Development Christian Education.
- Comenius, Johann Amos 1739 Kurz-gefaßte Kirchen-Historie Der Böhmischen Brüder, Wie solche Johann Amos Comenius, Weyland letzter Bischoff der vereinigten Brüder-Gemeine in Böhmen, Lateinisch beschrieben, hernach aber, um des erbaulichen Inhalts willen, Nebst einem Glaubens-Bekentniß, Etlichen zur Erläuterung dienlichen Briefen, Und der fürtrefflichen Kirchen-Ordnung derselben, Unsern lauen oder gering geachteten Kirchen-Verfassungen, und meist ohne geistliche Zucht stehenden Gemeinden, zu einem hellpolirten Spiegel, denen noch wenigen Frommen aber zur Ermunterung in der Gottseligkeit, ins Teutscheübersetzt, auch Mit nützlischen Anmërkungen und einëm guten Register versehen worden. Schwabach: Verlegts Johann Jacob Enderes.
- CR IV “Philippi Melanthonis epistolarum, praefationum, conciliorum. Liber octavus, complectens ea, quae Melanthon scripsit annis 1540 et 1541.” – Corpus Reformatorum. Volumen IV. Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia. Philippi Melanthonis epistolae, praefationes, concilia, iudicia, schedae academiae. Accesserunt Casp. Crucigeri epistolae et iudicia, aliorumque etiam epistolae, ad vitam Melanthonis illustrandam spectantes. Undique ex libris editis collegit, ex manuscriptis emendavit et auxit, et secum dum seriem annorum disposuit Carolus Gottlieb Bretschneider. Edidit Carolus Gottlieb Bretschneider. 1837. Halis Saxonum: Apud. C.A. Schwetschke et filium. 5–742.

- CR VI “Philippi Melanthonis epistolarum, praefationum, conciliorum. Liber undecimus, complectens ea scripta, quae ad ann. 1548 et 1549 pertinent.” – Corpus Reformatorum. Volumen VI. Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia. Philippi Melanthonis epistolae, praefationes, concilia, iudicia, schedae academiae. Accesserunt Casp. Crucigeri epistolae et iudicia, aliorumque etiam epistolae, ad vitam Melanthonis illustrandam spectantes. Undique ex libris editis collegit, ex manuscriptis emendavit et auxit, et secundum seriem annorum disposuit Carolus Gottlieb Bretschneider. 1839. Halis Saxonum: Apud. C.A. Schwetschke et filium. 769–958.
- CR XXI “Phil. Mel. Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae.” – Corpus Reformatorum. Volumen XXI. Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia. Libri Philippi Melanthonis in quibus dogmata doctrinae christianae exposuit. I. Loci Theologici. Post. Carol. Gottl. Bretschneiderum edidit Henricus Ernestus Bindseil. 1854. Brunsvigae: Apud C.A. Schwetschke et filium. 81–230.
- CR XXII “Heubartikel Christlicher Lere, im latin genandt, Loci Theologici, Etwa von Doctor Justo Jona in Deutsche sprach gebracht, jetzund aber im M. D. LV. jar, Von Philippo Melanchton widerumb durchsehen. Wittenberg 1558.” – Corpus Reformatorum. Volumen XXII. Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia. Libri Philippi Melanthonis in quibus dogmata doctrinae christianae exposuit. I. Loci Theologici. (Continuatio). Post. Carol. Gottl. Bretschneiderum edidit Henricus Ernestus Bindseil. 1855. Brunsvigae: Apud C.A. Schwetschke et filium. 45–626.
- De ecclesia hierarchia 0531–0533 - Dionysius Aeropagita - De ecclesiastica hierarchia. – Græcum Text – Lexicum Proprium seu ‘Concordance’. Excerpta ex “Documenta Catholica Omnia”. Cooperatorum Veritatis Societas. <http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0531-0533_Dionysius_Areopagita,_De_ecclesiastica_hierarchia,_MGR.pdf> (Luettu 28.8.2018).
- Denzinger, Heinrich
1991 Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Heinrich Denzinger. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann. 37. Auflage 1991. Freiburg im Breisgau: Herder. Heinrici Denzinger. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Quod emendavit, auxit, in linguam germanicam transtulit et adiuvante Helmut Hoping edidit Petrus Hünermann. Editio XXXVII. MCMXCI. Friburgi Brisgoviae: Herder.
- DSJ “De sju sakramenten”. – Svenska kyrkobruk under medeltiden. En samling af utläggningar på svenska öfver kyrkans lärobegrepp, sakrament, ceremonier, botdisciplin m.m – – Efter gamla handskrifter utgifna af Robert Geete. 1900. Stockholm. 1–78.

- DSS “De septem sacramentis”. – De septem sacramentis. En sakramentsut läggning från Vadstena kloster ca 1400. Eine sakramentsauslegung aus dem Kloster Vadstena von etwa 1400. Av Carl-Gustaf Andrén. Bibliotheca Theologiae Practicae. Editores: Åke Andrén, Uppsala, et Sven Kjöllersström, Lund. 15. Lund 1963: Gleerups Förlag. 135–213.
- Ecclesiastical Hierarchy “Ecclesiastical Hierarchy.” – Dionysius the Areopagite, Works (1897) by Dionysius the Areopagite. Translator: Parker, John. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library. James Parker and Co, London 1897. Transcribed by Roger Pearse, Ipswich, UK, 2004. Public domain. <<http://www.ccel.org/ccel/dionysius/works.html>> (Luettu 26.8. 2018). 140–182.
- ECT “Third Topic. Concerning Confirmation. From the Seventh Session of the Council of Trent, March 3, 1547.” – Examination of the Council of Trent. Part II by Martin Chemnitz (1522–1586). Fred Kramer, Translator. 1978. St. Louis, Missouri: Concordia Publishing House. 179–216.
- Elämän siiville Opk 1993 Elämän siiville. Opettajan kirja. Tytti Issakainen, Anne Meretmaa, Jorma Parviainen, Eero Salmi, Pekka Simojoki. 1. Painos. Jyväskylä: Kirjapaja
- Elämän siiville Rpk 1993 Elämän siiville. Rippikoululaisen kirja. Tytti Issakainen, Anne Meretmaa, Jorma Parviainen, Eero Salmi, Pekka Simojoki. 1. Painos. Jyväskylä: Kirjapaja.
- ERK 1913 ”5. Luku. Rippikoulunuorison Herran ehtoolliselle laskemisesta.” – Ewankeliumi- ja Rukouskirja siihen kuuluwina kappaleineen Suomen Suuriruhtinaanmaan ewankelis-luterilaiselle kirkolle. Hywäksytty Suomen seitsemännessä Yleisessä Kirkolliskokouksessa w. 1913. Ohjepainos. Wanhan raamatunkäännöksen mukaisilla teksteillä. Sortawala 1915: Suomen Kirkon Sisälähetysseura. 446–451.
- ERopo 2016 Erityisrippikoulun opettajan opas. Työryhmä: Pertti Arola, Marja Kosola, Jarkko Maukonen, Meri Saloila, Katri Suhonen, Sanna Ylä-Jussila. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja 35. Kirkko ja toiminta. Kuopio: Kirkkohallitus.
- Frör, Kurt 1959a “Vorwort”. – Confirmatio. Forschungen zur Gesichte und Praxis der Konfirmation. Mit Beiträgen von Wilhelm Maurer, Karl Hauschildt, Kurt Frör, Alfred Niebergall, Karl Linke, Joachim Heubach, Karl Witt. Herausgegeben von Kurt Frör. 1. Auflage. München: Evang. Presseverband für Bayern. V–VI.

- Frör, Kurt
1959b “Theologische Grundfragen der Konfirmation. Versuch einer Interpretation.” – *Confirmatio. Forschungen zur Gesichte und Praxis der Konfirmation*. Mit Beiträgen von Wilhelm Maurer, Karl Hauschildt, Kurt Frör, Alfred Niebergall, Karl Linke, Joachim Heubach, Karl Witt. Herausgegeben von Kurt Frör. 1. Auflage. München: Evang. Presseverband für Bayern. 74–117.
- 1959c Zusammenfassung.” – *Confirmatio. Forschungen zur Gesichte und Praxis der Konfirmation*. Mit Beiträgen von Wilhelm Maurer, Karl Hauschildt, Kurt Frör, Alfred Niebergall, Karl Linke, Joachim Heubach, Karl Witt. Herausgegeben von Kurt Frör. 1. Auflage. München: Evang. Presseverband für Bayern. 197–202.
- 1962a “Vorwort.” – *Zur Geschichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirchen*. Aus den Verhandlungen des Internationalen Seminars des Lutherischen Weltbundes in Loccum 1961 über Fragen der Konfirmation. Mit Beiträgen von Georg Kretschmar, Carl-Gustaf Andrén, Bjarne Hareide, Erkki Kansanaho, Helge Nyman, Helge Fehn, Kurt Frör, Wilhelm Sturm, Gustav K. Wiencke. Herausgegeben von Kurt Frör. 1. Auflage. Gunzenhausen: Claudius Verlag. 7–12.
- 1962b “Die Ordnung der Konfirmation in der Lutherischen Kirche.” – *Zur Geschichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirchen*. Aus den Verhandlungen des Internationalen Seminars des Lutherischen Weltbundes in Loccum 1961 über Fragen der Konfirmation. Mit Beiträgen von Georg Kretschmar, Carl-Gustaf Andrén, Bjarne Hareide, Erkki Kansanaho, Helge Nyman, Helge Fehn, Kurt Frör, Wilhelm Sturm, Gustav K. Wiencke. Herausgegeben von Kurt Frör. 1. Auflage. Gunzenhausen: Claudius Verlag. 122–142.
- Hareide, Bjarne
1962 “Die Konfirmation in den Kirchenordnungen der Reformationszeit.” – *Zur Geschichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirchen*. Aus den Verhandlungen des Internationalen Seminars des Lutherischen Weltbundes in Loccum 1961 über Fragen der Konfirmation. Mit Beiträgen von Georg Kretschmar, Carl-Gustaf Andrén, Bjarne Hareide, Erkki Kansanaho, Helge Nyman, Helge Fehn, Kurt Frör, Wilhelm Sturm, Gustav K. Wiencke. Herausgegeben von Kurt Frör. 1. Auflage. Gunzenhausen: Claudius Verlag. 58–82.
- 1963a “Den pedagogiske kommisjon (Commission on Education). Rapport 1957–1963.” – *Rapport 1957–1963*. Dokument nr. 16. Kommissionen för Uppfostringsfrågor. Lutherska Världsförbundets fjärde generalför samling 30 juli – 11 augusti 1963. Helsingfors, Finland. Pieksämäki: Lutherska Världsförbundet. 5–15.

- Hareide, Bjarne
1963b “Konfirmationen. Studiedokument.” – Rapport 1957–1963. Dokument nr. 16. Kommissionen för Uppfostringsfrågor. Lutherska Världsförbundets fjärde generalför samling 30 juli – 11 augusti 1963. Helsingfors, Finland. Pieksämäki: Lutherska Världsförbundet. 16.
- Hauschildt, Karl
1959 “Zur Gesichte und Diskussion der Konfirmationsfrage vom Pietismus bis zum 20. Jahrhundert.” – Confirmatio. Forschungen zur Gesichte und Praxis der Konfirmation. Mit Beiträgen von Wilhelm Maurer, Karl Hauschildt, Kurt Frör, Alfred Niebergall, Karl Linke, Joachim Heubach, Karl Witt. Herausgegeben von Kurt Frör. 1. Auflage. München: Evang. Presseverband für Bayern. 43–73.
- 1962 “Konfirmationslitteratur.” – Rapport 1957–1963. Dokument nr. 16. Kommissionen för Uppfostringsfrågor. Lutherska Världsförbundets fjärde generalför samling 30 juli – 11 augusti 1963. Helsingfors, Finland. Pieksämäki: Lutherska Världsförbundet. 94–108.
- HBW 2/3 Heinrich Bullinger Briefwechsel. Band 3. Briefe des Jahres 1533. Bearbeitet von Endre Zsindely, Matthias Senn unter Benützung der Abschriften von Emil Egli und Traugott Schieß. Philologische Beratung durch Bernhard Bonsack und Hans Wanner. Heinrich Bullinger Werke. Zweite Abteilung. Briefwechsel. Herausgegeben vom Zwingliverein in Zürich. Unter Mitwirkung des Instituts für Schweizerische Reformationsgesichte und mit Unterstützung des Schweitzerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung. 1983. Schaffhausen: Theologischer Verlag Zürich.
- Heino, Iida & Kuusi, Riitta
2005 ”Yhtä paljon kaikille ei ole yhtä paljon kaikille.” – Rippikouluopas: elämä, usko, rukous, seurakuntayhteys. Rippikoulupas IV. Toimituskunta: Jarmo Kokkonen, Marja Pesonen, Maarit Ala-Mononen. 2005. Helsinki: Kirkkohallitus. 42–54.
- 2006 “1.2. Erilainen samanlainen rippikoululainen.”– Yhtä paljon kaikille ei ole yhtä paljon kaikille. Erilaiset oppijat rippikoulussa. Riitta Kuusi ja Jouko Porkka (toim.) Helsinki: Kirkkohallitus. 10–19.
- Heubach, Joachim
1963 “Konfirmationen. Studiedokument.” – Rapport 1957–1963. Dokument nr. 16. Kommissionen för Uppfostringsfrågor. Lutherska Världsförbundets fjärde generalförsamling 30 juli – 11 augusti 1963. Helsingfors, Finland. Pieksämäki: Lutherska Världsförbundet. 17–93.

Höfling, J. W. F.

I

Das Sacrament der Taufe, nebst den anderen damit zusammenhängenden Akten der Initiation. Dogmatisch, historisch, liturgisch dargestellt von Joh. Wilh. Friedrich Höfling, Dr. und ord. Prof. der prakt. Theol. und Ephorus. Erster Band, welcher die dogmatisch-historische Einleitung und Grundlegung, so wie die Darstellung des Katechumenates und der Taufe der Proselyten enthält. 1859. Erlangen: Verlag von Andreas Deichert. Elibron Classics Replica Edition. 2006. Marston Gate, UK: Elibron Classics.

Höfling, J. W. F.

II

Das Sacrament der Taufe, nebst den anderen damit zusammenhängenden Akten der Initiation. Dogmatisch, historisch, liturgisch dargestellt von Joh. Wilh. Friedrich Höfling, Dr. und ord. Prof. der Theologie. Zweiter Band, die Darstellung und Beurteilung der kirchlichen Praxis hinsichtlich der Taufe und des Katechumenates der Christenkinder enthaltend. 1859. Erlangen: Verlag von Andreas Deichert. Elibron Classics Replica Edition. 2006. Marston Gate, UK: Elibron Classics.

Ihme Ohk 2018

Ihme. Rippikoulun ohjaajan kirja. Heli Pruuki, Lassi Pruuki, Jari Pulkkinen. Julkaisija Nuori kirkko ry. Tallinna: Lasten Keskus ja Kirjapaja Oy.

Ihme Rpk 2018

Ihme. [Rippikoululaisen kirja]. Heli Pruuki. Julkaisija Nuori kirkko ry. Tallinna: Lasten Keskus ja Kirjapaja Oy.

Jolkkonen, Jari
2004b

”Rippikoulu ja konfirmaatio luterilaisen kasteteologian näkökulmasta.” – Rippikoulun käsikirja. Toimittaneet Heli Aaltonen, Lassi Pruuki, Pekka Saarainen. Jyväskylä: Kirjapaja Oy, Helsinki. 9–33.

