

UUTTA TUTKIMUSTA

Harri Huovinen

Kirkon jäsenyys 300-luvulla

Pääpiirteistä ja modernista relevanssista

Ortodoksia 63 (2023), 177–187

DOI: 10.61560/ortodoksia.137169

Kirjoitin väitöskirjan, jossa tarkastelin kirkon jäsenyyden luonnetta ja merkitystä 300-luvun loppupuolen patristisissa lähteissä.¹ Tässä katsausartikkelissa valotan ensin lyhyesti tutkimukseni taustaa. Toiseksi kerron, mitä myöhäisantiikin kirjoittajat pitivät kirkon jäsenyydessä keskeisimpänä. Tämän jälkeen kuvailen yhtä väitöstutkimukseni pääaiheista, patristisen kuvakielen kirkko-opillista latausta ja sen merkitystä.² Päätän kirjoitukseni pohdintaan varhaiskristillisen tradition mahdollisesta annista nykykirkon elämälle.

Miksi tutkia patristisia käsityksiä kirkon jäsenyydestä?

Varhaiskristillisen kirkko-opin tutkimuksesta kuullessaan joku saattaa kysyä: ”Miksi nähdä vaivaa tuollaisen muinaisen ja itsestään selvän aiheen äärellä? Eivätkö kaikki – tai ainakin kaikki kristityksi identifioituvat – tiedä jo ennestäänkin, mikä kirkko on tai mitä siihen kuuluminen merkitsee?” Tällaiset pohdinnat ovat tavallaan ymmärrettäviä koti-Suomessamme, jossa kansankirkkoaoate resonoi vielä monien muistoissa. Mitä kysyjälle voisi vastata?

1 Huovinen 2022a.

2 Väitöskirjani toista pääteemaa, isien retoriikasta esiin piirtyvää kahtalaista lähestymistapaa kirkon jäsenyyteen, esittelin Ortodoksian edellisessä numerossa. Ks. Huovinen 2022b.

Kirkon jäsenyyttä koskevien myöhäisantiikin näkemysten tarkastelulle on ainakin kahtalainen tilaus. Yhtäältä tutkimuksen tarve nousee länsimaisten yhteiskuntien viimeaikaisesta kehityksestä. Vaikuttaa epärealistiselta olettaa, että kuluneina vuosikymmeninä näkemämme ideologisen ja uskonnollisen pluralisaation jälkeenkin ”kaikilla” olisi selkeä käsitys kirkon jäsenyyden luonteesta tai merkityksestä. Toisaalta uudelleentarkastelun tarve käy ilmeiseksi akateemisten nykytutkimusten äärellä. Lähivuosina on toki julkaistu merkittäviä tutkimuksia esimerkiksi kristillisestä identiteetinmuodostuksesta, jäsenyyden siirtämisestä kirkkokunnasta toiseen, tai vaikkapa maahanmuuttajien liittymisestä kristillisiin yhteisöihin. Monissa tapauksissa tutkijoiden käsitys kirkon jäsenyyden luonteesta on kuitenkin kapeahko. Tällaisia tutkimuksia lukiessa mieleen muistuu toistuvasti kartesiolainen maksimi (*je pense, donc je suis*), joka kiinnittää päähuomion yksilön subjektiviin – näissä tapauksissa pääasiassa hengellisiin – kokemuksiin.³ Toinen assosiaatio liittyy Friedrich Schleiermacherin (1768–1834) artikuloimaan protestanttiseen kirkkokäsitykseen: kirkko nähdään yhteisönä, joka syntyy ensisijaisesti ihmisten vapaan toiminnan tuloksena, ja joka siten voi jatkaa olemassaoloaan vain tällaisen toiminnan myötä.⁴ Tällaiset äänenpainot esiintyvät mainitun kaltaisissa nykytutkimuksissa usein implisiittisinä, eikä lukijan siksi ole helppoa selvittää kuinka tietoisia kirjoittajat ovat jäsenyyksikäsitteensä taustoista. Joka tapauksessa kirkon jäsenyyttä tarkastellaan nykyään paljolti yksilön uskonnollisen kokemuksen ja inhimillisen valinnan näkökulmista. Nämäkin ovat toki sinänsä valideja ja kiinnostavia näkökulmia,⁵ mutta eivät millään muotoa ainoita, taikka kirkon jäsenyyden luonteen tai merkityksen kannalta edes keskeisiä.

Totta kai muunkinlaisia näkemyksiä on esitetty. Etenkin roomalaiskatoliset ekklesiologian tutkijat ovat tarjonneet hyödyllisiä

3 Vrt. *DM* 32–33, 59.

4 CG 2, 2 (1:12): ”Der allgemeine Begriff der Kirche nun muß vorzüglich, wenn es dergleichen wirklich geben soll, aus der Ethik entnommen werden, da auf jeden Fall die Kirche eine Gemeinschaft ist, welche nur durch freie menschliche Handlungen entsteht und nur durch solche fortbestehen kann.”

5 Itsekin selvitan parhaillaan valmisteilla olevassa post doc -tutkimuksessani uskonnollisen kokemuksen paikkaa myöhäisantiikin ekklesiologiassa.

välineitä kirkkokäsityksen selventämiseen kiinnittäessään huomiota substantiivin ”kirkko” monimerkityksisyyteen sekä siitä aukeaviin tulkintamahdollisuuksiin. Esimerkiksi Walter Kasper (s. 1933) esittää, että kirkko-sanalla voidaan viitata joko instituutioon tai hengellisen toiminnan kontekstiin.⁶ Kirkkoa on tarkasteltu myös näkökulmista, joita Salvador Pié-Ninot (s. 1941) kutsuu juridiseksi ja apologeettiseksi.⁷ Samansuuntaisesti Erio Castellucci (s. 1960) toteaa, että kirkko voidaan ymmärtää poliittisena voimana, mutta myös ekonomisena, sekä lisäksi didaktisena toimijana tai sakraalina kokonaisuutena. Kirkosta voidaan puhua myös yhteisöllisenä organismina tai lähettävänä yhteisönä.⁸ Avery Dulles (1918–2008) tarjoaa eräänlaisen tiivistelmän näistä lähestymistavoista. Hänen mukaansa kirkon jäsenyyttä voidaan tarkastella mystis-organaisesta, juridis-dogmaattisesta, psykososiologisesta, tai persoonallis-yhteisöllisestä lähtökohdasta käsin.⁹ Vaikka itäinen teologia tietysti eroaa monin tavoin latinalaisesta, soveltunevat nämä roomalaiskatolisten tutkijoiden esittämät jäsentelytavat myös ortodoksisen kirkon ja sen jäsenyyden kuvaamiseen. Mutta mikä näistä lukuisista näkökulmista on kirkon jäsenyyden luonteen ja merkityksen selvittämisen kannalta keskeisin? Mistä voimme löytää auktoritatiivista tietoa tästä asiasta?

300-luvun loppupuolen kirkollinen lähteistö tarjoaa avun käsillä olevan aiheen ymmärtämiseen. Aikakauden jälkikonstantinolaisessa ilmapiirissä kirkollisten auktorien ei enää tarvinnut jatkuvasti puolustaa kristinuskoa vihamielistä pakanahallintoa vastaan. Virallisesti hyväksytyjen kristillisten yhteisöjen johtajat saattoivat keskittää voimansa kristinuskon opettamiseen sekä uusien ihmisten johdattamiseen sakramentaaliseen osallisuuteen kirkon elämästä.¹⁰ Siten voidaan olettaa, että erityisesti ajan tunnettujen saarnaajien ja piispojen teokset tarjoavat huolellisesti punnittua ja auktoritatiivista tietoa sekä kirkon jäsenyyden olemuksesta että jäsenyyssprosessin luonteesta. Mitä tämän ajan kirkkoisät siis pitivät keskeisimpänä kirkon jäsenyyttä konstituivana asiana?