JPO 2009

Palvelkaa Herraa iloiten. Jumalanpalveluksen opas. Suomen ev.lut. kirkon julkaisuja 2009:9. Hyväksytty piispainkokouksessa 9. syyskuuta 2009. 3. uudistettu painos. Jyväskylä: Kirkkohallitus.

Kallinen, Eija & Laakso, Timo

1998

”3.1. Seurakuntayhteys rippikoulun aikana.” – Kartalla. Rippikoulutyön käsikirja. Toimittaja Antero Rissanen. Toimituskunta Seppo Jarva, Eija Kallinen, Timo Laakso, Mats Lindgård, Seppo Ojala, Pirkko Poisuo, Mari Torri-Tuominen. Jyväskylä: Kirkon kasvatusasiain keskus. 145–152.

Kartalla 1998

Kartalla. Rippikoulutyön käsikirja. Toimittaja Antero Rissanen. Toimituskunta Seppo Jarva, Eija Kallinen, Timo Laakso, Mats Lindgård, Seppo Ojala, Pirkko Poisuo, Mari Torri-Tuominen. Jyväskylä: Kirkon kasvatusasiain keskus.

- Katekismus 1948 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon Katekismus. Hyväksytty Suomen kuudennessatoista varsinaisessa Kirkolliskokouksessa vuonna 1948. Piek-sämäki 1983: Suomen Kirkon Sisälähetysseura.
- Katekismus 1999 Katekismus. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kristinoppi. Hyväksytty kirkolliskokouksessa vuonna 1999. 2000. Vilppula: Edita.
- KHB 1886 Kyrko-Handbok, hwaruti stadgas huru Gudstjensten uti Evangelisk Lut-herska Församlingarne i Storfurstendömet Finland skall förrättas. Antagen af andra allmänna finska kyrkomötet 1886. Normalupplaga. Helsingfors 1888.
- KHBSK 2017 Kyrkohandbok för Svenska kyrkan. Del 1. Antagen för Svenska kyrkan av 2017 års kyrkomöte. Litopat 2018: Verbum.
- KJ 1993 Kirkkojärjestys 1055/1993. <<https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1993/19931055>> (Luettu 28.6.2019).
- KJ 2018 Kirkkojärjestys. Annettu Turussa 16 päivänä toukokuuta 2018. <<https://evl.fi/documents/327140/32418699/Kodifiointikirkkoj%C3%A4rjestys13.6.18.pdf>> (Luettu 30.6.2019).
- KK 1886 Kirkko-käsikirja, jossa säädetään miten Jumalanpalvelus Suomen Suuri ruhtinaanmaan Ewankelis-Lutherilaisissa Seurakunnissa on pidettävä. Hyväksytty Suomen toisessa yleisessä Kirkolliskokouksessa w. 1886. Ohjepainos. Helsingissä 1888.
- KK 1913 Ewankeliumi- ja Rukouskirja siihen kuuluwne kappaleineen Suomen Suuriruhtinaanmaan ewankelisluterilaiselle kirkolle. Hyväksytty Suomen seitsemännessä Yleisessä Kirkolliskokouksessa w. 1913. Ohjepainos. Wanhan raamatunkäännöksen mukaisilla teksteillä.1915. Sortawala: Suo-men Kirkon Sisälähetysseura.
- KKE 1859 Kirkko-Käsikirja, jossa säädetään, miten Jumalanpalvelus Suomen Suuriruhtinaanmaan Ewankelis-Lutherilaisissa Seurakunnissa on pidettävä. Esitys, tehty sitä warten armossa määrätytä Toimituskunnalta. Turku.
- KKE 1884 Kirkko-Käsikirja, jossa säädetään miten Jumalanpalvelus Suomen Suuri-ruhtinaanmaan Ewangelis-Lutherilaisissa Seurakunnissa on pidettävä. Esitys, jonka teki Kirkolliskokouksen w. 1876 walitsema Toimikunta. Turku: G.W. Wilén.

- KKE 1957 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja. Viidennentoista varsinaisen yleisen kirkolliskokouksen asettaman kirkkokäsikirjakomitean ehdotus vuoden 1958 kirkolliskokoukselle. 1957. Pieksämäki.
- KKE 1962 Kahdeksannentoista varsinaisen yleisen kirkolliskokouksen asettaman käsikirjakomitean mietintö ja ehdotukset vuoden 1963 kirkolliskokoukselle. 1962. Pieksämäki.
- KKK 1977 Kirkon kasvatustoiminnan kokonaisuohjelma. Perusteet, tavoitteet, yleisrakenne. 1982. Vammala: Suomen Kirkon Seurakuntatoiminnan Keskusliitto. Kirkon kasvatusasiain keskus.
- Kkm 1962 ”Kirkolliskokoukselle.” – Kahdeksannentoista varsinaisen yleisen kirkolliskokouksen asettaman kirkkokäsikirjakomitean mietintö ja ehdotukset vuoden 1963 kirkolliskokoukselle. 5–26.
- Kkpk 2/2001 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokous. Pöytäkirja. Syysistuntokausi 2001. 2002. Helsinki: Kirkkohallitus.
- Kkpk 2/2003 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokous. Pöytäkirja. Syysistuntokausi 2003. 2004. Helsinki: Kirkkohallitus.
- KkmP 1997 Käsikirjakomitean mietinnön Perustelut. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinto. Sarja A 1997: 5. Helsinki: Kirkon keskusrahasto.
- Kkvm 1992 Jumalan kansan juhla. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean välimietintö. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinnon Sarja A 1992:1. Sine loco.
- KL 1686 Samling af Författningar och Stadgar, hwilka andra eller förklara Kyrko-Lagen af år 1686, och ännu äro till efterlefnad gällande; Författad och utgifwen på Kongl. Maj:ts Nådiga Befallning År 1813. Stockholm.
- KL 1869 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon Kirkkolaki. Annettu 6 päivänä joulukuuta 1869 N:o 30. Uusi suomenkielinen teksti vahvistettu 24 päivänä lokakuuta 1908 N:o 53. Kirkon lakikirja. Toimittaneet: P.P. Piispanen, varatuomari, tuomiokapitulin sihteeri, Mauno Saloheimo, varatuomari, kirkkohallituksen sihteeri. Suomen lakimiesliiton kirjasarja N:o 5. Helsinki 1950: Kirjapaja.
- KL 1964 Kirkon lakikirja 1. Kirkkolaki. Toimittaneet: P.P. Piispanen, varatuomari, lainoppinut asessori, Mauno Saloheimo, varatuomari, kirkkoneuvos. Kolmas, uusittu painos. Suomen lakimiesliiton kirjasarja N:o 5. Pieksämäki: Kirjapaja.

- KL 1980 Kirkon lakikirja 1980. Toimittaneet: Mauno Saloheimo, varatuomari, ent. kirkkoneuvos, Matti Halttunen, varatuomari, kirkkoneuvos. Suomen Lakimiesliiton kirjasarja N:o 61. 9. painos. 1980. Mikkeli: Kirjapaja.
- KL 1986 Kirkon lakikirja 1986. Toimittaneet: Mauno Saloheimo, varatuomari, ent. kirkkoneuvos, Matti Halttunen, varatuomari, kirkkoneuvos. Suomen Lakimiesliiton kirjasarja N:o 61. 10. painos. 1986. Jyväskylä: Kirjapaja.
- KL 1993 Kirkkolaki 1054/1993. <<https://finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1993/19931054>> (Luettu 21.6.2019).
- KLF 1845 Förslag till Kyrkolag för Storfurstendömet Finland, jemte Motiver och Betänkanden, enligt H. Kejs. M:ts Höga Förordnande utarbetadt och från trycket utgifvet. Helsingfors.
- KLO 1688 Kircko-Laki Ja Ordningi 1686. Näköispainos ja uudelleen ladottu laitos vuoden 1686 kirkkolain suomennoksesta. Toimittaneet Lahja-Irene Hellemaa, Anja Jussila, Martti Parvio. Jälkisanat Martti Parvio. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 444. Juva 1986.
- KO 1571 Laurentius Petris Kyrkoordning av år 1571. Utgiven av Samfundet Pro Fide et Christianismo. Med historisk inledning av Lektor Emil Färnström. Uppsala 1932: Svenska kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- KO 2018 ”Kap. 22. Konfirmation.” – Femte avdelningen: Gudstjänst. Svenska kyrkans gällande kyrkoordning från 1 januari 2018. 1–17. <<https://www.svenskakyrkan.se/kyrkoordningen>> (Luettu 23.8.2018).
- KOF 1561 Laurentius Petris handskrivna kyrkoordning av år 1561. Utgiven med inledning av Emil Färnström. Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia. Utg. av Hilding Pleijel, Lund. 34. Acta historico-ecclesiastica suecana. Editor: Hilding Pleijel, Lund. 34. Lund: Svenska kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Kokkonen, Jarmo & Pesonen, Marja
2005 ” ”Konfirmaatiosta jäi mieleen se koko messu” – Huomioita konfirmaation yhteisöllisestä luonteesta.” – Rippikouluopas: elämä, usko, rukous, seurakuntayhteys. Rippikouluopas IV. Toimituskunta: Jarmo Kokkonen, Marja Pesonen, Maarit Ala-Mononen. 2005. Helsinki: Kirkkohallitus. 72–75.
- KTK 1963 ”Kirkollisten toimitusten kirja.” – Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Hyväksytty 19. yleisessä kirkolliskokouksessa vuonna 1963. Tähän painokseen on tehty 20. varsinaisen kirkolliskokouksen hyväksymät muutokset. 1982. Pieksämäki: Suomen Kirkon Sisälähetysseura.

- KTK 1984 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Kirkollisten toimitusten kirja. Hyväksytty kirkolliskokouksessa vuonna 1984. Toinen painos. Pieksämäki 1986: Suomen kirkon sisälähetysseura.
- KTK 2003 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Kirkollisten toimitusten kirja. 1. osa, Kasuaalitoimitukset. Hyväksytty kirkolliskokouksessa 8. marraskuuta 2003. Pieksämäki 2004: Kirkkopalvelut.
- KtkP 2001 Kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean ehdotus Kirkollisten toimitusten kirjaksi. Perustelut. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinto Sarja A 2001:2. Helsinki: Kirkon keskusrahasto.
- KTO 1989 Kirkollisten toimitusten opas. Hyväksytty piispainkokouksessa 7.2. 1989. 1990. Mänttä: Sley-kirjat.
- KTO 2005 Sinä olet kanssani. Kirkollisten toimitusten opas. Hyväksytty piispainkokouksessa 13–14. syyskuuta 2005. Suomen ev.lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2006:4. 2. painos. Jyväskylä 2009: Kirkkohallitus. Jumalanpalveluselämä ja musiikkitoiminta.
- Kuusi, Riitta & Porkka, Jouko
2006 Yhtä paljon kaikille ei ole yhtä paljon kaikille. Erilaiset oppijat rippikoulussa. Riitta Kuusi ja Jouko Porkka (toim.) Helsinki: Kirkkohallitus.
- Kvlkm 1.1/2003 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen keväätuntokauden 2003 pöytäkirjan liite. II kirja C. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Kirkollisten toimitusten kirja. Käsikirjavalioikunnan mietintö nro 1.1/2003 kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean ehdotuksesta. Helsinki 2003: Kirkkohallitus.
- Laato, Antti
2003 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen syysistuntokauden 2003 pöytäkirjan liite. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Kirkollisten toimitusten kirja: Käsikirjavalioikunnan mietintö nro 1.2/2003 kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean ehdotuksesta. 2004. Helsinki: Kirkkohallitus. 1–26.
- Luther, Martti
1539 Kirkolliskokouksista ja kirkosta. Wuodelta 1539. Näköispainos vuoden 1910 painoksesta. Ei mainita suomentajaa, painopaikkaa eikä kustantajaa. 1989. [Eura].
- Luther, Martti
(1991) Kaste ja usko. Valikoima Lutherin kirjoituksia kasteesta ja lapsen uskosta. Johdanto ja suomennos Eero Huovinen. Jyväskylä: Herättäjä-Yhdistys.

- Maurer, Wilhelm
1959 “Gesichte von Firmung und Konfirmation bis zum Ausgang der lutherischen Orthodoxie.” – *Confirmatio. Forschungen zur Gesichte und Praxis der Konfirmation. Mit Beiträgen von Wilhelm Maurer, Karl Hauschildt, Kurt Frör, Alfred Niebergall, Karl Linke, Joachim Heubach, Karl Witt.* Herausgegeben von Kurt Frör. 1. Auflage. München: Evang. Presseverband für Bayern. 9–38.
- Meitä varten 1988 Meitä varten. Rippikoulukirja. Kalevi Virtanen, Marja-Liisa Nokelainen. 3. painos. 1991. Julkaisija: Nuorten Keskus r.y. Sine loco. Lasten Keskus Oy.
- Miettinen, Pentti
1998 “3.5. Konfirmaatiojumalanpalvelus.” – Kartalla. Rippikoulutyön käsikirja. Toimittaja Antero Rissanen. Toimituskunta Seppo Jarva, Eija Kallinen, Timo Laakso, Mats Lindgård, Seppo Ojala, Pirkko Poisuo, Mari Torri-Tuominen. Julkaisija: Kirkkohallitus, Kirkon kasvatustieteiden keskus. Jyväskylä: Kirkon kasvatustieteiden keskus. 189–191.
- Ojala, Seppo
1998 “2.3. Rippikoulun yleistavoite.” – Kartalla. Rippikoulutyön käsikirja. Toimittaja Antero Rissanen. Toimituskunta Seppo Jarva, Eija Kallinen, Timo Laakso, Mats Lindgård, Seppo Ojala, Pirkko Poisuo, Mari Torri-Tuominen. Jyväskylä: Kirkon kasvatustieteiden keskus. 119–129.
- OPSS I Samlade Skrifter af Olavus Petri. Första bandet. Utgifna af Sveriges kristliga studentrörelses förlag under redaktion af Bengt Hesselman med ett förord af Harald Hjärne och litteraturhistoriska inledningar af Knut B. Westman. Uppsala 1914: Sveriges kristliga studentrörelses förlag.
- OPSS II Samlade Skrifter af Olavus Petri. Andra bandet. Utgifna af Sveriges kristliga studentrörelses förlag under redaktion af Bengt Hesselman med ett förord af Harald Hjärne och litteraturhistoriska inledningar af Knut B. Westman. Uppsala 1915: Sveriges kristliga studentrörelses förlag.
- Paraphrases 1 “Des. Erasmus Roterodamus pio lectori S.D.” – Desiderii Erasmi Roterodami Paraphrases in Novvm Testamentvm ex recensione Joannis Clerici. Cvravit Io. Frid. Sigism. Augustin – –Volvmen Primvm. [1522]. Berolini Sumtibus Haude et Speneri. CIO IOCC LXX VII. <<https://digital.lib-oldenburg.de/vd18/content/pageview/588462>> (Luettu 23.8.2018).
- Pesonen, Marja
2001 “Kuuden kuukauden pedagogiikka.” – Rippikouluopas: elämä, usko, rukous, seurakuntayhteys. Toimituskunta: Marja Pesonen, Antero Rissanen, Maarit Saho, Marja-Leena Toivanen, Ulla Tuovinen. Helsinki: Kirkkohallitus.