6 Kasper 2021, ks. esim. 3, 7, 20–21.

7 Pié-Ninot 2006, 33–49.

8 Castellucci 2012, 6–8.

9 Dulles 1981.

10 Keskustelua: ks. esim. Roldanus 2006.

300-luvun käsitykset kirkon jäsenyydestä

Väitöstutkimuksessani keskityin Kyrillos Jerusalemilaisen (n. 315–387), Basileios Kesarealaisen (330–379) ja Johannes Krysostomoksen (n. 347–407) käsityksiin kirkon jäsenyydestä. Siinä missä nykytutkimus kiinnittää varsin vähän huomiota kirkon jäsenyyden sakramentaalis-ontologisiin aspekteihin, näiden kolmen kirkkoisän ajattelussa ekklesiologian painopiste on nimenomaan kirkon sakraalissa olemuksessa. Kyrillos, Basileios ja Krysostomos keskittyivät yhtäältä kirkon jumalalliseen ja transsendentaaliseen alkuperään sekä toisaalta sen inkarnatoriseen läsnäoloon maailmassa. He pitivät kirkkoa jumalallisena luomuksena, mystisenä ja yhteisöllisenä organismina, joka perustuu ihmisten yhteyteen Kristuksen kanssa – yhteyteen, joka on yhtä läheinen kuin Kristuksen oma yhteys Isän kanssa. Tämän yhteyden läheisyyttä kuvaa perinteinen tapa kutsua kristittyjä Kristuksen jäseniksi.¹¹

Toki kirkkoisät edellyttivät kirkkoon liittyjiltä myös vapaata tahdonratkaisua.¹² Tästä huolimatta kirkko ei perusolemukseltaan ollut heille mikään ihmislähtöinen yhdistys.¹³ Vastaavasti isät tarkastelivat kirkollisten yhteisöjensä elämää ajoittain myös näkökulmista, joita nykykielellä voitaisiin luonnehtia muun muassa sosiologisiksi, eettisiksi ja missiologisiksi. Heidän katsannossaan kirkon jäsenyyden ydin ei kuitenkaan ollut ihmisten välisissä suhteissa. He ymmärsivät, että kirkon jäsenyyden keskuksessa on mystinen ja sakramentaalinen partisipaatio pelastavaan yhteyteen Kristuksen ja Hänen kirkkonsa kanssa, sekä siten myös niiden muiden ihmisten kanssa, jotka myös elävät osallisuudessa Häneen. Tällä tavalla kirkko on siis olemassa ennen ihmisten liittymistä siihen, mutta sitten ihmiset myös saavat liittyä siihen. Vain tästä näkökulmasta käsin on mahdollista alkaa ymmärtää isien kirkon jäsenyyttä koskevan ajattelun sosiologiaa ja muita sekundaarisia ulottuvuuksia.

11 Vrt. Kelly 1960, 190.

12 Ks. esim. Kyrillos Jerusalemilainen, Procatech. 1, RR 1:2.

13 Vrt. Louth 2014, 109: "The church is a different kind of community from natural human communities to which we belong by birth. It is a community of those who have chosen to belong—a voluntary society, we might say. And yet, Christians were never happy with thinking of themselves as that either. The church was not just a voluntary society, and that is made plain by the rite of baptism, by which one entered the church. Baptism is a rite of rebirth, or death-and-resurrection: Christians are begotten from the font."

Kirkon jäsenyyden ydintä etsiessään tutkija huomaa jo pian, että Kyrillos, Basileios ja Krysostomos osoittivat varsin vähäistä kiinnostusta kirkon käsitteen tarkkaa määrittelyä kohtaan. Aikakauden kirkolliselle ilmaisulle ominaisella tavalla he eivät tarjonneet (modernissa mielessä) systemaattista esitystä juuri mistään aiheesta, eivät siis myöskään kirkko-opista. Tästä huolimatta ajatus kirkosta ja sen jäsenyydestä läpäisee heidän koko tuotantonsa. Miten he sitten artikuloivat käsityksensä näistä asioista?

Patristisen kuvakielen kirkko-opillinen lataus

Useimmissa tapauksissa Kyrillos, Basileios ja Krysostomos puhuivat kirkosta käyttäen metaforisia tai symbolisia ilmaisutapoja; he luonnehtivat kirkon ja sen jäsenyyden olemusta soveltaen näkyviä – tai tarkemmin sanoen *kuviteltavia* – kuvia. Tämä lähestymistapa perustuu tietenkin Vanhan ja Uuden testamentin pyhiin kirjoituksiin, joissa uskovien yhteisöstä puhutaan esimerkiksi Jumalan kansana tai Kristuksen ruumiina. Toisinaan isät puhuivat kirkosta myös käyttäen harvinaisempia raamatullisia kuvia, tai tunnetumpien metaforien uusia sovelluksia. Ajoittain he kehittivät myös kokonaan uusia kuvia.¹⁴ Väitöskirjassani keskityin tarkastelemaan isien käyttämiä kuvastoja, jotka liittyvät hengelliseen parantamiseen, valaistumiseen ja taisteluun. Vaikka näiden patrististen gallerioiden antia on tutkittu paljon, useimmat tutkijat ovat analysoineet niitä melko individualistisella otteella, keskittyen lähinnä yksittäisen ihmisen spiritualiteetin näkökulmaan. Tutkimuksessani osoitin, että yksilöllisen annin lisäksi valitsemillani kolmella kuvastolla on isien ajattelussa myös ja nimenomaan ekklesiologinen painoarvo. Keskustelun voi tiivistää lyhyesti seuraavalla tavalla.

Niin Kyrillos, Basileios kuin Krysostomoskin soveltavat tuotannossaan runsaasti terapeutista kuvastoa. Tämä teema oli heille epäilemättä tuttu jo Hippokrateen ja Galenoksen kaltaisten hellenisen lääketieteen suurmiesten teoksista. Tämän kuvaston patristisen käytön lähtökohtana on tapa tulkita Jumalan luomistahdon vastai-

14 Vrt. Minearin (2004) klassinen tutkimus, jossa tarkastellaan yksityiskohtaisesti Uuden testamentin ”suuria” ja ”pieniä” kirkkokuvastoja.

set tendenssit sielun sairauksina tai niiden seurauksina. Sielun sairauksien parantaminen puolestaan merkitsee ihmisen palauttamista siihen eheyden tilaan, jossa hänet alun perin oli tarkoitettu elämään. Lukuisat ortodoksitutkijat ovat tunnetusti käsitelleet tätä aiheistoa jo ennestään.¹⁵ Aiemmassa tutkimuksessa ei kuitenkaan ollut riittävästi huomioitu, että tutkimieni kolmen isän ajattelussa hengellinen parantaminen on nimenomaan kirkollinen prosessi. Se on sitä tietysti siksi, että – niin kuin Krysostomos tunnetusti toteaa – kirkko on sairaala, jossa sielun sairaus parannetaan.¹⁶ Terapeuttisen prosessin ekklesiologinen virittyneisyys ei kuitenkaan liity ainoastaan parantamistoimen fyysiseen lokaatioon. Pikemminkin isät ymmärsivät sielun kulloisenkin terveydentilan vastaavan sitä suhdetta, joka ihmisellä on Kristukseen ja Hänen kirkkoruumiiseensa. Koska Kristus itsessään on synnitön, on Hänen ruumiinsakin lähtökohtaisesti terve ja pyhä. Sen sijaan ihmissielun sairastuminen – toisin sanoen synty – vaikeuttaa ihmisen osallistumista tämän pyhän ruumiin elämään, tai jopa estää sen kokonaan. Tutkimuksessani osoitin myös sen aiemmin niukasti huomioitun seikan, että isien ajattelussa sielun parantamisprosessia käydään kahdessa vaiheessa. Yhtäältä parantaminen toteutuu kirkollisen initiaatioprosessin – katekeettisen opetuksen, eksorkismien ja kastetoimitusten – välityksellä. Täten sielun parantaminen on lopulta sama asia kuin kirkkoruumiiseen liittäminen. Toisaalta parantamista tarvitsevat myös ne ihmiset, jotka ovat jo tulleet kirkon jäseniksi, mutta jotka vielä kärsivät erilaisista sielun patologioista. Heidän sielujaan parannetaan kirkollisen keerygman ja katumuksen sakramentin välityksellä. Tällä tavalla heidät voidaan palauttaa Kristuksen terveeseen ruumiin – toisin sanoen kirkon – täyteen yhteyteen.