- PFT 2010 Gud gir – Vi deler. Plan for trosopplæring i Den norske kirke. 3. opplag. Oslo: Kirkerådet, Den norske kirke. Saatavissa myös muodossa: ><http://www.kirken.no/trusopplæring>> (Luettu 21.8.2018).
- Pkpk 1/2001 Piispainkokouksen pöytäkirja 13.–14.2.2001. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispainkokouksen istunto 13.–14.2. 2001 Helsingissä. Helsinki: Kirkkohallitus.
- Pkpk 2/2001 Piispainkokouksen pöytäkirja 11.–12.9. 2001. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispainkokouksen istunto 11.–12.9.2001 Tampereella. Helsinki: Kirkkohallitus.
- Pkpk 1/2002 ”Piispainkokouksen lausunto nro 3/2002 kirkolliskokoukselle. Kirkollisten toimitusten kirja.” – Piispainkokouksen pöytäkirja 12.–13.2.2002. Liite. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispainkokouksen istunto 12.–13.2.2002 Helsingissä. Helsinki: Kirkkohallitus. 72–107.
- PkpkOte 2/2017 ”§7: Rippikoulusuunnitelma 2017.” – Pöytäkirjanote 2/2017. Piispainkokous 5.4.2017. 2–6. Diaarinumero: D/240/04.04.02/2016. Helsinki. Kirkkohallituksen arkisto.
- PL “Pontificale Lundense. Enligt handskriften C 441 i Uppsala Universitetsbibliotek.” – Den pontifikala liturgin i Lund och Roskilde under medeltiden. En liturgihistorisk studie jämte edition av pontificale lundense enligt handskriften C 441 i Uppsala universitetsbibliotek och pontificale roscildense enligt medeltidshandskrift nr 43 i Lunds universitetsbibliotek. Av Bengt Strömberg. *Studia theologica lundensia*. Skrifter utgivna av teologiska fakulteten i Lund. 9. Lund: CWK Gleerup. 94–190.
- Pollet, J.V. OP 1958 “Dernier Traité Eucharistique de Bucer (Contre a Lasco) 1551 (Doc. XLIV).” – Martin Bucer. *Études sur la Correspondance avec de nom-breux textes inédits* I. J.V. Pollet, O.P., Doctor en Théologie. Chargé de Recherches au Centre National de la Recherche Scientifique. Ouvrage Publié avec le Concours du Centre National de la Recherche scientifique. Ire édition 1958. Paris: Presses Universitaires de France. 281–284.
- PR “Pontificale Roscildense. Enligt medeltidshandskrift Nr. 43 i Lunds universitetsbibliotek.” – Den pontifikala liturgin i Lund och Roskilde under medeltiden. En liturgihistorisk studie jämte edition av pontificale lundense enligt handskriften C 441 i Uppsala universitetsbibliotek och pontificale roscildense enligt medeltidshandskrift nr 43 i Lunds universitetsbibliotek. Av Bengt Strömberg. *Studia theologica lundensia*. Skrifter utgivna av teologiska fakulteten i Lund. 9. Lund: CWK Gleerup. 191–312.

- Pruuki, Lassi & Tirri, Kirsi
2004 “Mielekäs oppiminen rippikoulussa.” – Rippikoulun käsikirja. Toimitaneet Heli Aaltonen, Lassi Pruuki, Pekka Saarainen. Jyväskylä: Kirjapaja Oy. 35–55.
- Pruuki, Lassi
2010 Rippikoulun pikkujättiläinen. Hämeenlinna: LK-kirjat.
- Päiviö, Hannele
2015 “Rippikoulu ja konfirmaatio.” – Teologinen Aikauskirja 120 (1/2015). Vammala: Teologinen Julkaisuseura r.y. 38–54.
- Quo vadis? 2015 Quo vadis? Uskon käsikirja rippikoululaiselle. Jarmo Kokkonen, Terhi Paananen, Kati Pirttimaa. 6.–12.painos. Keuruu: Kustannusosakeyhtiö Otava.
- Rasolondraibe, Péri
1995 “Presentation.” – Confirmation Ministry Study. Global Report. 4–8 September 1995. Geneva, Switzerland. LWF Documentation 38, December 1995. Geneva: Lutheran World Federation, Geneva, Switzerland. Department for Mission and Development Christian Education. 7–9.
- Repo, Hannele
2001 “Luterilainen konfirmaation teologia.” – Rippikouluopas 2001, elämä – usko – rukous. Seurakuntayhteys. Toimituskunta: Marja Pesonen, Antero Rissanen, Maarit Saho, Marja-Leena Toivanen, Ulla Tuovinen. Helsinki: Kirkkohallitus/ Toiminnallinen osasto
- Riktlinjer 2008 Riktlinjer för Svenska kyrkans konfirmandarbete. Första upplagan, tredje tryckningen. Mölnlycke 2008: Verbum.
- Riparikirja 2018 Riparikirja. Sari Autio, Vilppu Huomo, Elina Törrönen, Antti Vuori. Julkaisija Nuori kirkko ry. EU: Lasten Keskus ja Kirjapaja Oy.
- Rippikoulun käsikirja
2004 Rippikoulun käsikirja. Toimittaneet Heli Aaltonen, Lassi Pruuki, Pekka Saarainen. Jyväskylä: Kirjapaja Oy.
- Rissanen, Antero & Torri-Tuominen, Mari
1998 “3.4. Jumalanpalvelus rippikoulussa.” – Kartalla. Rippikoulutyön käsikirja. Toimittaja Antero Rissanen. Toimituskunta Seppo Jarva, Eija Kallinen, Timo Laakso, Mats Lindgård, Seppo Ojala, Pirkko Poisuo, Mari Torri-Tuominen. Jyväskylä: Kirkon kasvatusasiain keskus. 175–187.

- RKO I Rippikouluopas: elämä, usko, rukous, seurakuntayhteys. Suunnitelman avauksia – Rippikouluopas 2001. Toimituskunta Marja Pesonen, Antero Rissanen, Maarit Saho, Marja-Leena Toivanen, Ulla Tuovinen. 2001. Helsinki: Kirkkohallitus.
- RKO II Rippikouluopas: elämä, usko, rukous, seurakuntayhteys. Rippikouluopas II. Euro-koulutusta: Elämä–Usko–Rukous–Oivallus – Rippikouluopas 2003. Toimituskunta Marja Pesonen, Antero Rissanen, Marja-Leena Toivanen, Maarit Saho. 2002. Helsinki: Kirkkohallitus.
- RKO III Rippikouluopas: elämä, usko, rukous, seurakuntayhteys. Rippikouluopas III. Toimituskunta: Marja Pesonen, Antero Rissanen, Pekka Tukeva, Maarit Ala-Mononen. 2004. Helsinki: Kirkkohallitus.
- RKO IV Rippikouluopas: elämä, usko, rukous, seurakuntayhteys. Rippikouluopas IV. Toimituskunta: Jarmo Kokkonen, Marja Pesonen, Maarit Ala-Mononen. 2005. Helsinki: Kirkkohallitus.
- RKS 1980 Piispainkokouksen 13.2. 1980 hyväksymä Rippikoulusuunnitelma 1980. Vammala: Kirkon kasvatusasiain keskus. Suomen kirkon seurakuntatoiminnan keskusliitto. 1980.
- RKS 2001 Elämä – Usko – Rukous. Rippikoulusuunnitelma 2001. Suomen ev. lut. kirkkohallituksen julkaisuja 2001:10. Hyväksytty piispainkokouksessa 11. syyskuuta 2001 ja tuli voimaan 1.10.2001. Porvoo 2001: Kirkkohallitus, Kirkon kasvatusasiainkeskus. Saatavissa myös muodossa >[http:// sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/85780a9e8154761ec225770A003912B4/\\$FILE/Rippi_koulusuunnitelma%202001.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/85780a9e8154761ec225770A003912B4/$FILE/Rippi_koulusuunnitelma%202001.pdf)> Sine numero. (Luettu 30.7.2018).
- RKS 2017 Suuri ihme – Rippikoulusuunnitelma 2017. ”Elämää Jumalan kasvojen edessä”. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja 60. Kirkko ja toiminta. Kuopio: Kirkkohallitus. Saatavissa myös muodossa: <[http://sakasti.evl.fi/ sakasti.nsf/sp?open&cid=Content1FBAAA](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/sp?open&cid=Content1FBAAA)> (Luettu 23.8. 2018).
- Roomalainen messukirja 1998 Roomalainen messukirja. Messukirja Helsingin katolista hiippakuntaa varten. Hyväksytty: Pohjoismaiden katolinen piispainkokous pyhän Birgitan luostarissa ad limina -vierailun aikana 15. päivänä huhtikuuta 1997. Vahvistettu: Liturgia- ja sakramenttikongregatio. Prot. n. 733/97/ L. Vatikaani 19. päivänä tammikuuta 1999. <<http://jaetutevaat.fi/wp-content/uploads/2016/01/Missale-Romanum-suomeksi.pdf>> (Luettu 30.7. 2018).

- Rott, Wilhelm
1941a "Motive der Einführung und liturgische Form der Konfirmation im 16. Jahrhundert." – Konfirmation. Ein Studienbuch zur Frage ihrer rechten Gestaltung, herausgegeben von Wilhelm Rott. Berlin: Burckhardthaus-Verlag. 6–64.
- 1941b "Anlagen 1. Die wichtigsten Konfirmationsordnungen des 16. Jahrhunderts." – Konfirmation. Ein Studienbuch zur Frage ihrer rechten Gestaltung, herausgegeben von Wilhelm Rott. Berlin: Burckhardthaus-Verlag. 50–51: Sine numero.
- RSC 1986 Confirmation in the Lutheran Churches today. Report of Studies on Confirmation in the LWF member churches in 1979–1986 by Riitta Virkkunen. Geneva: Department of Studies. The Lutheran World Federation.
- Ryk 2005 Rippikoulun ydinkohdat. Toimittaneet Marko Autio, Katariina Kiilunen. 10. painos. 2012. Juva: Kirjapaja.
- Schauman, Frans Ludv.
1875 Praktiska teologin. Framställd av Frans Ludv. Schauman. Första delen: Inledning, den allmänna grundläggande delen och den kyrkliga didaktiken. Helsingfors: G.W. Edlunds Förlag.
- Sehling I/1 Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Erste Abtheilung. Sachsen und Thüringen, nebst angrenzenden Gebieten. Erste Hälfte. Die Ordnungen Luthers. Die Ernestinischen und Albertinischen Gebiete. 1902. Leipzig: O.R. Reisland.
- Sehling I/2 Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Erste Abtheilung. Sachsen und Thüringen, nebst angrenzenden Gebieten. Zeite Hälfte. Die vier geistlichen Gebiete – – Herausgegeben von Dr. Jur. Emil Sehling, Universitäts-Professor in Erlangen. 1904. Leipzig: O.R. Reisland.
- Sehling III Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Herausgegeben von Dr. Jur. Emil Sehling, Universitäts-Professor in Erlangen. Dritter Band. Die Mark Brandenburg. – Die Markgrafenthümer OberLausitz und Nieder-Lausitz. – Schlesien. 1909. Leipzig: O.R. Reisland.
- Sehling VI/1 Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Herausgegeben von Dr. jur. Emil Sehling, weiland Professor in Erlangen. Fortgeführt vom Institut für evangelisches Kirchenrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Göttingen. Sechster Band. Niedersachsen: Die Welfischen Lande. 1. Halbband. Die Fürstentümer Wolfenbüttel und Lüneburg mit den Städten Braunschweig und Lüneburg. 1955. Hannover: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

- Sehling VIII/1 Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Herausgegeben von Dr. jur. Emil Sehling, weiland Professor in Erlangen. Fortgeführt vom Institut für evangelisches Kirchenrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Göttingen. Achter Band. Hessen: I. Hälfte. Hessen: Die gemeinsamen Ordnungen. I. Die Landgrafschaft Hessen bis zum Tode Philipps des Großmütigen (1567). II. Die Zeit der gemeinsamen Synoden und Ordnungen der geteilten Landgrafschaften (1567–1582). 1965. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Sehling XIII Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Herausgegeben von Dr. jur. Emil Sehling, weiland Professor in Erlangen. Fortgeführt vom Institut für evangelisches Kirchenrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Göttingen. Dreizehnter Band. Bayern III: Altbayern. Herzogtum Pfalz-Neuburg. – Kurfürstentum Pfalz (Landesteil Oberpfalz). – Reichstadt Regensburg. – Grafschaft Ortenburg. – Herrschaft Rothenberg. – Herrschaft Wolfstein. 1966. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Sehling XX/1 Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Zwanziger Band. Elsass. 1. Teilband: Straßburg, bearbeitet von Gerald Dörner. Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, begründet von Emil Sehling, fortgeführt von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Eike Wolgast. 2011. Tübingen: Mohr Siebeck.
- SELK 2000–2003 Kirkko muutosten keskellä. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2000–2003. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 89. 2004. Jyväskylä: Kirkon tutkimuskeskus.
- SELK 2004–2007 Monikasvoinen kirkko. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2004–2007. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 103. 2008. Porvoo: Kirkon tutkimuskeskus.
- SELKt Tietoa kasteesta ja rippikoulusta kirkkoon liittyjälle. <<https://evl.fi/tietoa-kirkosta/jaseninfo/liity-kirkkoon/tietoa-kasteesta-ja-rippikoulusta-kirkkoon-liittyjalle>> (Luettu 30.7. 2018).
- Seppälä, Jarkko 1987 Konfirmaation tarkoitus ja käytäntö. Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. Uskonnonpedagogiikan julkaisuja. B 15/1987. Helsinki: Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. Uskonnonpedagogiikan jaosto.
- 1998 ”Rippikoulun ja konfirmaation kehitys.” – Kartalla. Rippikoulutyön käsikirja. Kirkkohallitus, Kirkon kasvatusasiain keskus, Helsinki. Toimittaja Antero Rissanen. Toimituskunta: Seppo Jarva, Eija Kallinen, Timo Laakso, Mats Lindgård, Seppo Ojala, Pirkko Poisuo, Mari Torri-Tuominen. Jyväskylä: LK-kirjat/ Lasten Keskus. 17–79.

- Simojoki, Martti
1950 Kristinopin opetus. Opas uuden Kristinopin käyttäjille. Helsinki: Kirjapaja.
- Skrutiini (2019) <<http://runeberg.org/pieni/4/0045.html>> (Luettu 1.7.2019).
<<https://www.etymonline.com/word/scrutiny>> (Luettu 1.7.2019).
- Sormunen, Eino
1947 Kasteenliiton uudistaminen. Kirjoittanut Eino Sormunen. 3. painos. Helsinki: Kirjapaja.
- Sormunen, Eino
1949 Yksin armosta. Kirkkomme kristinopin selitys. Helsinki: Kirjapaja
- Staaff, Albert Wilhelm
1871 Om konfirmationens uppkomst och antagande i Sverige. Diss. Stockholm.
- Sturm, Wilhelm
1959 “Aus dem Gespräch über die vorstehenden Referate (Frör, Niebergall, Linke, Heubach). Von Wilhelm Sturm” – Confirmatio. Forschungen zur Gesichte und Praxis der Konfirmation. Mit Beiträgen von Wilhelm Maurer, Karl Hauschildt, Kurt Frör, Alfred Niebergall, Karl Linke, Joachim Heubach, Karl Witt. Herausgegeben von Kurt Frör. 1. Auflage. München: Evang. Presseverband für Bayern. 182–187.
- Sturm, Wilhelm
1962 “Zusammenfassender Gesprächsbericht. Diskussion im Plenum und Ergebnisse der Gruppenarbeit.” – Zur Geschichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirchen. Aus den Verhandlungen des Internationalen Seminars des Lutherischen Weltbundes in Loccum 1961 über Fragen der Konfirmation. Mit Beiträgen von Georg Kretschmar, Carl-Gustaf Andrén, Bjarne Hareide, Erkki Kansanaho, Helge Nyman, Helge Fehn, Kurt Frör, Wilhelm Sturm, Gustav K. Wiencke. Herausgegeben von Kurt Frör. 1. Auflage. Gunzenhausen: Claudius Verlag. 143–167.
- Synodalstatuter
Synodalstatuter och andra kyrkorättsliga aktstycken från den svenska medeltidskyrkan. Utgifna af Jaakko Gummerus. 1902. Upsala.
- Topics 1559
The Chief Theological Topics. Loci praecipui theologici 1559. Second English Edition. Philip Melancton. Translated by J.A.O. Preus. 2011. St. Louis: Concordia Publishing House.
- Tunnetko tien?
1988 Tunnetko tien? Rippikoulun oppikirja. Timo Junkkaala. Uudistettu laitos. Kolmas painos. 1992. Pieksämäki: Kirjaneliö.
- Tunnetko tien? Opk
2002 Tunnetko tien? Opettajan kirja. Timo Junkkaala ja Marjatta Junkkaala. Hämeenlinna: Kirjapaja Oy.
- Tunnetko tien? Rpk
2002 Tunnetko tien? Rippikoulun oppikirja. Timo Junkkaala ja Marjatta Junkkaala. 3. painos. 2004. Hämeenlinna: Kirjapaja Oy.