Toinen tarkennusta vaativa patristinen metafora koski *hengellistä valaisua*. Tässä yhteydessä päälähteenäni oli Basileioksen pääteos *De Spiritu Sancto*. Kesarean piispan tekstissä valometaforiikka palvelee ensisijaisesti Kolmiyhteisen Jumalan sanoin kuvaamattoman olemuksen kuvaamisen välineenä. Toisaalta kirjoittaja käyttää tätä retoriikkaa myös selittääkseen Jumalan armollista toimintaa *ad extra*. Tämän toiminnan välityksellä ihmiset otetaan Jumalan läsnäoloon ja heidän

15 Ks. esim. Larchet 1991; 2005; 2013; Vlachos 1994a; 1994b; Hakkarainen 2009.

16 Johannes Krysostomos, *In Ioh. hom.* 2.5, PG 59:36.

ymmärryksensä valaistaan Hänen tuntemisellaan. Kirkkoisän ajattelussa valo palvelee siis yhteyden ja osallisuuden kuvana, niin intratrinitaarisessa kuin kirkollisessakin merkityksessä. Tätäkin aiheistoa koskevissa aiemmissa tutkimuksissa oli aukkoja täytettäväksi.¹⁷ Osoitin Basileioksen antaneen ymmärtää, että hengellinen valaiseminen toteutuu yhtäältä uskon tradition katekeettisen välittämisen sekä tämän uskon yhteisen tunnustamisen myötä. Toisaalta ja pääasiassa kirkkoisä kuitenkin piti kastetta varsinaisena hengellisen valaisun välineenä. Näin hän katsoi, että koko initiaatioprosessi tuo ihmisen jumalallisen valon valtapiiriin, yhteyteen itsensä Jumalan kanssa, toisin sanoen siihen elämänmuotoon, jota varten hänet alun perin luotiinkin. Tästä vertikaalisesta yhteydestä Jumalan ja ihmisen välillä aukeaa näkökulma yhteyteen myös horisontaalisella tasolla. Jumalan hengellisesti valaisemina kristityt tulevat ikään kuin näkyviksi myös toisilleen; jumalallinen valo yhdistää heidät toistensa kanssa. Tällä on puolestaan liturgisia ja missionaarisia seurauksia: osallisina Jumalan valosta kirkon jäsenet alkavat loistaa Hänen valoaan myös ulospäin. Tämä toteutuu Basileioksen mukaan seurakunnan yhteisessä ylistyksessä ja kristillisessä todistuksessa.

Kolmanneksi tarkastelin Krysostomoksen katekeettisissa homilioissa esiintyvän taistelukuvaston kirkko-opillista merkitystä. Vaikka antiikin kamppailu- ja sotilasretoriikasta on kirjoitettu lukuisia tutkimuksia¹⁸, tähän mennessä ei ollut riittävästi huomioitu, että Krysostomoksen ajattelussa taistelukoulutusta ja kamppailua koskevat metaforat ovat luonteeltaan myös yhteisöllisiä. Ne kuvaavat paitsi kirkon täyteen jäsenyyteen otettujen kristittyjen myös kasteelle valmistautuvien jäsenkandidaattien elämää hengellisen armeijan – siis kirkon – jäsenenä. Joissakin tapauksissa Krysostomos käytti taistelukuvastoa myös ennakoidessaan niitä yksilöllisiä taisteluita, joita hän odotti kandidaattiansa joutuvan kasteen jälkeisessä hengellisessä elämässään kohtaamaan. Tällöinkin hän ajatteli, että kunkin kristityn ”taistelijan” askeettinen elämä ja hengellinen kamppailu sekä johtuu jäsenyydestä kirkollisessa yhteisössä että tulee mahdolliseksi nimenomaan tämän yhteisön jäsenyydessä.

17 Vrt. Pelikan 1962; Ledegang 2001; McConnell 2014.

18 Ks. esim. Sawhill 1928; Edmonds 1963; Pfitzner 1967. Vrt. Harnack 1963; Cadoux 1982; Swift 1983.

Kaiken kaikkiaan tutkimukseni osoitti, että kirkkoisien metaforinen puhe on luonteeltaan selvästi kirkollisempaa, kuin miltä asia päällisin puolin saattaa näyttää, ja mitä patristinen tutkimus on yleensä antanut ymmärtää. Nämä ovat merkittäviä huomioita esimerkiksi itseni kaltaiselle nykytutkijalle, joka on taipuvainen lukemaan varhaiskristillisiä lähteitä (post)modernin länsimaisen yksilökeskeisyyden silmälasien läpi. Jos edes ajoittain onnistuisimme näiden lasien riisumisessa, voisimme alkaa nähdä isien retoriikan ekklesiologista rikkautta entistä syvemmin.

Onko muinaisella traditiolla annettavaa nykykirkon elämälle?