- Tunnustuskirjat
1990 Evankelis-luterilaisen kirkon Tunnustuskirjat. Jyväskylä 1990: Sley-kirjat.
- Usein ihmettelen
2012 Usein ihmettelen. Päivi Ahoipelto, Margit Nyman, Leena Tuomola, Björn Öhman. 2. painos. Julkaisija Suomen evankelis-luterilaisen kirkon Kirkkohallitus. Saarijärvi: Kirjapaja.
- Usko ja elämä
2013 Usko ja elämä. Kristinuskon pääkohdat selkokielellä. Työryhmä: Pertti Aro, Maarit Nuopponen, Tiina Peippo, Irene Nummela. Suomen ev.lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja. Helsinki: Kirkkohallitus.
- Uskon aapiskirja Opk
1975 Uskon aapiskirja rippikoulun opettajalle. Ilpo Vuorinen. Kirkkomusiikin osan on laatinut työryhmä Tuomo Nikkola, Arvi Tuomi, Väinö Viitasalo. 2. painos. Vaasa: Kirjapaja.
- Uskon aapiskirja Rpk
1977 Uskon aapiskirja rippikoululaiselle. Ilpo Vuorinen. Musiikkiosan pohja tekstin ovat laatineet Arvi Tuomi ja Väinö Viitasalo. Piispainkokous on 1.5.1977 hyväksynyt tämän kirjan rippikoulun oppikirjaksi. 4. painos. 1979. Jyväskylä: Kirjapaja.
- UudP (RKS 2017) ”Uudistuksen päälinjat”. – Rippikoulusuunnitelma 2017. <[http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/ sp?open&cid=Content237F32](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/sp?open&cid=Content237F32)> (Luettu 16.7. 2018).
- WA 2 “Eyn Sermon von dem Sacrament der Buß.” 1519. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 2. Band. Weimar: Hermann Böhlau, 1884. 714–723.
- WA 6 “De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium Martini Lutheri.” 1520. – D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 6. Band. Weimar: Hermann Böhlau, 1888. 497–573.
- WA 10/1/1 “Zu der frue Christmeß Epistell Pauli Tit. iij.” – Kirchenpostille 1522. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 10. Band. Erste Abteilung. 1. Hälfte. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1910. 95–128.
- WA 10/II 1. “Welche Personen verboten sind zu ehelichen.” 1522. “Vom ehelichen Leben.” 1522. – D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 10. Band. Zweite Abteilung. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1907. 1. 263, 265–266; 2. 267, 275–304.
- WA 11 “Predigt am Sonntag Lätare Nachmittags.” (15. März) – Predigten des Jahres 1523. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 11. Band. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1900. 65–67.

- WA 12 “De instituendis ministris Ecclesiae. 1523.” – D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 12. Band. 1891. Weimar: Hermann Böhlau. 169–196.
- WA 15 “Predigt am Palmsonntage.” (20. März). – Predigten des Jahres 1524. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 15. Band. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger. 1899, 481–497.
- WA 26 “Unterricht der Visitatorn an die Pfarhern ym Kurfurstenthum zu Sachssen.” – D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 26. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1909. 195–240.
- “Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis.” – D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 26. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1909. 261–509.
- WA 30/I “Das vierde Teil. Von der Tauffe.” – Der Große Katechismus. Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 30 Band. Erste Abteilung. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger. 1910. 212–222.
- WA 30/III “Der Segen, so man nach der Messe spricht über das Volk, aus dem vierten Buche Mosi, am 6. Capitel. [8.12.1527]. Ausgelegt durch D. Mart. Luther. 1532.” – D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 30. Band. Dritte Abteilung. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger. 1910. 572–582.
- WA 43 “Vorlesungen über 1. Mose von 1535–1545. Caput XXVII” – D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 43. Band. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger. 1912. 497–557.
- WA 49 “Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis, bei der Anweihung der Schloßkirche zu Torgau gehalten.” [5.10.1544]. – D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 49. Band. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger. 1913. 588–614.
- WA 50 “Von den Konziliis und Kirchen.” 1539. – D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 50. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger. 1914. 488–653.
- WA 52 “An Sant Andreas tag, Euangeli. Johannis I.” – Hauspostille 1544. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 52. Band. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger. 1915. 563–571.

- Walch 21/1 Dr. Martin Luthers Briefe nebst den wichtigsten Briefen, die an ihn gerichtet sind, und einigen anderen einschlagenden interessanten Schriftstücken. Briefe vom Jahre 1507 bis 1532 incl. Aufs Neue herausgegeben im Auftrag des Ministeriums der deutschen ev.-luth. Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten. Dr. Martin Luthers Sämmtliche Schriften, herausgegeben von Dr. Joh. Georg. Walch. Einundzwanzigster Band. Erster Theil. Dr. Luthers Briefe. (Erste Abtheilung). Neue redivirte Stereotypausgabe. St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House. 1903. Digitized by Google <<http://www.lutherdansk.dk/WA/D.%20Martin%20Luthers%20Werke,%20Weimarer%20Ausgabe%20%20WA.htm>> (Luettu 23.8.2018).
- Walch 21/2 Dr. Martin Luthers Briefe nebst den wichtigsten Briefen, die an ihn gerichtet sind, und einigen anderen einschlagenden interessanten Schriftstücken. Briefe vom Jahre 1533 bis 1546. Nachlese. Nachtrag zu den Briefen vom April 1531 bis zum Juli 1536. Aufs Neue herausgegeben im Auftrag des Ministeriums der deutschen ev.-luth. Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten. Dr. Martin Luthers Sämmtliche Schriften, herausgegeben von Dr. Joh. Georg. Walch. Einundzwanzigster Band. Zweiter Theil. Dr. Luthers Briefe. (Zweite Abtheilung). Neue redivirte Stereotypausgabe. St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House. 1904. Digitized by Google. <<http://www.lutherdansk.dk/WA/D.%20Martin%20Luthers%20Werke,%20Weimarer%20Ausgabe%20%20WA.htm>> (Luettu 23.8.2018).
- Vahvistaa (2019) <<https://fi.wiktionary.org/wiki/vahvistaa>> (Luettu 1.7.2019).
- VG 1541 “Visitatio Gustaviana. Ett otryckt dokument av Georg Norman.” Av Teol. kand. Sven Kjöllström, Lund. – Kyrkohistorisk Årsskrift 1931. Utgiven av D. Emanuel Linderholm, Professor i kyrkohistoria vid Uppsala Universitet. Trettioförsta årgången. 1931. Skrifter utgivna av kyrkohistoriska föreningen. 1:31. Uppsala 1932. 213–255.
- Wirsikirja 1886 Suomalainen Wirsikirja ewankelis-lutherilaisille seurakunnille Suomen Suuriruhtinaan maassa. Hyväksytty Suomen toisessa yleisessä kirkolliskokouksessa w. 1886. 1907. Tampereella: Isak Julinin kustannusliike ja kirjakauppa.
- VirsiKirja 1986 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon virsiKirja. Hyväksytty kirkolliskokouksen ylimääräisessä istunnossa 13. helmikuuta 1986. 1987. Mikkeli: Kustannus-osakeyhtiö Kotimaa, Kirjapaja.
- VKK 1835 Kirkko-menoin Käsi-Kirja Evangelisille Lutheruksen Seurakunnille Wenäjällä. St. Pietarporissa 1835.

- VKK 1900 Kirkko-Käsikirja Wenäjän Keisarikunnan Ewankelis-Luterilaisille Seurakunnille. Kuopio 1900.
- Voipio, Aarni 1954 Rippikoulun opetusopas II. Raamatun opetus, seurakuntatiedon opetus, laulun opetus, lukujärjestys, erityiskysymyksiä. Turku: Suomen pyhäkouluyhdistys
- WRG 1533 “Rechenschaft des Glaubens/der dienst und Ceremonien/der Brüder in Behemen und Mehrern/ welche von ettlichen Pickarten / unnd von etlichen Waldenser genannt warden. Sampt ainer nützlichen Vorrhede Doct. Mar.Luther. I.Thessalo.V. Den gayst dempffet nicht/die weyssagung verachtet nicht/Prüfet aber alles/unnd das güte behaltet.” Wittenberger lutherische Ausgabe 1533. Nachdruck: Bayerische Staatsbibliothek München. Signatur: Liturg. 1/470. – Bekenntnisse der Böhmischen Brüder. Mit einem Vorwort von Erich Beyreuther und einer Einleitung von Alfred Eckert. Nikolaus Ludvig von Zinzendorf, Materialien und Dokumente. Herausgegeben von Erich Beyreuther, Gerhard Meyer und Amedeo Molnár. Reihe 1. Quellen und Darstellungen zur Gesichte der böhmischen Brüder-Unität. Herausgegeben von Amedeo Molnár. Band III. Darmstadt: Georg Olms Verlag. Hildesheim, New York. Sine numero.
- Ydinkohdat 1521 Philipp Melanchton. Ydinkohdat. Loci communes rerum theologiarum seu Hypotyposes theologicae. 1521. Suomennos, johdanto ja selitykset Risto Saarinen. Kristikunnan klassikkoja. Toimittanut Simo Kiviranta. 4. julkaisu. Suomennoksen alkuteksti: Melanchtons Werke in Auswahl, hrsg. von Robert Stupperich. Bd. II/1: Loci communes rerum theologiarum seu Hypotyposes theologicae 1521, hrsg. Hans Engelland. 2.p., Gütersloh 1978. 1986. Hämeenlinna: Sley-kirjat Oy.
- ZRG 1532 “Rechenschafft des Glaubens/der dienst unnd Cerimonien/der brüder´Behemen und Mehrern.” Züricher reformierte Ausgabe 1532. Nachdruck: Bayerische Staatsbibliothek München. Signatur: Res.H. eccl. 909. – Bekenntnisse der Böhmischen Brüder. Mit einem Vorwort von Erich Beyreuther und einer Einleitung von Alfred Eckert. Nikolaus Ludvig von Zinzendorf, Materialien und Dokumente. Herausgegeben von Erich Beyreuther, Gerhard Meyer und Amedeo Molnár. Reihe 1. Quellen und Darstellungen zur Gesichte der böhmischen Brüder-Unität. Herausgegeben von Amedeo Molnár. Band III. Darmstadt: Georg Olms Verlag. Hildesheim, New York. Juoksevat roomalaiset numerot.

8.2 Artikkelit ja kirjallisuus

- Albrecht, Christian
2006 Kasualtheorie. Gesichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen. Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart. Herausgegeben von Christian Albrecht und Bernd Schröder. 2. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Andersson, Ingvar
1943 “Georg Norman, Laurentius Raimundius och Visitatio Gustaviana.” – Svenskt och Europeiskt Femtonhundratat. Fynd, forskningar och esseär. Av Ingvar Andersson. Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskaps-samfundet i Lund. Acta Reg. Societas Humaniorum Litterarum Lundensis. XXXVI. Lund: C.W.K. Gleerup. 153–177.
- Andrén, Carl-Gustaf
1957 Konfirmationen i Sverige under medeltid och reformationstid. Bibliotheca Theologiae Practicae I. Diss. Lund: Gleerups
- Andrén, Åke
1999 Sveriges Kyrkohistoria. 3. Reformationstid. Trelleborg: Verbum.
- Arffman, Kaarlo
2009 Mitä oli luterilaisuus? Johdatus kadonneeseen eurooppalaiseen kristinuskon tulkintaan. Neljäs painos. Helsinki: Gaudeamus. Helsinki University Press.
- Arnold, Matthieu & Hamm, Berndt
2003 Martin Bucer zwischen Luther und Zwingli, herausgegeben von Matthieu Arnold und Berndt Hamm. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Asikanius, Mariella & Mäkinen, Virpi
2017 “Sakramentiteologia ja pyhimyskultti.” – Johdatus keskiajan teologiaan. Toimittanut Virpi Mäkinen. Tallinna: Kirjapaja, Helsinki. 136–157.
- Atwood, Craig D.
2009 The Theology of the Czech Brethern from Hus to Comenius. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Augustijn, Cornelis
2002 “Bucer’s ecclesiology in the colloquies with the Catholics, 1540–41”. Martin Bucer. Reforming church and community. Edited by D.F. Wright, Senior Lecturer in Ecclesiastical History, University of Edinburgh. First published 1994. First paperback edition 2002. Cambridge University Press. 107–121.

- Augustijn, Cornelis & de Kroon, Marijn
1995 “7. “Das Wormser Buch”, latein und deutsch (1540/1541). Einleitung.” – Religionssprache (1539–1541). Martin Bucers Deutsche Schriften. Band 9,1. Bearbeitet von Cornelis Augustijn unter Mitarbeit von Marijn de Kroon. Martini Bucer Opera Omnia. Series I. Deutsche Schriften. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Herausgeber von Wilhelm Neuser. 1. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 323–336.
- Bachmann, J. F.
1852 Die Confirmation der Catechumenen in der evangelischen Kirche. Materialien zu einer Geschichte derselben, sowie zur Begründung ihrer wahren Bedeutung und ihres rechten Vollzugs. Von Johann Friedrich Bachmann, Pfarrer an St. Jacobi zu Berlin. Ritter des rothen Adlerordens und ordentl. Mitglied des Vereins für Brandenburgische Geschichte. Erste Abtheilung. Die Geschichte der Einführung der Konfirmation innerhalb der evangelischen Kirche. Digitized by Google. <<http://books.google.com/>> (Luettu 26.6. 2018).
- Backus, Irena
2002 “Church, communion and community in Bucer’s commentary on the Gospel of John.” – Martin Bucer. Reforming church and community. Edited by D.F. Wright, Senior Lecturer in Ecclesiastical History, University of Edinburgh. First published 1994. First paperback edition 2002. Cambridge University Press. 61–71.
- Bergendoff, Conrad
1928 Olaus Petri and the Ecclesiastical Transformation in Sweden [1521–1552]. A Study in the Swedish Reformation by Conrad Bergendoff. New York: The MacMillan Company.
- Bieritz, Karl-Heinrich
2003 “Antropologische Grundlegung.” – Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Herausgegeben von Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck und Karl-Heinrich Bieritz. 3., vollständig neu bearbeitete und ergänzte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 95–128.
- Bornkamm, Heinrich
1952 Martin Bucers Bedeutung für die europäische Reformationsgeschichte. Von Heinrich Bornkamm. Vortrag bei dem Festakt der Theologischen Fakultät Heidelberg am 25. Februar 1951 anlässlich des 400. Todestages Bucers. Bibliografia Bucerana. Von Robert Stupperich. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. Nr. 169 (Jahrgang 58, Heft 2). Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag.
- Brohed, Ingmar
1977 Offentligt förhör och konfirmation i Sverige under 1700-talet. En case study rörande utvecklingen i Lunds stift av Ingmar Brohed. Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis VII. Klippan: CWK Gleerup.

- Buchholz, Werner
2003 “Schweden mit Finnland.” – Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500–1660. Mit Beiträgen von Matthias Asche, Werner Buchholz, Tore Nyberg, Jens E. Olesen. Herausgegeben von Matthias Asche und Anton Schindling unter Mitarbeit von Simone Giese. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum. 62. Herausgegeben von Heribert Smolinsky. Münster. 107–238.
- Buckwalter, Stephen E.
2011 “Nr. 2. Replik Bucers auf Pilgram Marpecks Glaubensbekenntnis. Ende Januar – Februar 1532. Einleitung.” – Schriften zu Täufern und Spiritualismus 1531–1546. Martin Bucers Deutsche Schriften. Band 14, bearbeitet von Stephen E. Buckwalter. Martini Bucer Opera Omnia. Series I. Deutsche Schriften. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Christoph Strohm. 1. Auflage. 2011. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 46–52.
- Burckhardt-Seebass, Christine
1975 Konfirmation in Stadt und Landschaft Basel. Volkskundliche Studie zur Geschichte eines kirchlichen Festes. Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde. Band 57. Diss. Basel: Verlag G. Krebs.
- Burnett, Amy N.
1991 “Church Discipline and Moral Reformation in the Thought of Martin Bucer.” (1991). Faculty Publications. Paper 21. Department of History. University of Nebraska, Lincoln. 438–456. <<http://digitalcommons.unl.edu/historyfacpub/21>> (Luettu 23.8.2018).
- 1994a The Yoke of Christ: Martin Bucer and Christian Discipline. Volume XXVI of Sixteenth Century Essays & Studies. Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers.
- 1994b “Martin Bucer and the Anabaptist Context of Evangelical Confirmation.” (1994). Faculty Publications, Department of History.12. University of Nebraska, Lincoln. 95–122. <<http://digitalcommons.unl.edu/historyfacpub/12>> (Luettu 23.8.2018)
- 1995 “Confirmation and Christian Fellowship: Martin Bucer on Commitment to the Church Author(s).” – Church History, Vol. 64, No. 2 (Jun. 1995). pp. 202–217. Published by Cambridge University Press on behalf of the American Society of Church History. JSTOR. <<https://www.jstor.org/action/doBasicSearch?Query=Confirmation+and+Christian+fellowship+Burnett>> (Luettu 23.8.2018).

- Böttrich, Thomas
2008 Schuld bekennen – Versöhnung feiern. Die Beichte im lutherischen Gottesdienst. Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie. Herausgegeben von Eberhard Hauschildt, Franz Karl Praßl und Anne Steinmeier in Zusammenarbeit mit den Zeitschriften Pastoraltheologie und Wege zum Menschen und der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie. Band 46. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bäumler, Christof & Luther, Henning
1982 Konfirmandunterricht und Konfirmation. Texte zu einer Praxistheorie im 20. Jahrhundert. Herausgegeben und eingeführt von Christof Bäumler und Henning Luther. Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert. Begründet von Ernst Wolf. Herausgegeben von Gerhard Sauter. Praktische Theologie. Band 71. München: Kaiser.
- Caspari, Wilhelm
1890 → Die → evangelische Konfirmation, vornämlich in der lutherischen Kirche. Erlangen [u.a.]: 1890. Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden. <Eod eBook. eod.books2ebooks.eu> (Luettu 30.7. 2018).
- Christensen, Leise
2010 “Confirmation Work in Denmark.” – Confirmation Work in Europe. Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries. Eds. Friedrich Schweitzer, Wolfgang Ilg, Henrik Simojoki. Konfirmandarbeit erforschen und gestalten. Edited by Volker Elsenbast, Wolfgang Ilg and Friedrich Schweitzer. Volume 4. 1. Auflage. Göttingen: Gütersloher Verlagshaus. 116–138.
- Christensen, Henrik Reintoft & Niemelä, Kati
2015 “The Postsecular City and Confirmation.” – Youth, Religion and Confirmation Work in Europe: The Second Study. Konfirmandarbeit erforschen und gestalten. Edited by Volker Elsenbast, Wolfgang Ilg and Friedrich Schweitzer. Volume 7. 1. Auflage. Norderstedt: Gütersloher Verlagshaus. 147–156.
- Degen, Roland
1998 “Jugendweihe und Konfirmation.” – Handbuch für die Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden. Herausgegeben vom Comenius-Institut in Verbindung mit dem Verein KU-Praxis. Redaktion Volker Elsenbast. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 491–500.
- Diehl, W.
1897 Zur Geschichte der Konfirmation. Beiträge aus der hessischen Kirchengesichte von Lic. theol. W. Diehl, Dr. phil., Pfarrassistenten an der Johanneskirche zu Darmstadt. Gießen: J. Ricker’sche Verlagsbuchhandlung.
- Dienst, Karl
1995 “Die Konfirmation.” – Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Herausgegeben von Hans-Christoph Schmidt-Lauber und Karl-Heinrich Bieritz. 2., korrigierte Auflage. Göttingen: Evangelische Verlagsanstalt, Vandenhoeck & Ruprecht. 925–936.

- Dix, Gregory
1946
The Theology of Confirmation in Relation to Baptism. A Public Lecture in the University of Oxford delivered on January 22nd 1946. By Dom Gregory Dix. Monk of Nashdom Abbey. 1953. Plymouth: Dacre Press, Westminster.
- Doerne, Martin
1936
Neubau der Konfirmation. Grundzüge einer Erneuerung kirchlichen Jugendkatechumenats. Von D. Dr. Martin Doerne. Professor der Theologie an der Universität Leipzig. Gütersloh: Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh.
- 1982
“Neubau der Konfirmation.” – Konfirmandenunterricht und Konfirmation. Texte zu einer Praxistheorie im 20. Jahrhundert. Herausgegeben und eingeführt von Christof Bäumlner und Henning Luther. Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert. Begründet von Ernst Wolf. Herausgegeben von Gerhard Sauter. Praktische Theologie. Band 71. München: Chr. Kaiser Verlag. 107–124.
- Dörner, Gerald
2011
“Einleitung.” – Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Zwanzigster Band. Elsass. 1. Teilband Straßburg, bearbeitet von Gerald Dörner. Tübingen: Mohr Siebeck. 21–106.
- Eckerdal, Lars
1981
Svenska kyrkans gudstjänst. Kyrkliga handlingar. Bilaga 3. Vägen in i kyrkan. Dop, konfirmation, kommunion – aktuella liturgiska utvecklingslinjer av Lars Eckerdal. Statens offentliga utredningar 1981:66. Kommundepartement. 1968 års kyrkohandbokskommitté. Stocholm: LiberFörlag.
- Eckert, Alfred
1979
“Einleitung.” – Bekenntnisse der Böhmischen Brüder. Mit einem Vorwort von Erich Beyreuther und einer Einleitung von Alfred Eckert. Nikolaus Ludvig von Zinzendorf, Materialien und Dokumente. Herausgegeben von Erich Beyreuther, Gerhard Meyer und Amedeo Molnár. Reihe 1. Quellen und Darstellungen zur Gesichte der böhmischen Brüder-Unität. Herausgegeben von Amedeo Molnár. Band III. Darmstadt: Georg Olms Verlag. Hildesheim, New York. 9–95
- EEK, Jonas
2011
Stanna i vattnet. Kateketikens syfte och sammanhang. Falun: Verbum
- Eells, Hastings
1931
Martin Bucer. By Hastings Eells. Associate Professor of History in Ohio Wesleyan University. New Haven: Yale University Press.
- Ek Dahl, Fridolf Nath.
1889
Om confirmationen. Lund: C.W.K. Gleerups Förlag.

- Fenner, Kathrin
2015
confirmatio et memoria per narrationem. Die Feier der Goldenen Konformation – Erinnerungskasualie oder Klassentreffen in kirchlichem Ambiente? Rostocker Theologische Studien, herausgegeben von Prof. Dr. Udo Kern und Prof. Dr. Klaus Hock (Universität Rostock, Theologische Fakultät). Band 28. Diss. 2014. Berlin: LIT.
- Forsberg, Juhani
1988
“Rukous tekona, uhrina ja jumalanpalveluksena. Lutherin rukousteologian peruslähtökohta.” – Rukous ja jumalanpalveluselämä. STSK:n vuosikirja 1988. Toim. Tapio Lampinen. STKSJ 162. Helsinki. 29–41.
- 2014
“Rukouksen teologiasta.” – Kolmas pilari – esirukouskirja. Suomen ev.lut. kirkon julkaisuja 3. Kirkko ja toiminta. Helsinki: Kirkkohallitus. 4–11.
- Fowler, James W.
1999
“Practical Theology and the Social Sciences”. – Practical Theology – International Perspectives. Eds. Friedrich Schweitzer, Johannes A. van der Ven. Erfahrung und Theologie. Schriften zur Praktischen Theologie. Herausgegeben von Wilhelm Gräb, Norbert Greinacher, Ferdinand Klosterman, Norbert Mette, Dietrich Rössler. Bd./Vol. 34. Frankfurt am Main: Peter Lang. Europäischer Verlag der Wissenschaften. 291–305.
- Frör, Kurt
1965
“Zur Interpretation der Kasseler Konfirmationsordnung von 1539.” – Reformatio und Confessio. Festschrift für D. Wilhelm Maurer zum 65. Geburtstag am 7. Mai 1965. Herausgegeben von Friedrich Wilhelm Kantzenbach und Gerhard Müller. Berlin und Hamburg: Lutherisches Verlagshaus. 161–179.
- 1982
“Ergebnisse und offene Fragen der Diskussion über K und KU.” – Konfirmandenunterricht und Konfirmation. Texte zu einer Praxistheorie im 20. Jahrhundert. Herausgegeben und einführt von Christof Bäumler und Henning Luther. München: Kaiser. 143–150.
- Färnström, Emil
1935
Om källorna till 1571 års kyrkoordning. Särskilt med hänsyn till tyska kyrkoordningar. Av Emil Färnström, teo. lic., fil. kand., värml. Diss. Utgiven med understöd från Längmanska Kulturfonden. Uppsala: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.
- Geete, Robert
1900
“Inledning”. – Svenska kyrkobruk under medeltiden. En samling af utläggningar på svenska öfver kyrkans lärobegrepp, sakrament, ceremonier, botdisciplin m.m – – Efter gamla handskrifter utgifna af Robert Geete. 1900. Stockholm. V–XVII.
- Gordon, Bruce
2002
The Swiss Reformation. New Frontiers in History series editors Mark Greengrass, Department of History, Sheffield University, John Stevenson, Worcester College, Oxford. First published 2002. Milton Keynes, UK: Manchester University Press.

- McGrath, Alister E.
2002 The Reenchantment of Nature. The Denial of Religion and the Ecological Crisis. 1st edition. New York: Doubleday New York, London, Toronto, Sydney, Auckland.
- 2017 The Christian Theology Reader. 25th Anniversary Fifth Edition. Edited by Alister E. McGrath. Hoboken: Wiley Blackwell.
- Greschat, Martin
1990 Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit. München: Verlag C.H. Beck.
- Grünschloß, Andreas
1998 "Horizontenerweiterung". – Religiöse Erziehung und Altersklasseninitiation im interreligiösen Vergleich." – Handbuch für die Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden. Herausgegeben vom Comenius-Institut in Verbindung mit dem Verein KU-Praxis. Redaktion Volker Elsenbast. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 510–525.
- Gräb, Wilhelm
1999 "Practical Theology today: Integration and Identification." – Practical Theology – International Perspectives. Eds. Friedrich Schweitzer, Johannes A. van der Ven. Erfahrung und Theologie. Schriften zur Praktischen Theologie. Herausgegeben von Wilhelm Gräb, Norbert Greinacher, Ferdinand Klosterman, Norbert Mette, Dietrich Rössler. Bd./Vol. 34. Frankfurt am Main: Peter Lang. Europäischer Verlag der Wissenschaften. 177–188.
- Grönvik, Lorenz
1968 Die Taufe in der Theologie Martin Luthers von Lorenz Grönvik. Diss. Acta Academiae Aboensis, ser. A. Humaniora. Humanistiska vetenskaper, socialvetenskaper, teologi. Vol. 36 nr 1. Åbo.
- Hammann, Gottfried
1989 Martin Bucer 1491–1551 zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft. Perustuu Hammannin ranskankieliseen dissertaatioon. Saksankielise kääntänyt Gerhard W. Wolf. Veröffentlichungen des Institut für europäische Gesichte Mainz. Abteilung für abendländische Religionsgesichte. Herausgegeben von Peter Manns. Band 139. Speyer: Franz Steiner Verlag Wiesbaden.
- Hansen, Emil
1911 Geschichte der Konfirmation in Schleswig-Holstein bis zum Ausgang der rationalistischen Periode. Ein Beitrag zur Geschichte der Konfirmation auf lutherischem Kirchengebiet. Von Emil Hansen, Pastor in Altona Ottensee. Schriften des Vereins für Schleswig-holsteinische Kirchengeschichte. I. Reihe (größere Publikationen). 6. Heft. Preetz: Robert Cordes, Kiel.
- Hareide, Bjarne
1966 Konfirmasjonene i reformasjonstiden. En undersøkelse av den lutherske konfirmasjon i Tyskland 1520–1585. Bibliotheca theologiae practicae, 20. Editores: Åke Andrén, Uppsala, et Sven Kjöllnerström, Lund. Kristiansand: Glerups forlag, Lund & Universitetsforlaget, Oslo.

- Hareide, Bjarne
1971 Die Konfirmation in der Reformationszeit. Eine Untersuchung der lutherischen Konfirmation in Deutschland 1520–1585. Arbeiten zur Pastoraltheologie. Herausgegeben von Martin Fischer und Robert Frick. Band 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hartranft, Chester David
1914 “Documents CXXXVIII–CXL: Schwenckfeld before the Synode of Strassburg June 3–14, 1533. Bibliography.” – Letters and Treatises of Caspar Schwenckfeld von Ossig. December 1530–1533. Editor Chester David Hartranft, Hartford Theological Seminary. Associate and managing editor Elmer Ellsworth Schultz Johnson, Hartford Theological Seminary. Assistant editor Selina Schultz Gerhard. The Board of Publication of the Schwenckfelder Church, Norristown, Pennsylvania. Corpus Schwenckfeldianorum Vol. IV. Published under the Auspices of the Schwenckfelder Church, Pennsylvania and the Hartford Theological Seminary, Connecticut, United States of America. Volume IV. Leipzig: Breitkopf & Härtel. 782–788.
- Hauschildt, Karl
1958 Konfirmation ganz anders. Die evangelische Konfirmation in Erziehung und Unterricht unserer Kirche. Von Karl Hauschildt Dr. theol. Konsistorialrat im Ev. Luth. Landeskirchenamt zu Kiel. Beihefte zum Konvent der kirchlichen Mitarbeiter. Eine Schriftenreihe II. Kiel: Evangelischer Presseverband Schleswig-Holstein.
- Hastings, Stephen L.
2017 Whole Earth-Ethics for Holy Ground. The Development and Practice of “Sacramental” Creation Spirituality. Lanham, Maryland: Lexington Books. Lanham, Boulder, New York, London.
- Hazlett, Ian
1993 ”A Pilot-study of Martin Bucer’s Relations with France 1524–1548.” – Martin Bucer and sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991). Edited by Christian Krieger and Marc Lienhard. Volume two. Studies in medieval and reformation thought. Edited by Heiko A. Oberman, Tucson, Arizona. In cooperation with Thomas A. Brady, Jr. Berkeley, California, E. Jane Dempsey Douglass, Princeton, New Jersey, Manfred Schulze, Tübingen, David C. Steinmetz, Durham, North Carolina. Volume LIII. Leiden: E.J. Brill. 513–521.
- 2002 ”Eucharistic communion: impulses and directions in Martin Bucer’s thought.” – Martin Bucer. Reforming church and community. Edited by D.F. Wright, Senior Lecturer in Ecclesiastical History, University of Edinburgh. Cambridge University Press. 72–82.