Entä mitä ajatella käsillä olevan tutkimusaiheen ”muinaisuudesta”, johon alussa viitattiin? Voiko myöhäisantiikin isien edustamalla vanhalla traditiolla olla annettavaa kirkon jäsenyyttä koskevalle keskustelulle tai käytännön seurakuntaelämälle omana aikanamme? Suomen ortodoksisen kirkon piirissä tähän kysymykseen näyttää vastatun myöntävästi, edustaahan meillä ”nykyisin elvytetty katekumeeniopetuksen käytäntö [– –] sisällöissään ja periaatteissaan varhaista opetusperinnettä.”¹⁹

Tutkimustyöni myötä olen tullut vakuuttuneeksi siitä, että tämä on oikea tie. Patristinen traditio on paitsi kirkollisen elämän luovuttamaton perusta myös ehtymätön lähde, josta riittää ammennettavaa aina ja kaikkialla. Lienee toki mahdollista, että aikojen ja kulttuuristen kontekstien muuttuessa ”[t]odellinen perinteiden säilyminen edellyttää jatkuvaa luovaa ponnistelua, jolloin eletään perinteiden mukaan tai perinteissä, eikä ainoastaan muistella.”²⁰ Perinteiden mukaan ja

¹⁹ Metso 2013, 11.

²⁰ Florovsky 2020, 235: “Traditions can be truly preserved only by continuous creative endeavour, when they are lived by, or lived in, and not just remembered.” (Käännös kirjoittajan.) Samansuuntaisesti myös Gavrilyuk 2007, 345: “La renaissance du catéchuménat comme base et fondation de toute l’éducation chrétienne, à notre époque, est impensable sans le recours à l’expérience des premiers siècles de l’histoire de l’Église. L’expérience des saints Pères doit servir de point de repère important pour tout catéchèse. Je le souligne: aujourd’hui, ce qui est nécessaire, ce n’est pas une restauration mécanique, mais une réinterprétation créative de la tradition patristique, non

perinteissä eläminen kuitenkin edellyttää niiden tuntemista ja sisäistämistä, mikä puolestaan tarkoittaa työtä patrististen lähteiden äärellä.

Tähän työhön lähtijän on syytä varautua vaivannäköön. Varhaiskristillinen tekstilähteistö on kuin rannaton ja vaikeakulkuinen ulappa, jonka keskellä huolellinenkaan navigointi harvemmin tuottaa kokemusta lopullisesta perillepääsystä. Tällaisen kokemuksen puute voi kuitenkin osoittautua hedelmälliseksi mahdollisuudeksi oppia nöyryyttä kirkon tradition rikkauden äärellä. Jospa isien kirjoitusten yksityiskohtaisen tutkimuksen myötä myös tradition inspiroinut Henki avaisi silmämme patristiselle visiolle kirkon ja sen jäsenyyden olemuksesta, visiolle, joka klassisuudessaankin on elävä, tuore ja täyteläinen.

Lähteet ja kirjallisuus

Lähteet

Descartes, René. *DM = Discours de la méthode*. Adam, Charles & Tannery, Paul (toim.), *Discours de la méthode et essais. Œuvres de Descartes VI*. Paris: Léopold Cerf, 1902.

Johannes Krysostomos. *In Ioh. hom. = Commentarius in sanctum Joannem Apostolum et Evangelistam*. PG 59.

Kyrillos Jerusalemlainen. *Procatech. = Procatechesis*. Reischl, W. C. & Rupp, J. (toim.), *Cyrilli Hierosolymarum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*. Vol. I. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967. (RR)

Schleiermacher, Friedrich. *CG = Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*. Berlin: Verlag von Georg Reimer, 1884.

pas la lettre à suivre en esclave, mais la communion filiale à l'esprit de la pratique catéchuménat de l'Église ancienne. L'étude détaillée de la tradition nous libérera de la tentation d'absolutiste la pratique ecclésiale d'un moment historique particulier et nous permettra également d'acquérir une perspective historique suffisamment large."