- Heikkilä, Markku
1989 “Toimitukset mahdollisuutena julistukseen, yhteyden luomiseen ja palveluun. (Julkaistu kirjoitussarjana Kotimaa-lehdessä kesällä 1988).” – Puheenvuoroja jumalanpalveluksesta. Toimittanut Esko Koskenvesa. Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. Käytännöllisen teologian julkaisuja C 8 / 1989. Helsinki: Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. 248–268.
- Heinilä, Kimmo
2007 Lutherin konfirmaatio ja luterilaisen ehtoollisadmission perusteet.” – Teologinen Aikakauskirja 112. (1/2007). Forssa: Teologinen Julkaisuseura r.y. 1–2, 24–45.
- 2013 ”Luterilaisen konfirmaation tulkintaongelmat Luterilaisen maailmanliiton konfirmaatiotutkimusohjelmassa 1957–1963.” – SKHS:n Vuosikirja 103 (2013). Helsinki. 53–73.
- 2016 ”Hessenin konfirmaatio (1539) ja sen liturgianhistoriallinen alkuperä.” – Teologinen Aikakauskirja 121. (5–6/2016). Forssa: Teologinen Julkaisuseura r.y. 385–386, 416–430.
- Heininen, Simo
2007 ”Abckirian sisältö ja lähteet.” – Abckiria. Kriittinen editio. Toimittanut Kaisa Häkkinen. Keuruu: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 42–61.
- Heininen, Simo & Heikkilä, Markku
1996 Suomen kirkkohistoria. 2. painos. Helsinki: Edita.
- Heinonen, Ilmari
2001 “Systemaattinen analyysi.” – Teologinen Aikakauskirja 106. (1/2001). Forssa: Teologinen Julkaisuseura r.y. 66–72.
- Hiltunen, Petri
1998a Aikuisten Ateria? Keskustelu lasten ehtoollisesta Suomessa vuosina 1950–1980. Zusammenfassung: Mahl für Erwachsene? Debatte über Kinderkommunion in Finnland 1950–1980. STKSJ 214. Diss. Vammala: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- 1998b ”Rippikouluehtoollinen Ruotsin ja Suomen kirkoissa.” – Teologinen Aikakauskirja 103. (6/1998). Forssa: Teologinen Julkaisuseura r.y. 507–510.
- Hoeg, Ida Marie & Krupka, Bernd
2010 “Confirmation Work in Norway.” – Confirmation Work in Europe. Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries. Eds. Friedrich Schweitzer, Wolfgang Ilg, Henrik Simojoki. Konfirmationarbeit erforschen und gestalten. Edited by Volker Elsenbast, Wolfgang Ilg and Friedrich Schweitzer. Volume 4. 1. Auflage. Göttingen: Gütersloher Verlagshaus. 162–183.

- Hoenen, Raimund
1998 "Konfirmandenunterricht und Konfirmation in den ostdeutschen Landeskirchen." – Handbuch für die Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden. Herausgegeben vom Comenius-Institut in Verbindung mit dem Verein KU-Praxis. Redaktion Volker Elsenbast. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 429–445.
- Holmström, Olof
1891 Vårt lutherska skriftemål. Af Olof Holmström, Docent vid Lunds Universitet. Lund: C.W.K. Gleerup.
- Huovinen, Eero
1991 "Konfirmaatio ja kirkollinen äänioikeus." – Teologinen Aikakauskirja 96 (5/1991). Forssa. Helsinki: Teologinen Julkaisuseura r.y – – 481–488.
- 2002 "Sakramentin vaikutus." – Johdatus Lutherin teologiaan. Toimittanut Pekka Kärkkäinen. Julkaisija Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitos. 2. painos. Jyväskylä: Kirjapaja Oy, Helsinki. 252–268.
- Hytönen, Maarit
2005 Kirkollisten toimitusten teologia. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 91. Jyväskylä: Kirkon tutkimuskeskus, Tampere.
- 2016 "4. Kristillisen perinteen välittyminen." – Osallistuva luterilaisuus. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2012–2015: Tutkimus kirkosta ja suomalaisista. Kimmo Ketola, Maarit Hytönen, Veli-Matti Salminen, Jussi Sohlberg & Leena Sorsa. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 125. Kuopio. 110–145.
- af Hällström, Gunnar & Laato, Anni Maria
2007 "4.4. Sakramentit". – Johdatus varhaisen kirkon teologiaan. Gunnar af Hällström & Anni Maria Laato & Juha Pihkala. Toinen painos. Jyväskylä: Kirjapaja. 241–258.
- Høeg, Ida Marie
2010 "Motivation and Experiences of the Confirmands." – Confirmation Work in Europe. Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries. Eds. Friedrich Schweitzer, Wolfgang Ilg, Henrik Simojoki. Konfirmandarbeit erforschen und gestalten. Edited by Volker Elsenbast, Wolfgang Ilg and Friedrich Schweitzer. Volume 4. 1. Auflage. Göttingen: Gütersloher Verlagshaus. 235–243.
- Ilg, Wolfgang, Schweitzer, Friedrich & Simojoki, Henrik
2010 "Confirmation Work in Germany." – Confirmation Work in Europe. Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries. Eds. Friedrich Schweitzer, Wolfgang Ilg, Henrik Simojoki. Konfirmandarbeit erforschen und gestalten. Edited by Volker Elsenbast, Wolfgang Ilg and Friedrich Schweitzer. Volume 4. 1. Auflage. Göttingen: Gütersloher Verlagshaus. 51–73.

- Ingebrand, Sven
1964 Olavus Petris Reformatoriska Åskådning. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia. 1. Uppsala: C W K Gleerups-förlag, Lund.
- Inger, Göran
1961 Das kirchliche Visitationsinstitut im mittelalterlichen Schweden. Bibliotheca theologiae practicae. Editores: Åke Andrén, Uppsala, et Sven Kjällerström, Lund. 11. Diss. Uppsala: CWK Gleerup, Lund.
- Innanen, Tapani
2009a "1. Rippikoulun opetussuunnitelma ja asema uskontokasvatuksessa." – Rippikoulun todellisuus. Toimittaneet Tapani Innanen & Kati Niemelä. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 107. Porvoo: Kirkon tutkimuskeskus. 16–34.
- 2009b "19. Elämän, uskon ja rukouksen opettamista ja oppimista 2000-luvun alussa." – Rippikoulun todellisuus. Toimittaneet Tapani Innanen & Kati Niemelä. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 107. Porvoo: Kirkon tutkimuskeskus. 352–368.
- Innanen, Tapani & Niemelä, Kati
2009 Rippikoulun todellisuus. Toimittaneet Tapani Innanen & Kati Niemelä. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 107. Porvoo: Kirkon tutkimuskeskus.
- Innanen, Tapani, Niemelä, Kati & Porkka, Jouko
2010 "Confirmation Work in Finland." – Confirmation Work in Europe. Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries. Eds. Friedrich Schweitzer, Wolfgang Ilg, Henrik Simojoki. Konfirm-
andarbeiterforschen und gestalten. Edited by Volker Elsenbast, Wolfgang Ilg and Friedrich Schweitzer. Volume 4. 1. Auflage. Göttingen: Gütersloher Verlagshaus. 139–161.
- Ivarsson, Henrik
1962 Konfirmationen förr och nu av Henrik Ivarsson. Skrifter utgivna av Diakonistyrelsens konfirmandkommitté, I. Stockholm: Diakonistyrelsens Bokförlag.
- Jahr, Hannelore
1964 "Einleitung." – Ordnung der Christlichen Kirchenzucht: Für die Kirchen im Fürstenthumb Hessen 1539 & Ordnung der Kirchenübunge: Für die Kirchen zu Cassel. Zu Marburg 1539. Schriften der Jahre 1538–1539. Martin Bucers Deutsche Schriften 7. Hrsg. Robert Stupperich. Gütersloh: Gerd Mohn. 249–259.
- Jilek, August
1995 "Die Taufe." – Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Herausgegeben von Hans-Christoph Schmidt-Lauber und Karl-Heinrich Bieritz. 2., korrigierte Auflage. Göttingen: Evangelische Verlagsanstalt, Vandenhoeck & Ruprecht. 294–332.

- Johnson, Maxwell E.
2007 The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation. Revised and Expanded Edition. A Pueblo Book. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Jolkkonen, Jari
2001 ”Uusin ekumeeninen keskustelu kirkollisista toimituksista”. – Teologinen Aikakauskirja 106. Forssa: Teologinen Julkaisuseura r.y. 228–248.
- 2002 ”Jumalanpalvelus.” – Johdatus Lutherin teologiaan. Toimittanut Pekka Kärkkäinen. Julkaisija Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitos. 2. painos. Jyväskylä: Kirjapaja Oy, Helsinki. 228–240.
- 2004a Uskon ja rakkauden sakramentti. Opin ja käytännön yhteys Martti Lutherin ehtoollisteologiassa. Diss. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 242. Saarijärvi: STKS.
- Jung, Martin H.
2002 “Philipp Melanchton. Humanist im Dienste der Reformation.” – Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung. Eine Einführung. Herausgegeben von Martin H. Jung und Peter Walter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 154–171.
- 2005 Pietismus. Leck: S. Fischer Verlag.
- Juntunen, Sammeli & Vainio, Olli-Pekka
2002 ”Kaste – kääntymys – pyhitys. Luterilaisen vanhurskauttamisopin kipupisteet”. Teologinen Aikakauskirja 107. (4/2002). Forssa: Teologinen Julkaisuseura r.y. 359–367.
- Kakkuri, Teemu
2014 Suomalainen herätys. Herätyskristillisyyden historia nälkävuosista Nokia-missioon. Saarijärvi: Kirjapaja.
- Kansanaho, Erkki
1956 Konfirmaatio. Liturgishistoriallinen tutkimus konfirmaatioaktista. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja LXIII. Helsinki: STKS
- 1962 ”Konfirmation im Pietismus und in der neueren Zeit.” – Zur Geschichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirchen. Aus den Verhandlungen des Internationalen Seminars des Lutherischen Weltbundes in Loccum 1961 über Fragen der Konfirmation. Mit Beiträgen von Georg Kretschmar, Carl-Gustaf Andrén, Bjarne Hareide, Erkki Kansanaho, Helge Nyman, Helge Fehn, Kurt Frör, Wilhelm Sturm, Gustav K. Wiencke. Herausgegeben von Kurt Frör. 1. Auflage. Gunzenhausen: Claudius Verlag München. 83–95.
- Karvonen, Raimo
1998 Kahdeksannen päivän ilo. Johdatus liturgiseen teologiaan. Oulun hiippakunnan synodaalikirja 1998. Julkaisija Oulun hiippakunnan tuomiokapituli. Vantaa: KirjapajaOy.

- Kavanagh, Aidan
1995 Confirmation: A Suggestion from Structure. – Living Water, Sealing Spirit. Readings on Christian Initiation; edited by Maxwell E. Johnson. A Pueblo Book, Colledgeville, Minnesota: Liturgical Press. 148–158.
- Kehnscherper, Günther
1995 “Die Konfirmation.” – Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Herausgegeben von Hans-Christoph Schmidt-Lauber und Karl-Heinrich Bieritz. 2., korrigierte Auflage. Göttingen: Evangelische Verlagsanstalt, Vandenhoeck & Ruprecht. 333–353.
- Kenntner, Eberhard
1980 Abendmahl mit Kindern. Versuch einer Grundlegung unter Berücksichtigung der geschichtlichen Wurzeln der gegenwärtigen Diskussion in Deutschland. Eschwege: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Kettunen, Paavo
1998 Suomalainen rippi. Pieksämäki: Kirjapaja Oy, Helsinki.
- 2013 Auttava kohtaaminen I. Sielunhoidon perusteet ja teologia. Porvoo: Kirjapaja
- Kilström, Bengt Ingmar
1958 Den kateketiska undervisningen i Sverige under medeltiden. Der katechetische Unterricht in Schweden während des Mittelalters av Bengt Ingmar Kilström. Bibliotheca Theologiae Practicae 8. Editores: Åke Andréén, Uppsala, et Sven Kjällerström, Lund. Uppsala: CWK Gleerup, Lund.
- Kjällerström, Sven
1931 Visitatio Gustaviana. Ett otryckt dokument av Georg Norman.” Av Teol. kand. Sven Kjällerström, Lund. – Kyrkohistorisk Årsskrift 1931. Utgiven av D. Emanuel Linderholm, Professor i kyrkohistoria vid Uppsala Universitet. Trettioförsta årgången. 1931. Skrifter utgivna av kyrkohistoriska föreningen. 1:31. Uppsala 1932. 191–212.
- Kliefoth, Th.
1856 Die Confirmation. Von Dr. Th. Kliefoth, Ober-Kirchenrath. Liturgische Abhandlungen. Von Dr. Th. Kliefoth, Ober-Kirchenrath. Dritten Banders erste Abtheilung. Schwerin: Verlag der Stiller’schen Hof-Buchhandlung.
- Knuutila, Jyrki
1990 Avioliitto oikeudellisena ja kirkollisena instituutiona Suomessa vuoteen 1629. Diss. SKHST 151. Jyväskylä.
- 2008 ”Mikael Agricolan vaikutus uskonnolliseen elämään Suomessa.” – Reformaatio. Henkilökuvia ja tutkimussuuntia. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran ja Suomen kirkkohistoriallisen seuran yhteisessä symposiumissa marraskuussa 2007 pidetyt esitelmät. Toimittanut Joonas Salminen. Jyväskylä: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, Suomen kirkkohistoriallinen seura. 86–108.

- Koivula, Veijo
2011 Alfa ja Omega. Kristilliset symbolit, merkit ja tunnukset. Tallinna: Väylä.
- Kokkonen, Jarmo
2009a ”Rippikoulun paikallisuunnitelmat Helsingin ja Espoon hiippakunnissa.” – Rippikoulun todellisuus. Toimittaneet Tapani Innanen & Kati Niemelä. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 107. Porvoo 2009: Kirkon tutkimuskeskus. Tampere. 35–60.
- 2009b ”Epilogi: ”Vain se mikä valloittaa sydämen, voi viedä eteenpäin.”– oppiminen ja kasvu erään tarinan todellisuudessa.” – Rippikoulun todellisuus. Toimittaneet Tapani Innanen & Kati Niemelä. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 107. Porvoo 2009: Kirkon tutkimuskeskus. Tampere. 369–377.
- 2016 Sukupuoli ja yhteisöllisyys rippikoulun rituaaleissa. Diss. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 123. Helsinki: Kirkon tutkimuskeskus.
- Komulainen, Timo
2001 ”Pohdintaa konfirmaation teologiasta.” – Kristillinen kasvatus 3–4/2001. Helsinki: Kirkon kasvatusasiain keskus. 8.
- Korhonen, Anu
2005 ”Historiallisia kertomuksia.” – Historian kirjoittamisesta. Marjo Kaartinen & Anu Korhonen. Turku: Kirja-Aurora. 41–72.
- Kotila, Heikki
2004 Liturgian lähteillä. Johdatus jumalanpalveluksen historiaan ja teologiaan. 3. uudistettu painos. Helsinki: Kirjapaja.
- Kramer, Fred
1978 “Translator’s Preface.” – Examination of the Council of Trent. Part II, by Martin Chemnitz (1522–1586). Fred Kramer, Translator. 13.
- Kretschmar, Georg
1962 “Konfirmation und Katechumenat im Neuen Testament und in der Alten Kirche.” – Zur Geschichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirchen. Aus den Verhandlungen des Internationalen Seminars des Lutherischen Weltbundes in Loccum 1961 über Fragen der Konfirmation. Mit Beiträgen von Georg Kretschmar, Carl-Gustaf Andréén, Bjarne Hareide, Erkki Kansanaho, Helge Nyman, Helge Fehn, Kurt Frör, Wilhelm Sturm, Gustav K. Wiencke. Herausgegeben von Kurt Frör. 1. Auflage. Gunzenhausen: Claudius Verlag. 13–35.

- de Kroon, Marijn
1993 “Bucer und die Kölner Reformation.” – Martin Bucer and sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991). Edited by Christian Krieger and Marc Lienhard. Volume two. Studies in medieval and reformation thought. Edited by Heiko A. Oberman, Tucson, Arizona. In cooperation with Thomas A. Brady, Jr. Berkeley, California, E. Jane Dempsey Douglass, Princeton, New Jersey, Manfred Schulze, Tübingen, David C. Steinmetz, Durham, North Carolina. Volume LIII. Leiden: E.J. Brill. 493–506.
- Kühn, Ulrich
2003 ”Die Ordination.” – Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Herausgegeben von Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck und Karl-Heinrich Bieritz. 3., vollständig neu bearbeitete und ergänzte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 335–354.
- Kärkkäinen, Pekka
2002a ”Pyhä Henki”. – Johdatus Lutherin teologiaan. Toimittanut Pekka Kärkkäinen. Julkaisija Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitos. 2. painos. Jyväskylä: Kirjapaja Oy. 143–151.
- 2002b Johdatus Lutherin teologiaan. Toimittanut Pekka Kärkkäinen. Julkaisija Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitos. 2. painos. Jyväskylä: Kirjapaja Oy.
- Köber, Berthold W.
1995 “Die Elemente des Gottesdienstes (Wort Gottes, Gebet, Lied, Segen).” – Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Herausgegeben von Hans-Christoph Schmidt-Lauber und Karl-Heinrich Bieritz. 2., korrigierte Auflage. Göttingen: Evangelische Verlagsanstalt, Vandenhoeck & Ruprecht. 689–714.
- Köhn, Mechtild
1966 Martin Bucers Entwurf einer Reformation des Erzstiftes Köln. Untersuchung der Entstehungsgesichte und der Theologie des “Einfaltigen Bedenckens” von 1543. Untersuchungen zur Kirchengesichte. Herausgegeben von Professor D. Dr. Robert Stupperich. Band 2. Witten: Luther-Verlag.
- Laasonen, Pentti
1991 Suomen kirkon historia 2. Vuodet 1593–1808. Porvoo: WSOY.
- Laato, Anni Maria
2007 “4.3. Oppi kirkosta” – Johdatus varhaisen kirkon teologiaan. Gunnar af Hällström & Anni Maria Laato & Juha Pihkala. Toinen painos. Jyväskylä: Kirjapaja. 223–240.
- Lavery, Jason
2018 Reforming Finland. The Diocese of Turku in the Age of Gustav Vasa 1523–1560 by Jason Lavery. Leiden: Brill.

- Lawrence, David
2008 Martin Bucer: *Unsung Hero of the Reformation*. First Edition. Nashville, Tennessee: Westview Publishing Co., Inc.
- Lehtonen, Aleksi
1931 *Kirkon pyhät toimitukset*. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Lempiäinen, Pentti
1963 *Rippikäytäntö Suomen kirkossa uskonpuhdistuksesta 1600-luvun loppuun*. Diss. SKHST 64. Forssa: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- 1967 *Piispan ja rovastintarkastukset Suomessa ennen isoavihaa*. SKHST 73. Joensuu: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- 1981 *Kuvat puhuvat. Perustietoa kristillisistä vertauskuvista*. Kolmas, korjattu painos. Pieksämäki: Kirjaneliö.
- 2004 *Pyhät toimitukset. 4. uudistettu painos*. Hämeenlinna: Kirjapaja Oy, Helsinki.
- Levén, Torsten
1946 “Om Erik Benzelius den äldres och Henrik Benzelius’ insatser i konfirmationens historia.” Av komminister Torsten Levén, Sandarne – Kyrkohistorisk Årsskrift. Redigerad av Gunnar Westin, Professor i kyrkohistoria vid Uppsala Universitetet. Fyrtiosjätte årgången 1946. Skrifter utgivna av kyrkohistoriska föreningen 1:46. Uppsala 1947. 137–164.
- Lindhardt, P.G.
1936 *Konfirmationens historie i Danmark*. Af P.G. Lindhardt, Præst. København.
- Lugioyo, Brian
2010 *Martin Bucer’s Doctrine of Justification. Reformation Theology and Early Modern Irenicism*. USA: Oxford University Press.
- MacIntyre, Alasdair
2004 *Hyveiden jäljillä. Moraaliteoreettinen tutkimus*. Suomentanut Niko Noponen. Tampere: Gaudeamus.
- Maliniemi, Aarno
1955 “Kansankieli Suomen keskiajan kirkossa”. – *Novella plantatio*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran juhlakirja Suomen kirkon juhluvuotena 1955. Toimituskunta Aarno Maliniemi, Mikko Juva, Kauko Pirinen. SKHST 56. Forssa: Suomen kirkkohistoriallinen seura. 82–112.
- Mannermaa, Tuomo
1977 *Kristillisen opin vaiheet. Dogmihistorian peruskurssi. 2. painos*. Jyväskylä: Oy Gaudeamus Ab.
- Martling, Carl Henrik
1992 *Svensk liturgihistoria. Stiftelsen Kyrkovetenskapliga Institutes skriftserie. 3*. Borås: Verbum.

- Maurer, Wilhelm
1940
Gemeindezucht, Gemeindeamt, Konfirmation. Eine hessische Säkularerinnerung. Vom Wilhelm Maurer. Schriftenreihe des Pfarrervereins Kurhessen-Waldeck. Herausgeber: Pfarrer Dr. Hans Schimmelpfeng. Heft 2. Hildburghausen: Johannes Stauda-Verlag zu Kassel.
- McLaughlin, R. Emmet
1986
Caspar Schwenckfeld. Reluctant Radical. His life to 1540. Binghamton N.Y.: Yale University Press.
- Melin, Axel
1950
Konfirmationen i nutidsdebatten. Inledning till samtal vid prästmötet i Lund 1950. Av Axel Melin. Mötets preses. Lund: Gleerups förlag.
- Meyer-Blanck, Michael
2011
Gottesdienstlehre. Neue Theologische Grundrisse. Herausgegeben von Christian Albrecht, Ingolf U. Dalferth, Christoph Marksches, Konrad Schmid und Jens Schröter. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Meyer-Blanck, Michael & Dienst, Karl
2003
“Die Konfirmation.” – Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Herausgegeben von Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck und Karl-Heinrich Bieritz. 3., vollständig neu bearbeitete und ergänzte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 481–508.
- Müller, Johannes
1965
Martin Bucers Hermeneutik. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Herausgegeben vom Verein für Reformationsgeschichte. Band XXXII. Karlsruhe: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Müller, Joseph Th.
1922
Gesichte der Böhmischen Brüder. Von D. Joseph Th. Müller. Directores des Unitätsarchivs in Herrnhut. I. Band 1400–1528. Herrnhut: Verlag der Missionsbuchhandlung.
- 1931
Gesichte der Böhmischen Brüder. Von D. Joseph Th. Müller. Archivdirektor i. R., II. Band 1528–1576. Herrnhut: Verlag der Missionsbuchhandlung.
- Männikkö, Matti
2002
“Valistuksen aikakausi.” – Maailmanhistorian pikkujättiläinen. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö. 508–581.
- Niebergall, Alfred
1957
“Geschichte und Wesen der hessischen Konfirmation.” – Ordnungen der Taufe und der Konfirmation. Als Entwürfe vorgelegt von der liturgischen Kammer der Evangelischen Landeskirche von Kurhessen-Waldeck. Melsungen: Evang. Presseverband Kurhessen-Waldeck e. V. Kassel.

- Niemelä, Kati & Porkka, Jouko
2015 “Confirmation Work in Finland.” – Youth, Religion and Confirmation Work in Europe: The Second Study. Konfirmandenarbeit erforschen und gestalten. Edited by Volker Elsenbast, Wolfgang Ilg and Friedrich Schweitzer. Volume 7. 1. Auflage. Norderstedt: Gütersloher Verlagshaus. 223–233.
- Nipkow, Karl E.
1999 “The Role of Method in Practical Theology.” – Practical Theology – International Perspectives. Eds. Friedrich Schweitzer, Johannes A. van der Ven. Erfahrung und Theologie. Schriften zur Praktischen Theologie. Herausgegeben von Wilhelm Gräb, Norbert Greinacher, Ferdinand Klosterman, Norbert Mette, Dietrich Rössler. Bd./Vol. 34. Frankfurt am Main: Peter Lang. Europäischer Verlag der Wissenschaften. 341–358.
- Nyman, Helge
1962 “Erwägungen zur Theologie der Konfirmation in ihrer Beziehung zur Kindertaufe und zum Abendmahl.” – Zur Geschichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirchen. Aus den Verhandlungen des Internationalen Seminars des Lutherischen Weltbundes in Loccum 1961 über Fragen der Konfirmation. Mit Beiträgen von Georg Kretschmar, Carl-Gustaf Andrén, Bjarne Hareide, Erkki Kansanaho, Helge Nyman, Helge Fehn, Kurt Frör, Wilhelm Sturm, Gustav K. Wiencke. Herausgegeben von Kurt Frör. 1. Auflage. Gunzenhausen: Claudius Verlag. 96–107.
- O’Collins, Gerald & Wilkins, John
2017 Lost in Translation. The English Language and the Catholic Mass. Gerald O’Collins with John Wilkins. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Old, Hughes Oliphant
1992 The Shaping of the Reformed Baptismal Rite in the Sixteenth Century. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Ortmann, Volkmar
2003 “Martin Bucers Bemühungen um Reformation und Einheit der Kirche bei den Religionsprächen 1540/41.” – Martin Bucer zwischen Luther und Zwingli, herausgegeben von Matthieu Arnold und Berndt Hamm. Tübingen: Mohr Siebeck. 127–146.
- Osmer, Richard Robert
1996 Confirmation. Presbyterian Practices in Ecumenical Perspective. First edition. Louisville, Kentucky: Geneva Press.
- Pajunen, Mika K.T. & Wikström, Björn
2016 “Admissio ja ehtoollisvieraanvaraisuus.” – TA 121 (3/2016). Forssa: Helsinki: Teologinen Julkaisuseura r.y. 253–261.
- Parvio, Martti
1980 “Manuale Aboense 1522.” – Manuale seu exequiale aboense 1522. Editio stereotypa cum postscripto a Martti Parvio. SKHST 115. Pieksämäki. Suomeksi 133–177, englanniksi 178–223.

- Parvio, Martti
1986 ”Vuoden 1571 kirkkojärjestyksestä vuoden 1686 karoliiniseen kirkkolakiin.” – Kircko-Laki Ja Ordningi 1686. Näköispainos ja uudelleen ladottu laitos vuoden 1686 kirkkolain suomennoksesta. Toimittaneet Lahja-Irene Hellemaa, Anja Jussila, Martti Parvio. Jälkisanat Martti Parvio. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 444. Juva 1986. Helsinki: Suomalainen Kirjallisuuden Seura. 94–116.
- 1989 ”Rukous ja liturginen elämä.” – Puheenvuoroja jumalanpalveluksesta. Toimitanut Esko Koskenvesa. Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. Käytännöllisen teologian julkaisuja C 8 / 1989. Helsinki: Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. 124–137.
- Paunu, U.
1943 Liturgiikan oppikirja. Kolmas laajennettu ja tarkistettu painos. Lahti. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Persson, Roland
1973 Johan III och Nova Ordinantia. Av Roland Persson. Diss. Bibliotheca theologiae practicae. Editores: Carl-Gustaf Andrén, Lund, et Åke Andrén, Uppsala. 30. Göteborg: CWK Gleerups förlag.
- Peters, Albrecht
1993 Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 4: Die Taufe. Das Abendmahl. Herausgegeben von Gottfried Seebaß. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1994 Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 5: Beichte, Haustafel, Traubüchlein, Taufbüchlein. Mit Beiträgen von Frieder Schulz und Rudolf Keller. Herausgegeben von Gottfried Seebaß. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Peura, Simo
1996 “Kasualiat luterilaisen luomisteologian näkökulmasta” – Teologinen Aikakauskirja 101. (3/1996). Forssa. Helsinki: Teologinen Julkaisuseura r.y. 209–221.
- Pirinen, Kauko
1991 Suomen kirkon historia. I. Keskiaika ja uskonpuhdistuksen aika. Porvoo: Werner Söderström osakeyhtiö.
- Pohjola, Juhana
2014 Kutsuminen, siunaaminen ja lähettäminen – Ordinaatiokaavojen käsitys pappisvihkimyksestä ja virasta Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa 1963–2003. Diss. Porvoo.
- van de Poll, Gerrit
1954 Martin Bucer’s Liturgical ideas. Diss. Groningen: van Gorcum & Comp.
- Poutiainen, Matti
1998 Katekismuksen sisältö. Kirkon tutkimuskeskus Sarja A Nro 72. 1998. Jyväskylä: Kirkon tutkimuskeskus.

- Pruuki, Lassi
1995 Peilejä ja ikkunoita. Kriittisen rippikoulunopettajan perustieto. Pieksämäki: Kirjaneliö.
- 2009 ”3. Miten rippikoulussa opetetaan?” – Rippikoulun todellisuus. Toimittaneet Tapani Innanen & Kati Niemelä. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 107. Porvoo: Kirkon tutkimuskeskus. 62–77.
- de Puniet, Pierre
1935 Das Römische Pontifikale. Gesichte und Kommentar. Band I. Historische Einführung Firmung und Ordinationen. Aus dem vom Verfasser überprüften und verbesserten französischen Text ins Deutsche übertragen in der Abtei St. Gabriel zu Bertholdstein. Mit einem Geleitwort von Abt Benedikt Reetz. Wien: Volksliturgisches Apostolat Klosterneuburg.
- Quinn, Frank C.
1995 “Confirmation Reconsidered: Rite and Meaning.” – Living Water, Sealing Spirit. Readings on Christian Initiation, edited by Maxwell E. Johnson. Liturgical Press. Collegeville: Pueblo. 219–237.
- Raunio, Antti
2003 ”Näkökohtia siunaamisen ja siunaustoimitusten teologiasta.” – Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen syysistuntokauden 2003 pöytäkirjan liite. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja III. Kirkollisten toimitusten kirja: Käsikirjavalioikunnan mietintö nro 1.2/2003 kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean ehdotuksesta. 2004. Helsinki: Kirkkohallitus. 1–7.
- Rehnberg, Bertil
1966 Präteståndet och religionsdebatten 1786–1800. Diss. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia. 10. Karlskrona.
- Rendtorff, Heinrich
1928 Konfirmation und Kirche. Kirche und Gegenwart. Praktisch-theologische Untersuchungen. Herausgegeben von D. Heinrich Rendtorff und. D. Erich Stange. Königsbrück: C. Ludwig Ungelenk Verlag, Dresden/Leipzig.
- 1982 ”Das grundsätzliche Verhältnis zwischen Konfirmation und Kirche.” – Konfirmandenunterricht und Konfirmation. Texte zu einer Praxis-theorie im 20. Jahrhundert. Herausgegeben und eingeführt von Christof Bäumler und Henning Luther. Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert. Begründet von Ernst Wolf. Herausgegeben von Gerhard Sauter. Praktische Theologie. Band 71. München: Chr. Kaiser Verlag. 85–97.
- Repo, Hannele
2002 Askel seurakuntaan. Virolaisten rippikoulunopettajien käsitykset rippikoulusta ja konfirmaatiosta. Diss. Käytännöllisen teologian laitoksen julkaisuja 103. Helsinki: Helsingin yliopisto.