Kirjallisuus

- Cadoux, C. John (1982). *The Early Christian Attitude to War: A Contribution to the History of Christian Ethics*. New York: Seabury Press.
- Castellucci, Erio (2012). *La famiglia di Dio nel mondo: Manuale di ecclesiologia*. 1a ristampa. Assisi: Cittadella Editrice.
- Dulles, Avery (1981). *Church Membership as a Catholic and Ecumenical Problem: The 1974 Pere Marquette Theology Lecture*. Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- Edmonds, Hilarius (1963). Anhang – Geistlicher Kriegsdienst: Der Topos der Militia Spiritualis in der antiken Philosophie. Teoksessa Adolf von Harnack, *Militia Christi: Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Florovsky, Georges (2020). The Christian Hellenism. Brandon Gallaher & Paul Ladouceur (ed.), *The Patristic Witness of Georges Florovsky: Essential Theological Writings*. London & New York: T&T Clark, 233–236.
- Gavrilyuk, Paul (2007). *Histoire du catéchuménat dans l'église ancienne*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Hakkarainen, Jarmo (2009). *Bysantin kirkko ja paavin valtiopolitiikan pitkä varjo: Bysanttilaista terapeutista teologiaa ja latinalaista uskonnollisuutta*. Joensuu.
- Harnack, Adolf von (1963). *Militia Christi: Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Huovinen, Harri (2022a). *Images of Divine Participation: A Reappraisal of Fourth Century Views on Church Membership*. Diss. Itä-Suomen yliopisto. Studia Patristica Fennica 18. Helsinki: Suomen patristinen seura ry & Societas Patristica Fennica.
- Huovinen, Harri (2022b). Kirkon rajojen tarkkuus ja epätarkkuus: Patristisia ja nykyaikaisia näkökulmia. *Ortodoksia* 62, 41–49.
- Kasper, Walter (2021). *The Catholic Church: Nature, Reality and Mission*. London & New York: T&T Clark.
- Kelly, John N. D. (1960). *Early Christian Doctrines*. London: A. and C. Black Limited.
- Larchet, Jean-Claude (1991). *Théologie de la maladie*. Quatrième édition. Paris: Les Éditions du Cerf.

- Larchet, Jean-Claude (2005). *Mental Disorders and Spiritual Healing: Teachings from the Early Christian East*. Hillsdale, NY: Sophia Perennis.
- Larchet, Jean-Claude (2013). *Thérapeutique des maladies spirituelles: Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*. Sixième édition. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Ledegang, F. (2001). *Mysterium Ecclesiae: Images of the Church and its Members in Origen*. Leuven: Uitgeverij Peeters.
- Louth, Andrew (2014). *Fiunt, non nascuntur Christiani: Conversion, Community, and Christian Identity in Late Antiquity*. Harrison, Carol, Humfress, Caroline & Sandwell, Isabella (ed.), *Being Christian in Late Antiquity: A Festschrift for Gillian Clark*. Oxford: Oxford University Press, 109–19.
- McConnell, Timothy (2014). *Illumination in Basil of Caesarea's Doctrine of the Holy Spirit*. Minneapolis: Fortress Press.
- Metso, Pekka (2013). Kastamalla ja opettamalla minun opetuslapsikseni. Teoksessa Aikonen, Risto & Okulov, Sirpa (toim.), *Seisokaamme hyöin: Ortodoksisen kirkon aikuiskasvatuksen oheismateriaali*. Kuopio: Suomen ortodoksinen kirkko, 11–28.
- Miner, Paul (2004). *Images of the Church in the New Testament*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Pelikan, Jaroslav (1962). *The Light of the World: A Basic Image in Early Christian Thought*. New York: Harper & Brothers.
- Pfützner, Victor (1967). *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*. Leiden: Brill.
- Pié-Ninot, Salvador (2006). *Eclesiología: La sacramentalidad de la comunidad cristiana*. Tercera edición. Salamanca: Ediciones Sígueme S.A.U.
- Roldanus, Johannes (2006). *The Church in the Age of Constantine: The Theological Challenges*. London & New York: Routledge.
- Sawhill, John Alexander (1928). *The Use of Athletic Metaphors in the Biblical Homilies of St. John Chrysostom*. Diss. Princeton University Press.
- Swift, Louis (1983). *The Early Fathers on War and Military Service*. Wilmington, DE: Michael Glazier.
- Vlachos, Hierotheos (1994a). *Orthodox Psychotherapy: The Science of the Fathers*. Levia: Birth of the Theotokos Monastery.
- Vlachos, Hierotheos (1994b). *The Illness and Cure of the Soul in the Orthodox Tradition*. Levia: Birth of the Theotokos Monastery.