- Repo, Hannele
2005 "Konfirmaation teologinen ongelma." – Teologinen Aikakauskirja 110 (1/2005). Forssa: Teologinen Julkaisuseura r.y. 41–46.
- Repo, Matti
2010 "Baptism and Confirmation in the Lutheran Church." – Reseptio. Kirkon ulkoasiainosaston teologisten asiain tiedotuslehti. Helsinki. 96–107.
- Repp, Arthur C.
1964 Confirmation in the Lutheran Church. Saint Louis, Missouri: Concordia Publishing House.
- Reymond, Bernard
1999 "Principles and Methods of Practical Theology: A Protestant Francophone Perspective." – Practical Theology – International Perspectives. Eds. Friedrich Schweitzer, Johannes A. van der Ven. Erfahrung und Theologie. Schriften zur Praktischen Theologie. Herausgegeben von Wilhelm Gräb, Norbert Greinacher, Ferdinand Klosterman, Norbert Mette, Dietrich Rössler. Bd./Vol. 34. Frankfurt am Main: Peter Lang. Europäischer Verlag der Wissenschaften. 167–176.
- Rietschel, G.
1909 Lehrbuch der Liturgik von D. G. Rietschel. Zweiter Band. Die Kasualien. Sammlung von Lehrbüchern der praktischen Theologie in gedrängter Darstellung. In Verbindung mit D. Dr. H.A. Koestlin, D. K. Köhler, D. G. Rietschel, D. E. Sachsse, Dr. P. Wurster, herausgegeben von D. H. Hering. III Band: Lehrbuch der Liturgik, II. Die Kasualien von D. G. Rietschel. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard.
- Rietschel, Georg & Graff, Paul
1951 Georg Rietschel: Lehrbuch der Liturgik. Band I. Die Lehre vom Gemeindegottesdienst. Zweite neubearbeitete Auflage von Paul Graff. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1952 Georg Rietschel: Lehrbuch der Liturgik. Band 2. Die Kasualien. Zweite neubearbeitete Auflage von Paul Graff. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Říčan, Rudolf
1961 Die Böhmisches Brüder. Ihr Ursprung und ihre Geschichte. Von Rudolf Říčan. Mit einem Kapitel über die Theologie der Brüder von Amedeo Molnár. Halle: Union Verlag Berlin.
- Rissanen, Antero
1994 "Rippikoulua käsitlevä tutkimus". – Kristillinen kasvatus 1994:4–5. Helsinki: Kirkon kasvatusasiainkeskus. 48–51.
- Rodhe, Edv.
1922 "Bidrag till konfirmationens historia." – Teologiska studier. Tillägnade Erik Stave på 65-årsdagen den 10 juni 1922 av kolleger och lärjungar. Uppsala.
- 1923 Svenskt gudstjänstliv. Historisk belysning av den svenska kyrkohandboken av Edv. Rodhe, Professor, Teol. Doktor. Uppsala: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag.

- Rosenqvist, G.O.
1935 Det liturgiska arbetet i Finland efter Skilsmässan från Sverige. I. Tengströms kommitté och frågans läge under 1800-talets förra del. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia XXXVIII, 1. Åbo.
- Ruokanen, Miikka
1991 Ydinkohdat. Johdatus kristinuskon ymmärtämiseen. Toinen, korjattu painos. Juva: WSOY.
- Rössler, Dietrich
1994 Grundriß der Praktischen Theologie. 2., erweiterte Auflage. Berlin: Walter de Gruyter, Berlin – New York.
- Sariola, Yrjö
1998 Mennään messuun. Johdatus uudistuvaan jumalanpalvelukseen. Pieksämäki: Kirjapaja Oy.
- Schalin, Olav. D.
1946 Kulthistoriska studier till belysande av reformationens genomförande i Finland. Av Olav D. Schalin. I. Skrifter utgivna av Svenska litteratur sällskapet. I. Finland. CCCV. Helsingfors.
- Scheible, Heinz
1993 “Melanchton und Bucer.” – Martin Bucer and sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991). Edited by Christian Krieger and Marc Lienhard. Volume one. Studies in medieval and reformation thought. Edited by Heiko A. Oberman, Tucson, Arizona. In cooperation with Thomas A. Brady, Jr. Berkeley, California, E. Jane Dempsey Douglass, Princeton, New Jersey, Manfred Schulze, Tübingen, David C. Steinmetz, Durham, North Carolina. Volume LIII. Leiden: E.J. Brill. 369–393.
- Schleiermacher, Friedrich
I/13/2 Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31). Teilband 2. Herausgegeben von Rolf Schäfer. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe. Im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Herausgegeben von Hermann Fischer und Ulrich Barth, Konrad Cramer, Günter Meckenstock, Kurt-Victor Selge. Erste Abteilung. Schriften und Entwürfe. Band 13. Teilband 2. Berlin 2003: Walter de Gruyter, Berlin, New York.
- Schlink, Edmund
1972 The Doctrine of Baptism. Translated by Herbert J. A. Bouman. St. Louis: Concordia Publishing House.
- Schorn-Schütte, Luise
2011 Die Reformation. Vorgesichte – Verlauf – Wirkung. 5., ergänzte Auflage. Nördlingen: Verlag C.H.Beck.

- Schröer, Henning
1998 “Konfirmation – was ist das? Deutungen und theologisches Verständnis” – Handbuch für die Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden. Herausgegeben vom Comenius-Institut in Verbindung mit dem Verein KU-Praxis. Redaktion Volker Elsenbast. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 446–453.
- Schweitzer, Friedrich
1999 “Practical Theology, Contemporary Culture, and the Social Sciences – Interdisciplinary Relationships and the Unity of Practical Theology as a Discipline.” – Practical Theology – International Perspectives. Eds. Friedrich Schweitzer, Johannes A. van der Ven. Erfahrung und Theologie. Schriften zur Praktischen Theologie. Herausgegeben von Wilhelm Gräb, Norbert Greinacher, Ferdinand Klosterman, Norbert Mette, Dietrich Rössler. Bd./Vol. 34. Frankfurt am Main: Peter Lang. Europäischer Verlag der Wissenschaften. 307–321.
- Schweitzer, Friedrich, Ilg, Wolfgang & Simojoki, Henrik
2010 Confirmation Work in Europe. Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries. Eds. Friedrich Schweitzer, Wolfgang Ilg, Henrik Simojoki. Konfirmandarbeit erforschen und gestalten. Edited by Volker Elsenbast, Wolfgang Ilg and Friedrich Schweitzer. Volume 4. 1. Auflage. Göttingen: Gütersloher Verlagshaus.
- Schweitzer, Friedrich, Niemelä, Kati, Schlag, Thomas & Simojoki, Henrik
2015 Youth, Religion and Confirmation Work in Europe: The Second Study. Konfirmandenarbeit erforschen und gestalten. Edited by Volker Elsenbast, Wolfgang Ilg and Friedrich Schweitzer. Volume 7. 1. Auflage. Norderstedt: Gütersloher Verlagshaus.
- Schönfeld, Johannes
1941 “Die Konfirmation nach den heutigen Agenden auf ihre Motive untersucht. Von Johannes Schönfeld. – Konfirmation. Ein Studienbuch zur Frage ihrer rechten Gestaltung, herausgegeben von Wilhelm Rott. Berlin: Burckhardt-Verlag. 65–103.
- Selander, Sven-Åke
1999 Reformationen och lekfolket.” – Sveriges kyrkohistoria. 3. Reformationstid. Åke Andrén. Trelleborg: Verbum. 290–303.
- Seppälä, Jarkko
1988 “Konfirmaation kehityssuuntia.” – Teologinen Aikakauskirja 93 (3/1988). Vammala: Teologinen Julkaisuseura r.y. 212–215.
- 1992 Seurakuntien rippikoulutyö 1990-luvun alkaessa. Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. Uskonnonpedagogiikan julkaisu B 16/1992. Porvoo: Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. Uskonnonpedagogiikan jaosto.

- Seppälä, Jarkko
1993 Opettajien käsitykset ja odotukset rippikoulun kehittämisestä 1990-luvun alkaessa. Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. Uskonnonpedagogiikan julkaisuja B 18/1993. Helsinki.
- Seppänen, Arto
2000 ”Lasten ehtoollinen ja kirkon babyloninen vankeus”. – Arpa lankesi ihanasta maasta. Piispa Olavi Rimpiläisen juhlakirja. Toimituskunta Keijo Nissilä, Juhani Holma, Heikki Karvosenoja, Jouko Lankinen. Oulun hiippakunnan tuomiokapitulin julkaisu. Jyväskylä: Kirjapaja Oy. 67–78.
- Sihvo, Jouko
1992 Seurakunta elämän käännekohdissa. Pieksämäki: Kirjaneliö.
- Sormunen, Eino
1964 Kilvoitus ja rauha. Kristillisen pelastuskäsityksen pääpiirteet. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Starck, Rainer & Scholz, Ingrid
1998 “Gottesdienste mit Konfirmandinnen und Konfirmanden.” – Handbuch für die Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden. Herausgegeben vom Comenius-Institut in Verbindung mit dem Verein KU-Praxis. Redaktion Volker Elsenbast. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 253–272.
- Stephani, Heinrich
1805 Leitfaden zum Religions-Unterricht der Konfirmanden. Herausgegeben in Vereinigung mit mehrerer seiner Herren Amtsbrüder von D. Heinrich Stephani, Konsistorial-Rathe und Hofprediger zu Castell. Erlangen.
- Stephens, W.P.
1970 The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer. Cambridge University Press.
- Strohm, Christoph
2002 “Martin Bucer. Vermittler zwischen den Konfessionen.” – Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung. Eine Einführung. Herausgegeben von Martin H. Jung und Peter Walter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 116–134.
- Strömberg, Bengt
1955 Den pontifikala liturgin i Lund och Roskilde under medeltiden. En liturgihistorisk studie jämte edition av pontificale lundense enligt handskriften C 441 i Uppsala universitetsbibliotek och pontificale roscildense enligt medeltidshandskrift nr 43 i Lunds universitetsbibliotek. Av Bengt Strömberg. Studia theologica lundensia. Skrifter utgivna av teologiska fakulteten i Lund. 9. Lund: CWK Gleerup.
- Stupperich, Robert
1960 “Einleitung. Grund und Ursach 1524.” Martin Bucers Deutsche Schriften 1: Frühschriften 1520–1524. Hrsg. Robert Stupperich. Gütersloh: Gerd Mohn. 187–193.

- Sundkvist, Bernice
2001 Det sakramental draget i Luthers förkunnelse. Diss. Åbo: Åbo Akademis förlag.
- Taipale, Matti
1980 Rippikoulun syntyvaiheet Turun hiippakunnassa vuosina 1627–1763. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 120. Diss. Rauma: SKHST.
- Thieme, Karl
1931 Der wahre lutherische Konfirmationsbegriff. Eine Warnung von Karl Thieme. Doktor und Professor der Theologie an der Universität Leipzig. Gießen: Alfred Töpelmann Verlag.
- Trigg, Jonathan D.
2001 Baptism in the Theology of Martin Luther. UK: Brill, Boston, Leiden.
- Uckeley, Alfred
1939 “Geschichtliche Erläuterung”. – Die Kirchenordnungen von Ziegenhain und Kassel 1539. In ursprüngliche Form dargeboten und erläutert von D. Alfred Uckeley. Professor der Theologie zu Marburg. Marburg: N. G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung. 2–79.
- Wadensjö, Bengt
1980 Konfirmationen i kyrkans liv. Prästmötesavhandling för Uppsala Ärkestift 1980. Lund: Verbum.
- Vahtola, Kai
2001 “Ehdotus uudeksi konfirmaation kaavaksi.” – Rippikouluopas 2001. Elämä – usko – rukous. Seurakuntayhteys. Helsinki: Kirkkohallitus. 62–66.
- Vainio, Olli-Pekka
2005 Kolminaisuudesta osallinen. Piirteitä Martin Chemnitzin (1522–1586) teologiasta. Iustitia 19. Suomen teologisen instituutin aikakauskirja. Helsinki: Suomen teologinen instituutti.
- Wekel, Paul
1988 Theologie der Konfirmation. Theorie und Forschung, Bd. 24. Philosophie und Theologie Bd. 3. Regensburg: S. Roderer Verlag.
- Werkström, Bertil
1963 Bekännelse och avlösning. En typologisk undersökning av Luthers, Thurneysens och Buchmans biktuppfattningar. Diss. Studia theologica lundensia. Skrifter utgivna av teologiska fakulteten i Lund. 24. Lund: CWK Gleerup.
- Westman, Knut. B.
1914 “Inledning.” – Samlade Skrifter af Olavus Petri. Första bandet. Utgifna af Sveriges kristliga studentrörelses förlag under redaktion af Bengt Hesselman med ett förord af Harald Hjärne och litteraturhistoriska inledningar af Knut B. Westman. Uppsala 1914: Sveriges kristliga studentrörelses förlag. XVII–XXXI.
- White, James F.
2001 Introduction to Christian Worship. Third Edition Revised and Expanded. Nashville: Abingdon Press.

- Wilhelms, Eino
1957 Päiväjumalanpalvelus, sen osat ja niiden merkitys historiallisen kehityksen valossa. Helsinki.
- Virkkunen, Riitta
1987 ”Konfirmaation paikka ja sisältö: raportti LML:n rippikouluprojektista.” – Kristillinen kasvatus/1987:4, 20–26.
- Vischer, Lukas
1958 Die Gesichte der Konfirmation. Ein Beitrag zur Diskussion über das Konfirmationsproblem. St. Gallen: Evangelischer Verlag AG. Zollikon.
- Visconti Jr., Joseph
2003 The Waldensian Way to God. Following the Light Through Eight Centuries of Darkness and Discord. Xulon Press.
- Wright, D.F.
2002 “Infant baptism and the Christian community in Bucer.” – Martin Bucer. Reforming church and community. Edited by D.F. Wright, Senior Lecturer in Ecclesiastical History, University of Edinburgh. First published 1994. First paperback edition 2002. Cambridge University Press. 95–106.
- von Zezschwitz, C.A. Gerhard
1863 Der Katechumenat oder die kirchliche Erziehung nach Theorie und Geschichte. Ein Handbuch namentlich für Seelsorger und Pädagogen von C.A. Gerhard v. Zezschwitz. Licentiat und Professor der Theologie. System der christlich kirchlichen Katechetik von Carl Adolph Gerhard v. Zezschwitz. Erster Band: Der Katechumenat oder die Lehre von der kirchlichen Erziehung. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Öberg, Ingemar
1970 Himmelrikets nycklar och kyrkligt bot i Luthers teologi 1517–1537. Diss. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia. 8. Uppsala.